ENCYKLOPEDJA
KOŚCIELNA.

APPROBATUR.

Varsaviae die 4 (16) Junii 1894 anno.

† Vincentius

Archiepiscopus Varsaviensis.

ENCYKLOPEDJA
KOŚCIELNA

PODŁUG TEOLOGICZNEJ ENCYKLOPEDJI WETZERA i WELTEGO

Z LICZNEMI JEJ DOPEŁNIENIAMI

PRZY WSPÓŁPRACOWNICTWIE KILKUNASTU DUCHOWNYCH
I ŚWIECKICH OSÓB

WYDANA

PRZEZ

X. MICHAŁA NOWODWORSKIEGO.

Tom XX.

Poczytanie, poczytalność.—Poznanie.

WARSZAWA.
W DRUKARNI FRANCISZKA CZERWIŃSKIEGO,
ulica Nowy Świat, Nr. 36.

1894.

Дозволено Цензурою.

Варшава 27 Іюня 1894 года.

SPIS ARTYKUŁÓW

w tomie dwudziestym zawartych.

SKRÓCENIA UŻYWANE W TEJ ENCYKLOPEDJI.

al(ias v. alibi).	*znaczy:*	gdzieindziej.
ap(ud).	„	w (autorze).
arcbp.	„	arcybiskup.
bp.	„	biskup.
bpstwo	„	biskupstwo.
cf.	„	porównaj.
dr.	„	doktor.
f.	„	folio.
gr.	„	po grecku.
hebr.	„	po hebrajsku.
ib. ibid.	„	tamże.
in p. inf.	„	in partibus infidelium.
izr.	„	izraelski.
Konstpol, *a niekiedy* Kpol .	„	Konstantynopol.
konstplski, *a niekiedy* kplski	„	konstantynopolitański.
kr.	„	król.
l. c. (loco citato)	„	w miejscu (z dzieła) już przywiedzioném.
N. T.	„	Nowy Testament.
(ob.) albo (ob. t. a.) . . .	„	obacz artykuł pod tym wyrazem.
ok.	„	około.
op. c. (opere citato) . . .	„	dzieło już cytowane.
pko	„	przeciwko.
rzplita	„	rzeczpospolita.
S. R. C. *albo* Ś. K. O. . . .	„	Święta Kongregacja Obrzędów.
S. T.	„	Stary Testament.
t.	„	tom.
ur.	„	urodził się.

Poczytanie, poczytalność. I. *W znaczeniu moralnem.* Wszelki czyn ludzki,—*actus humanus*,—rodzi się z wolnej woli działającego. Gdy zaś żaden czyn wolny nie może być obojętnym, ale z konieczności natury swojej musi być albo moralnie dobrym albo moralnie złym, zatem też dobroć lub złość jego, temu kto go spełnił, poczytuje się w zasługę lub w grzech. Ten to związek przyczynowy między wolną wolą człowieka a czynem jego, dobrym czy złym, zowie się poczytaniem moralnem,—*imputatio*.—Zasady do osądzenia tego związku przyczynowego, stanowiące o poczytalności danego czynu, są następujące: 1. Każdy czyn, świadomą i rozmyślną wolą spełniony, *voluntarium liberum directum*, poczytuje się temu, kto go spełnił; miarą zaś poczytania będzie stosunek czynu do prawidła, normy działania moralnego, jak go spełniający umysłem poznał, i według tego poznania wolą wypełnić chciał. 2. Wszelkie przeszkody, znoszące lub umniejszające wolność czynu, jako to: brak poznania, brak zastanowienia, brak wewnętrznej swobody i samodzielności, niewiadomość, błąd, namiętność, przymus, strach, zarówno znoszą lub zmniejszają i poczytalność. Wartość moralna czynu dobrego o tyle jest większa, o ile bardziej dany czyn jest wynikiem własnej wewnętrznej samodzielności, z czystą pobudką działającej, i o ile bardziej stanowczą i wytrwałą była stałość woli, w pokonywaniu przeszkód i przeciwieństw, wykonanie czynu utrudniających. Podobnież i wina czynu niegodziwego tem będzie większa, im jaśniejsze było w działającym poznanie, że czyni to, czego mu czynić nie wolno, im jawniej sama tylko wola jego była wyłącznym złego uczynku powodem i źródłem, im mniej było przyczyn zewnętrznych, na niego działających, i do czynu go pobudzających. 3. Następstwa danego czynu lub opuszczenia poczytują się, jako *voluntarium indirectum*, temu, kto tym czynem czy opuszczeniem swojem do nich, choć niechcący, powód dał, jeżeli: *a*) w chwili czynu czy opuszczenia swego, jasno widział, że takie z niego będą następstwa; albo jeżeli choć ogólnie tylko i nieokreślnie, *in confuso*, przewidywał, że czyn lub opuszczenie jego łatwo może pociągnąć za sobą znaczniejsze następstwa; albo wreszcie, jeźli ich nie przewidywał, choć miał rozum i zdolność po temu, aby je, bądź z natury samej czynu czy opuszczenia swego, bądź z ogólnego rzeczy ludzkich doświadczenia przewidzieć mógł, a zatem, nie przewidując ich, nierozwagą i opieszałością zgrzeszył;—nadto *b*) jeźli czynu czy opuszczenia swego, przewidując następstwa, z niego wyniknąć mające, zaniechać mógł, gdyby był chciał. Podobnież, jeźli po czynie dopiero spostrzegłszy następstwa grożące, nie uczyni, coby jeszcze uczynić się dało dla zapobieżenia im, następstwa te będą jemu poczytane, jako pośrednio z woli jego pochodzące. Prócz tego jeszcze, do poczytalności złego następstwa, *effectus malus*, potrzebny jest ten trzeci

warunek: *c*) że działający, ze względu na onoż następstwo, obowiązany był czynu swego zaniechać. Obowiązek zaś ten nie istnieje, jeźli w danym czynie zejdą się następujące cztery warunki: *α*) że czyn był sam z siebie *dobry*, albo przynajmniej, co do przedmiotu swego, obojętny; β) że działający złego następstwa nie chciał i na nie w żaden sposób się nie zgadzał; *γ*) że obok następstwa złego, również niezawodnie i bezpośrednio dobre także skutki z czynu wynikają; i *δ*) że doniosłość skutków dobrych tak dalece przewyższa znaczenie następstwa złego, iż niesłusznem byłoby żądanie poświęcenia tamtych, dla zapobieżenia tym drugim. (*S. Th.*, 2, 2. *qu.* 64, *a.* 7). W zastosowaniu powyższych zasad, następujące wynikają dalsze wnioski co do poczytalności następstw danego czynu lub opuszczenia: 1. Następstwo nie poczytuje się temu, kto przewidując je w chwili czynu swego, zarazem przewidywał łatwy sposób zapobieżenia onemuż, i miał szczerą wolę zapobiedz mu, i byłby mu zapobiegł, gdyby nie inna nieprzewidziana i niezależna od woli jego przeszkoda, skutkiem której zamiaru swego wykonać nie mógł. 2. W obec następstw, zasadzających się na czynie lub opuszczeniu często powtarzanem,—jak np. przekleństwa nieświadomie nawet wymawiane, skutkiem zaciągnionego nałogu przeklinania,—poczytalność ustaje, skoro wola stanowczo chce i wedle możności stara wyrzec się nałogu i przyczynę złego usunąć. Podobnież ustaje poczytalność, gdy następstwo przewidziane zależy od woli drugiego i wolnego czynu jej, jeźli ten, kto czynem czy opuszczaniem swojem do niego powód dał, uczyni co może, aby onemuż zapobiedz, póki jeszcze czas i możność po temu, np. jeźli radą zachęciwszy kogo do uczynku złego, grzeszną radę swoją, nim ją tamten wysłucha i spełni, wedle możności odwoła. 3. Kto świadomie spełnia czyn taki, z którego wie, że wyniknie następstwo, sprzeciwiające się prawidłu moralności, którego zatem, ze względu na to następstwo, spełnić mu nie wolno, ten ma tem samem winę moralną, chociażby następstwo przewidywane z jakiegobądź powodu się nie ziściło. Peccatum indirecte voluntarium tunc committitur, cum culpabiliter posita vel non ablata causa, effectus praevisus factus est voluntarius, et non tunc, quando effectus reipsa sequitur (*Sporer*. Tr. I. Proem. cap. II n. 35). 4. Opuszczenie czynu obowiązującego, choć opuszczający zgoła o tym obowiązku nie pamiętał, poczytuje się za winę, jeźli samoż zapomnienie, z którego opuszczenie wynikło, było poczytalnem, albo jeźli opuszczenie, według zasad wyżej wyłożonych, było poczytalnem (*voluntarium in causa*) następstwem poprzedzającego czynu lub opuszczenia. Na pytanie do powyższego przypadku się odnoszące: Utrum voluntarium possit esse sine omni actu? Ś. Tomasz (1 2, qu. 6. a. 3) tak odpowiada: „Quia voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est *non velle* et *non agere*, et aliquando debet; hoc quod est *non velle* et *non agere* imputatur ei quasi ab ista existens, et sic voluntarium potest esse absque actu,—quandoque quidem absque actu exteriori cum interiori, sicut cum vult *non agere*; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum *non vult* agere (por. qu. 71, a. 5).—5. Czyny *cudze* stają się uczestnikowi poczytalnemi, jeźli i o ile bądź *wprost* własnym i wolnym czynem miał je na celu, spowodował lub popierał, bądź też *pośrednio* je wywołał, jako przewidywany skutek własnego czynu czy opuszczenia swego. Uczestnictwo zatem w uczynkach cudzych może być różnego rodzaju, i różny

stopień poczytalności onegoż, o ile było czynnem (*cooperatio positiva*) lub biernem (*c. negativa*), bezpośredniem (*c. proxima*) lub dalszem (*c. remota*). II. *W znaczeniu dogmatycznem.* Poczytanie odnosi się do grzechu pierworodnego i do usprawiedliwienia w Jezusie Chrystusie. Grzech Adama poczytuje się wszystkiemu potomstwu jego, to jest, że przez upadek jego, wszyscy z niego zrodzeni są grzesznikami w oczach Boga i ponoszą następstwa i karę tego pierwszego grzechu (ob. Grzech pierworodny). Podobnież sprawiedliwość J. Chrystusa poczytuje się wierzącym w Niego, to jest, że przez wzgląd na zasługi Jego, Bóg odpuszcza grzesznikowi grzechy jego, i łaskę mu przywraca, i czyni go sprawiedliwym: „Jako przez jednego przestępstwo na wszystkich ludzi ku potępieniu, tak i przez jednego sprawiedliwość na wszystkich ludzi ku usprawiedliwieniu żywota" (Rzym. 5, 18).—Przewrotne pojęcie tego dwojakiego poczytania stanowi zasadniczy błąd teologji luterskiej. Według Lutra, grzech Adama w taki sposób jest nam poczytany, że Bóg dla niego uważa nas i karze, jako grzeszników; grzech zatem pierworodny nie jest w człowieku, jako jemu własny, ale z zewnątrz, jako grzech obcy, nań spada i przygniata go. Kościół katolicki przeciwnie uczy od początku, że skutkiem grzechu pierworodnego nie tylko poczytani jesteśmy za grzeszników, ale rzeczywiście jesteśmy grzesznikami, i jako tacy, sprawiedliwie karani; że choć nieposłuszeństwo Adama jest pierwszą przyczyną grzechu i kary na nas ciężącej, formalnie jednak nie ono nas czyni grzesznikami, ale sami rodzimy się grzesznikami i grzechem zmazanymi, bo rodzimy się pozbawieni łaski poświęcającej, wyzuci z prawa do szczęśliwości wiecznej, zarażeni pożądliwością, którejby nie było w człowieku niewinnym; że zatem grzech tak samo prawdziwie i rzeczywiście jest w nas, jak był w Adamie po upadku jego. W bezpośrednim związku z tem fałszywem pojęciem Lutra o grzechu pierworodnym, powstała przewrotna nauka jego o usprawiedliwieniu. Wykrzywiając i błędnie stosując słowa Ś. Pawła o Abrahamie, iż wiara jego poczytaną mu została ku sprawiedliwości (Rzym. 4, 3, 24), Luter twierdził, że grzesznik dostępuje usprawiedliwienia przez poczytanie mu sprawiedliwości Jezusa Chrystusa, poczytanie zaś to następuje skutkiem wiary jego, to jest, gdy mocno i niezachwianie wierzy, że zasługi Jezusa Chrystusa stały się jemu własnemi i do niego osobiście przynależnemi. Usprawiedliwienie zatem grzesznika pojednanego z Bogiem, według tej nauki, jest rzeczą zgoła zewnętrzną, nie czyniącą go formalnie i wewnętrznie sprawiedliwym, ale tylko to sprawującą, że Bóg go poczytuje za sprawiedliwego, nie gładzącą grzechy jego, ale je tylko pokrywającą. To, co nas usprawiedliwia i czyni przyjemnymi Bogu, nie jest to, twierdził Luter, żaden czynnik w nas obecny, i jakąkolwiek odmianę w duszy naszej sprawujący; Bóg tylko poczytuje nas za sprawiedliwych, skoro przez wiarę przyswoimy sobie sprawiedliwość i świętość Jezusa Chrystusa; zatem człowiek, gdy jedno wierzy niewątpliwie, że jest sprawiedliwym, tem samem staje się nim w istocie. Z takiego zgoła zewnętrznego i mechanicznego pojęcia o poczytaniu człowiekowi sprawiedliwości Chrystusowej, same przez się wynikają te potworne wnioski, które też Luter i uczniowie i następcy jego z zasady swojej wyciągnęli: że żal za grzechy, i spowiedź, i zadośćuczynienie, i dobre uczynki, nic nie mają wspólnego z usprawiedliwieniem, i zgoła są niepotrzebne do nawrócenia grzesznika; że sakra-

menta żadnego istotnego skutku w duszy nie sprawują, i służą tylko do wzbudzenia wiary; że zatem i chrzest dla dorosłych tylko ma niejakie znaczenie, dla dziecka zaś, niezdolnego jeszcze do wiary, pusta tylko jest ceremonja; że człowiek, jakkolwiekby wszelkich możliwych dopuszczał się nieprawości, zawsze się poczytuje za sprawiedliwego w oczach Boga, dopóki wierzy, że sprawiedliwość Jezusa Chrystusa jest jemu poczytana, a przeto sprawiedliwość w tak usprawiedliwionym jest niepostradalną (Ob. *Bossuet*, Hist. des variations. l. 1, c. 10 nast.; *Grotius*, In Riveti Apol. Discuss.). Według nauki Kościoła Katolickiego, jedynej zgodnej nie tylko z Objawieniem, ale i z rozumem, jak ją przeciwko błędom Lutra opisał Sobór Trydencki (*Sess. VI de Justif., can. 10 sq.*), poczytanie sprawiedliwości Jezusa Chrystusa na tem się zasadza, że przez zasługi jego udziela się grzesznikowi łaska usprawiedliwiająca, jako wewnętrzny, w duszy mieszkający czynnik sprawiedliwości; że łaska ta nie tylko pokrywa grzechy usprawiedliwionego, ale je gładzi, i duszę człowieka prawdziwie odmienia wewnętrznie i odnawia, skutkiem czego usprawiedliwiony nie tylko poczytuje się, ale w rzeczy samej jest przed Bogiem sprawiedliwym i świętym i niewinnym i bez zmazy; że zatem usprawiedliwienia tego, lubo się daje człowiekowi jedynie przez zasługi Jezusa Chrystusa, przez poczytanie męki i śmierci Jego, sprawiedliwość Chrystusowa jest przyczyną jednającą, *causa meritoria*, nie zaś przyczyną formalną, zewnętrznie tylko, bez współdziałania człowieka działającą.

(*Fruner*, *Bergier*). *H. K.*

Podanie (**1.** Pojęcie ogólne podania i podział. **2.** Istota podania chrześcijańskiego. **3.** Daremne zaprzeczanie znaczenia podania przez herezję. **4.** Stosunek podania do Pisma ś. **5.** Organa i formy podania. **6.** Podanie pisane i jego stosunek do żywego podania. **7.** Reguły rozpoznania prawdziwej tradycji). **I.** *traditio*, παράδοσις, w *najobszerniejszem* znaczeniu oznacza wszelką naukę albo urządzenie, które w jakibądź sposób przechodzi do drugich ludzi; w znaczeniu *obszernem* oznacza u s t n i e przekazaną naukę lub urządzenie, w *ściślejszem* zaś rozumieniu oznacza religijną naukę albo urządzenie, ustnie przekazane i takim sposobem przeszłe na późniejsze pokolenia, bez względu, czy później spisane czy nie. Co do ź r ó d ł a swego, podanie jest *boskie* albo *ludzkie*, stosownie do tego, czy bezpośrednio od Boga czy od ludzi pochodzi. Jeżeli podanie wypływa z natchnienia Ducha ś. („dictante spiritu sancto," Conc. Trid. s. 4), wtedy jest podaniem bosko-ludzkiem (tr. divino-humana, divino-apostolica); jeżeli pochodzi od apostołów, jako członków Kościoła, i przekazane nie w imieniu Bożem i pod natchnieniem Ducha ś., lecz w imieniu własnem, a przy pomocy Ducha ś., wtedy jest podaniem tylko apostolskiem (tr. apostolica); jeżeli zaś pochodzi od przełożonych kościelnych, zgodnie z przeświadczeniem wiernych, wtedy jest podaniem kościelnem (tr. ecclesiastica). Tak ustanowienie sakramentów z ich materją i formą jest podania boskiego; postanowienie apostolskie, tyczące się małżeństwa z niewierną kobietą (1 Cor. 7, 10. 12), jest podaniem ludzko-apostolskiem; zaprowadzenie świąt i postów podaniem kościelnem. Podanie boskie z natury swej jest powszechne, gdy tymczasem tradycja tylko ludzko-apostolska i kościelna może być i czasową i miejscową jedynie. Znaczenie i powaga podania zależy od źródła, z jakiego ono pochodzi. Ztąd też w Kościele Chrystusowym znaczenie podania pochodzącego od Zbawiciela, Słowa Wcielonego, równe jest znaczeniu

Pisma ś., a pod tym nawet względem szerzej się od niego rozciąga, że ono właśnie tylko o kanonie, autentyczności i natchnieniu ksiąg świętych, i o ich rozumieniu daje świadectwo decydujące (ob. niżej nr. 4). — **2.** Chrystjanizm przygotowany od początku świata, w chwili przez Opatrzność obranej został przez Wcielonego Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, w całej swej prawdzie i przedmiotowej rzeczywistości w świat wprowadzony. Jest on tedy dziełem Bożem, w którem ludzie nic zmieniać, nic ujmować, nic dodawać nie powinni. Nauka Chrystusowa nie składa się ze zdań filozoficznych, danych umysłowi ludzkiemu do rozbudzenia i wzbogacenia jego pojęć i do rozwijania ich jego pracą; nauka ta jest własnym wyrazem wiekuistej prawdy, której wyrzeczeniom człowiek powinien bezwarunkowo się poddać i z bezwarunkową przyjąć je wiarą, bo tylko tym sposobem wyzwala się z więzów błędu i fałszywej podmiotowości. Tylko wiarą przyjęta prawda boska daje człowiekowi wolność i prowadzi go do pewnego i jasnego poznania rzeczy wiekuistych. Podobnież przykazania Boże są jasno postawionemi wyrazami woli odwiecznej, od której człowiek bez utraty zbawienia uwolnić się nie może. Apostołów swoich posłał Zbawiciel na cały świat, aby chrzcili ludzi i uczyli ich zachowywać wszystko, co im powierzył. (Mt. 28, 19. 20), I zapowiedział, że kto uwierzy i ochrzczon będzie, będzie zbawiony, kto nie uwierzy, potępion będzie (Mr. 16, 16). Wszystko tedy święte dziedzictwo Chrystusowe, dla zbawienia człowieka sprawione, wszystkie jego nauki, przykazania i środki łaski, celem zachowania go aż do końca wieków, jako nienaruszalny depozyt, przekazane zostały wiernej straży kościelnej. Wszystko, co Chrystus Pan chciał zostawić światu, przekazanem zostało w podaniu (Act. 1, 3, „przez czterdzieści dni im się ukazując i mówiąc o królestwie Bożem,“ a przytem chciał, aby te tyczące się jego królestwa mowy zachowane pozostały aż do końca. Joan. 14, 16. 17. 25. 26; 7. 8. 12-14). Podanie, pochodzące z takiegoż źródła, t. j. ze źródła Bożego, ma powagę Bożą. Ale żeby tę powagę zachowało i utrzymało ją trwale, potrzeba było, aby i środek jego zachowania i przekazywania Bożą ustanowiony i zabezpieczony był mocą. A to właśnie ma miejsce w ustanowionem przez Zbawiciela Kościele (ob.), a mianowicie w ustanowieniu nauczycielstwa kościelnego. Ztąd *podanie* znaczy i przekazaną przez Chrystusa Pana jego naukę, sam depozyt wiary, i sposób tego przekazania przez kościelne nauczycielstwo w nieprzerwanym nigdy szeregu biskupów z biskupem rzymskim, następcą Piotra ś., na czele, przy pomocy Ducha ś. Jest więc we właściwem i najściślejszem swojem znaczeniu *podanie w treści swojej całą nauką wiary Chrystusowej przez stróżów i nauczycieli z Bożego ustanowienia postawionych i w nieprzerwanem następstwie po sobie idących, przechowywanej przy pomocy Ducha ś. a objawianej w wyznawaniu i życiu całego Kościoła.* O ile więc ma się na względzie sama nauka wiary, przechowywana i głoszona w następstwie apostolskiem, Ojcowie śś. nazywają tradycję „*opowiadaniem apostolskiem*, *regułą rozumienia*, *regułą prawdy apostolskiej*;“ o ile zaś ma się na względzie Kościół, tą nauką przejęty i ożywiany, a pomocą Ducha ś. opatrzony do rozumienia, strzeżenia i nauczania całej prawdy objawionej, nazywa się to podanie „świadomością wiary,“ „katolickiem rozumieniem,“ „rozumieniem kościelnem“ (*sensus ecclesiasticus*), „wiarą zapisaną w sercach,“ „mądrością nie pisa-

ną." — **3.** Herezja wszelka, w obec potępiającego jej błędy podania kościelnego, miała dwie tylko drogi: albo starała się wykazać, że jej błąd jest zawarty w podaniu, i jako taki jest prawdą, albo też zaprzeczała samego znaczenia podania, jako depozytu całej prawdy objawionej. Gdy usiłowania wszystkich błędów heretyckich oparcia się na podaniu okazywały się z kolei najzupełniej daremnemi, błąd luterski wystąpił z całkowitem zaprzeczeniem znaczenia podania, zastępując żywą i wciąż w następstwie apostolskiem żyjącą powagę Kościoła nauczającego powagą litery Pisma ś., tłumaczonej podług indywidualnego rozumienia każdego z wiernych. Ale zaraz właśnie samo Pismo święte potępia ten błąd luterski, gdy wskazuje, że Chrystus Pan naukę swoją nie pismem lecz żywem słowem głosił, a umierając wieczną tej nauki trwałość zabezpieczył nie pismem, lecz ustanowieniem nauczycielstwa, któremu obiecał pomoc Ducha ś. (Mt. 28, 18...; Mr. 16, 15; Joan. 14, 16 i 26). Apostołowie też, jak z Pisma ś. widzimy, zakładali kościoły nie pisaniem, lecz żywem opowiadaniem nauki Chrystusowej. Tak ś. Paweł pisze do Tymoteusza (II, 2, 2): „a coś słyszał odemnie przez wiele świadków, toż zalecaj wiernym ludziom, którzy sposobni będą i innych uczyć" (cf. jeszcze 1 Cor. 14, 33: *ita doceo et ita tradidi in ecclesiis;* ib. 11, 2: *quemadmodum tradidi vobis*). Nie bardzo o pisaniu myśleli apostołowie, gdy większa ich część nic nie pisała, a ci co pisali, pisali nie dla zakładania Kościołów, lecz pisali do Kościołów już istniejących. Chrystus też nigdy apostołom nie nakazywał, aby pisali, lecz zawsze polecał, aby *nauczali, opowiadali* i *świadkami byli*. Odpowiednio do tych poleceń, apostołowie nigdy nie wspominają, aby mieli obowiązek pisania, lecz tylko mówią o ciążącym na nich obowiązku i urzędzie opowiadania. A niepodobna przypuszczać, aby Zbawiciel nie zalecił Apostołom pisania, gdyby to miało być głównym środkiem szerzenia jego nauki; co tym bardziej jeszcze musiałoby było mieć miejsce, gdyby, jak to protestanci utrzymują, niczego nie godziło się wiernym jego przyjmować, czegoby Pismem ś. stwierdzić nie było można. A jednak tego właśnie, co protestanci tu utrzymują, stwierdzić Pismem ś. niepodobna. Inaczej było z założeniem synagogi: czego nigdzie nie spotykamy przy założeniu Kościoła, wtedy wyraźnie w Piśmie ś. mowa jest o pisaniu. Po objawieniu Mojżeszowi swojej woli, Pan nakazał mu spisać słowa swoje (Ex. 34, 27, cf. 17, 14). Czytamy też wielokrotnie, że Mojżesz słowa Pańskie spisywał (Ex. 24, 4; Deut. 31, 9. 24 i in.), i że Bóg nakazywał spisywać swoje prawo (Ex. 24, 12; 31, 18; Deut. 5, 22). Różnicę tę między starym a nowym Zakonem wybornie uwydatnia ś. Chryzostom (hom. 1 in Mt. n. 1), gdy mówi: „Apostołowie nie zstąpili z góry, jak Mojżesz z kamiennemi tablicami w ręku, lecz niosąc ducha w umyśle i wylewając skarb i źródło dogmatów i darów Ducha ś., tak wszędzie szli, jako żywe łaską Bożą księgi i praw kodeksy." Ale choćby nawet protestanci wykazali, czego wykazać nie zdołają, iż Chrystus przykazał apostołom pisać, i że apostołowie pisali, jeszczeby przez to ich zaprzeczenie znaczenia podania nie miało ztąd poparcia, skoro i w Starym zakonie, pomimo w ten sposób spisanego prawa Mojżeszowego, było jeszcze w synagodze nauczycielstwo żywe, tak zwyczajne kapłanów, jak nadzwyczajne proroków, jakich Bóg wzbudzał od czasu do czasu, i tego nauczycielstwa straży i nauczaniu pisane to prawo było poruczone (Mal. 2, 7; Deut. 17, 8...).—**4.** Nadto,

Pismo ś. nie zawiera całej nauki objawienia, o czem ob. tej Enc. II, 283, a o ile ta nauka w niem się zawiera, potrzebuje z samej natury warunków, w jakich pisane były księgi święte wyjaśnień i dopełnień. Pismo ś. nie objaśni samo siebie, bez objaśnienia więc żywej w Kościele tradycji byłoby zostawione tłumaczenie każdemu pojedyńczemu swemu czytelnikowi, a zatem, skoro nigdzie nie jest obiecana pomoc Ducha ś. pojedyńczym tłumaczom, byłoby wystawione na najprzeróżniejsze i najbłędniejsze rozumienie, co faktycznie stwierdza się w protestantyzmie, w jego sektach, w jego zupełnym rozkładzie dogmatycznym. I dlatego, pomijając już nawet tę okoliczność, że Pismo ś. nie mogłoby służyć za środek rozszerzenia wiary już i z tego względu, że większość ludzi czytać nie umie, a nawet, choćby czytać umiała, jeszczeby nie dała sobie rady zwyrozumieniem choć jakiem takiem tego, co z tak dalekiej pochodzi przeszłości, niepodobna nie zauważyć, że nawet o ogólnem znaczeniu Pisma ś. niepodobnaby bez podania mieć niezachwianej wiary. Wprawdzie za pomocą historycznej krytyki można wykazać autentyczność, wiarogodność i całość wielu ksiąg Pisma ś., ale niepodobna tego wykazać co do wszystkich tekstów, a nadto niepodobna tego wykazać wszystkim ludziom, gdy większa ich część niezdolna jest do takich zaciekań się i śledzenia badań krytycznych, a wreszcie wykazanie takie naukowe nie może nigdy być tak pewne i bezpieczne, aby we wszystkich wątpliwościach mogło być decydującem, szczególniej też, co się tyczy kwestji natchnienia ksiąg Pisma świętego. Naukowe wyjaśnienie znaczenia w ogóle Pisma ś. nie wystarczałoby do zabezpieczenia ludzi od błędnych w tym względzie pojęć, Chrystus Pan więc niezawodnie zostawił inny do tego środek pewny, a takim właśnie może być tylko podanie. Zupełną pewność wiadomości naszych o Piśmie ś. mamy tylko i przedewszystkiem z opowiadania autentycznego kościelnego, zostającego pod opieką Ducha ś. Jako bowiem Chrystus Pan zostawił Kościołowi Pismo ś. i wszystką naukę Pisma ś., tak tem bardziej zostawił mu naukę o Piśmie świętem, bez jakiej samo Pismo ś. straciłoby swoje znaczenie. Jak wreszcie nędznem musi być pojęcie o chrystjanizmie tych, co przypuszczają, że Pismo ś. wystarcza do utrzymania go w świecie i przekazywania go wszystkim pokoleniom aż do końca wieków! Chrześcjańską naukę stanowią nie jakieś prawdy filozoficzne, abstrakcyjne, ale tajemnice boskie, które w życiu Kościoła rozwijają nieskończoną pełność swojej treści. Nie chciał Zbawiciel przyprowadzać świat do wiary podaniem uczniom swoim, jakby testamentu swojego, jakiejś księgi zawierającej całość swojej nauki, polecając tylko jak największe tej księgi upowszechnienie, bo coby to był za chrystjanizm tak przez każdego sobie z jakiejś księgi wyczytywany? Chrystus Pan sam wystąpił jako nauczyciel i naukę swoją wprowadzał w życie, i uczniom swoim osobiście objawiał jej znaczenie, i założył Kościół, w którym sam żyjąc tajemniczo, daje mu Duchem swoim rozumienie swojej tradycji. Czemby była nauka Chrystusowa bez Kościoła, bez Niego samego? Tylko w Kościele nauka Jego jest prawdą i rzeczywistością.—**5.** Po przyniesieniu swojej nauki na ziemię i dokonaniu Odkupienia nie pozostawił On ludzi sierotami, z księgą tylko w dziedzictwie, z której każdy, ktoby miał po temu ochotę, wyczytywałby swój osobisty oddzielny chrystjanizm. Ale pozostał w Kościele, żyje w Ko-

ściele, jako w widzialnem ciele swojem, i Duchem swoim nim kieruje, ażeby nic nie zostało uronione z tego, co pierwotnie z boskich ust Jego wyszło i co przez Jego Apostołów i ich następców było przekazane Kościołowi: „Pocieszyciel Duch ś... on was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek bym wam powiedział." Joan. 14, 16: „Duch prawdy nauczy was wszelkiej prawdy, on mnie uwielbi, albowiem z niego weźmie a wam opowie," Ib. 16, 13. 14). To też po wszystkie wieki nauka wiary w Kościele jest jedna, ta sama. Pojedyńczy członek Kościoła lub pewna ich ilość, może mniej lub więcej dokładnie wniknąć w tę naukę, i mniej lub więcej dokładnie ją sobie przyswoić, ale od tego nie zależy utrzymanie i znaczenie prawdy w Kościele. Chrystus ma zawsze do wypowiedzenia jej, gdy tego potrzeba, odpowiednie organa. Ale przez to bynajmniej nie zostało wyłączonem samodzielne współdziałanie organów kościelnych, bo jak w ogóle w życiu Kościoła boskość łączy się z człowieczeństwem, tak i tu działanie Boże nie usuwa działania człowieczego, ale się z niem harmonijnie jednoczy. Wychowaniem i życiem w Kościele, żywem przyjęciem w duszę jego wiary, tego wiekuiście upładniającego świętego źródła, wykształca to poczucie i ten zmysł wewnętrzny, który uzdalnia do coraz głębszego wnikania w ducha Kościoła. Z takiego też materjału wybiera Kościół swoje sługi, które przez łaskę święcenia otrzymują urząd przelewania na drugich tego życia i tej prawdy, jakiemi żyją sami. A nad tym ciągłym ruchem życia w Kościele czuwa Duch Boży, aby potok ten nie wyszedł nigdy z kolei swojej, ażeby we wszystkich podnoszących się kwestjach występowała zawsze pierwotnie złożona w Kościele prawda, czy w pierwotnem, czy też w konsekwentnie rozwiniętem swem wyrażeniu, i aby tym sposobem każdy następujący perjod kościelny widział się co do nauki świętej we wszystkich go poprzedzających i czuł się w zupełnej z niemi od samego początku jedności. Podanie właśnie jest tym potokiem, jakim płynie życie kościelne, pozostawiając w każdym perjodzie jego przebiegu widzialne ślady nigdy w istocie swej niezmieniającego się bytu. *Formy*, w jakich podanie to się objawia, z powodu żywotności i bogactwa życia kościelnego, pomimo jedności swego początku i celu, mogą być rozmaite; owszem, z powodu nie zawsze jednostajnego i wszechstronnego rozwijania się podania, poznanie go nie we wszystkich jego organach może być zawsze zupełnem, przeto i formy jego nie tylko mogą, ale z natury rzeczy muszą być rozmaite. **Najpełniej objawia się podanie** jakiej prawdy, gdy prawda ta notorycznie i faktycznie jest stanowczo **wyznawana, nauczana, znana i praktycznie wykonywana przez wszystkie stopnie i członki Kościoła**, przez każdy stopień w odpowiedni mu sposób, a zatem, gdy istotnie cały Kościół jest nią przejęty i przejętym się pokazuje. Ten objaw podania przedstawia się przedewszystkiem: *a*) *w publicznych formułach wyznania wiary*, czyli w tak zwanych *symbolach wiary*, a w nowszych czasach jeszcze w powszechnie używanych w Kościele katechizmach; *b*) *w powszechnie wykonywanej i znanej praktyce*, tak liturgicznej jak dyscyplinarnej, o ile w niej wyraża się i presupponuje wiara w jaką prawdę objawioną. Ztąd dawna, pko pelagjanom stawiana reguła: „legem credendi statuat lex supplicandi." Przechodząc od tej zupełnej formy podania do form szczegółowych w niej

zawartych, i idąc jakby od obwodu ku środkowi życia kościelnego, spotykamy się naprzód z tem wyznaniem jakiejś nauki prawdy, jakie żyje *w duszach wiernych*, prostych członków Kościoła. Wprawdzie wyznanie to jest skutkiem i odgłosem obecnego lub przeszłego nauczania ciała nauczycielskiego, ale ztąd też wynika, że jest ono zarazem znakiem i dowodem istnienia podania tej nauki. Ta forma objawu tradycji może być wielkiej wagi w takich chwilach: α) gdy jego jedność i stanowczość jest oczywistszą niż nauka ciała nauczającego, którego część znaczna, jak za czasów arjanizmu, przeniewierzyła się tradycji, tak iż ś. Hilary (contra Auxen. 6) mógł powiedzieć: „sanctiores sunt aures fidelis populi labiis sacerdotum"; β) gdy ciało nauczające, celem uroczystego określenia jakiej w pewnym czasie spornej nauki, chce zebrać wszystkie w Kościele istniejące o tej nauce świadectwa (jak przy ogłoszeniu Niepokalan. Poczęcia Najśw. Panny). Naturalnie, że ta forma podania ma znaczenie swoje tylko w takich prawdach, które przystępne są ludowi („quae cognitionem non fugiunt popularem," S. Aug. contra Jul. I, n. 31. 32), a i w tych prawdach o tyle, o ile chodzi o ich treść istotną, nie zaś o ich objaśnienie i bliższe określenie i rozwinięcie, co zawsze jest rzeczą uczonych i nauczycieli. Zresztą jest to tylko drugorzędna forma objawu podania, pierworzędna zawiera się *c) w świadectwie autentycznych nauczycieli.* I sobory też dla tego powołują się przy swych decyzjach przedewszystkiem a częstokroć wyłącznie na „Ojców" Kościoła, jako na świadków tradycji. Janseniści tylko i ich następcy poczytywali zgodę wiernych (*consensus fidelium*), jako decydujący wyrok i sprawdzian podania dla wszystkich prawd wiary. Że zaś bez oczywistej niedorzeczności niepodobna całemu ludowi przypisywać pełnej i dokładnej znajomości wszystkich prawd objawienia, przeto istotę tego sprawdzianu, jakim jest podanie, w ten sposób sfałszowali, że podanie zastąpili publiczną opinją dowolnych przywódców ludu wiernego, bez względu na to, czy ci przedstawiają, czy nie, właściwe rękojmie prawdziwej i przez Ducha ś. oświeconej wiary. Oczywistą jest rzeczą, że takie kryterjum w pojęciu jansenistowskiem musi wejść w zatarg z nauką autentycznego ciała nauczającego, co inaczej, t. j. we właściwem onego pojęciu, jest niemożliwem. Dodać tu jeszcze należy, że tę wiarę ludu wiernego, o ile we właściwych granicach jest świadectwem i formą podania, odróżnić należy od prostej, pobożnej opinji wielu dusz pobożnych, jaka niekiedy powstaje bez żadnego nawiązania z podaniem pod wpływem pisarzy lub nawet czasami kaznodziejów i spowiedników więcej pobożnych niż roztropnych, którzy ani do rzędu Ojców Kościoła, ani nawet do teologów się nie zaliczają. Pierwszorzędną i zwyczajną formą objawu tradycji, świadczącej o jakiej prawdzie, *jest powszechne*, przynajmniej moralnie powszechne, *zgodne jej opowiadanie przez autentycznych świadków*, jakimi są biskupi, a względnie wszyscy, z ich polecenia i błogosławieństwa, każący i nauczający kapłani. Świadectwo wszystkich biskupów jest samo w sobie zupełnem i niemylnem świadectwem podania, albo, właściwie mówiąc, samem tem podaniem, niezależnie od tego, czy tak zaświadczona prawda jest znana i wyznawana przez lud i czy kapłani rzeczywiście tak uczą powszechnie, jak nauczają biskupi (Ego vobiscum sum omnibus diebus). Ponieważ jednak świadectwo wszystkich pojedyńczych biskupów, jako

stanowcze i stałe, wypowiada się w nauczaniu przez kler ich i w wierze wiernych, przeto ta forma objawu podania uważa się jeszcze, jako świadectwo wszystkich Kościołów pojedyńczych. Jak jednak w tem świadectwie świadectwo biskupów, jako głów Kościołów pojedyńczych, zachowuje swoją niezależność i stanowi rdzeń jego, tak też w pewnych okolicznościach i świadectwo kleru może objawiać się z niejaką względną samodzielnością, stanowiąc takim sposobem pośrednie ogniwo pomiędzy nauką biskupów a przeświadczeniem wiernych (sensus fidelium). Takie stanowisko zajmują mianowicie szkoły teologiczne, które w pojedyńczych Kościołach są przedstawicielami panującej w tych Kościołach nauki. Że jednak nie zawsze notoryczną jest rzeczywista powszechność świadectwa o jakiej prawdzie, albo też nawet powszechności tej niema z powodu jakichś częściowych zaprzeczeń, przeto z boskiej organizacji Kościoła centralnym i najdoskonalszym prawnym organem katolickiego podania jest Stolica Apostolska, która, jako fundament całego ciała nauczającego, jest najwyższym głosicielem i przechowywaczem tradycji apostolskiej. I ztąd też od wieków zgodność jakiej nauki z nauką Stolicy Apostolskiej uważano jako nieomylny znak jej powszechności, a wyrażenie *tenuit ac tenet apostolica sedes* albo *ecclesia romana* za równoznaczne z wyrażeniem *tenuit et tenet ecclesia catholica*, ponieważ Kościół powszechny koniecznie tego się trzyma, choćby jeszcze nie w rozwinięciu (implicite), czego wyraźnie lub niewyraźnie (implicite) domaga się trzymać Stolica Apostolska mocą swojej powagi (cf. artt. Papież, Nieomylność, Piotr ś., Stolica Apostolska). Obok Stolicy Apost., jako głównego organu i przewodnika tradycji, z Bożego zrządzenia są jeszcze w potoku podania pewne osobistemi darami i działalnością górujące drugorzędne główne przewodniki i kanały tego podania. Te drugorzędne główne organy, jakkolwiek nie urzędowo, jednakże moralnie i faktycznie są przedstawicielami tradycji, a ich zgodne świadectwo jest zupełnie dostatecznym jej wyrazem. Temi nadzwyczajnemi pomocniczemi organami ciała nauczającego są *Ojcowie* (ob.) i *Nauczyciele* per excellentiam, którzy, jakkolwiek tylko pośredniczemi są organami tradycji, w pośrodku ciała nauczycielskiego i jego zwykłych organów pomocniczych o tyle centralne zajmują stanowisko, że w skutek darów natury i łaski, jakiemi byli opatrzeni, mogli 1) jaśniej i szerzej widzieć treść objawienia i przechowującego je podania w jego współczesnym i poprzednim stanie, 2) światło swoje słowem i pismem daleko roznieść, i dla tego 3) wywierać wpływ swój na wiarę i naukę w najdalszych kołach. Dla tego też, co owe organa powszechnie i stale uczyły, to było albo faktycznie w ich czasie nauczane wyraźnie przez całe ciało nauczające, albo też ze względu na bogatwo ich poznania, i ich opatrznościowe posłannictwo, i wpływ ich w Kościele, i uznanie, jakie znajdowali wśród ciała nauczającego—jest prawdziwym wyrazem tej nauki, której, choć jeszcze nierozwiniętej (implicite), ciało nauczające się trzymało a której znaczenie w części właśnie dopiero przez te uprzywilejowane organa osłonięte, stało się udziałem powszechnej świadomości. Nauka więc tych organów przedstawia podanie kościelne nie tylko o tyle, że jest jego wiarogodnem historycznem świadectwem i odbiciem w danej chwili życia kościelnego, ale nadto jeszcze i dla tego, że przedstawia prawdziwe i doskonałe jej rozumienie, a jego ci przekaziciele są jakby

oświeconemi przez Ducha ś. oczami, przez które cały Kościół może dobrze rozpatrywać i wyrozumiewać ten święty depozyt, jaki mu został powierzony i jakiego strzeże.—Siła i znaczenie tych organów tradycji polega na ich powszechnej zgodności, ponieważ właśnie tym sposobem poznaje się, że wszyscy mówią w duchu jednym, a przeto z Ducha ś. W zgodności tej przedstawiają oni, a mianowicie święci pomiędzy nimi, rzeczywiste świadectwo Ducha ś. Żeby jednak zgodność ta takie miała znaczenie, iżby przedstawiała *sensum Spiritus s.* i *sensum ecclesiae*, powinna zachodzić nie tylko pomiędzy organami współczesnemi, ale pomiędzy organami różnych epok dłuższego czasu, gdyż tym tylko sposobem liczba ich poważnie się pomnaża i nauka ich tem niewątpliwiej jest wypływem podania stałego, nie zaś wywołaną tylko okolicznościami czasowemi (ob. jeszcze o powadze Ojców w tym względzie tej Enc. XVII, 193). W pierwszych wiekach, gdzie w ogóle całe nauczycielstwo wykonywali wyłącznie biskupi, ci nadzwyczajni przedstawiciele tradycji należeli też zazwyczaj do ciała nauczającego, a zatem, łącząc w sobie te dwa stanowiska odnośnie do tradycji, przedstawiają w szczególny sposób jako górujący członkowie episkopatu naukę ciała nauczającego, a przytem naukę Kościołów, których byli głowami. Że zaś wówczas biskupi, jako autentyczni świadkowie i nauczyciele wiary u swoich wiernych i ich potomstwa, nosili nazwę *ojców*, przeto tych wybitnych pomiędzy nimi przedstawicieli podania poczytywano za *Ojców* w wyższem i szczególnie wyróżniającem się znaczeniu, jako w ogóle *Ojców Kościoła*, przez co oznaczało się ich stanowisko nie tylko do Kościoła im współczesnego, ale do Kościoła całego i wszystkich późniejszych wieków. W takim stosunku jak synowie do ojców, występują *nauczyciele* kościelni czyli *teologowie* do Ojców Kościoła. Już nie wyłącznie ani nawét przeważnie biskupi, lecz po większej części kapłani i zakonnicy pośrednio tylko przedstawiają oni naukę ciała nauczającego, a bezpośrednio rozumienie szkół katolickich i wiernych (*sensus scholarum catholicarum*). I tu bywali mężowie święci i darami Ducha ś. opatrzeni, ale naprzód występuje tu człowiecza uczoność i pilność, i dla tego przedstawiają oni nie tak, jak Ojcowie śś., myśl Ducha ś., lecz tylko myśl Kościoła w jej ludzkiem rozwinięciu. Wszakże stanowisko ich, odnośnie do tradycji, niemałego jest znaczenia. Ich rzeczą jest ściślejsze ujęcie i rozjaśnianie treści depozytu świętego, a tym sposobem uzupełnianie pracy Ojców świętych. W tej myśli zestawia sobór wieneński Ojców Kościoła i doktorów kościelnych jako przedstawicieli podania i podstawę do kościelnych decyzji. „Nos igitur ad *S. Patrum* et *doctorum* communem sententiam Apostolicae considerationis aciem convertentes, declaramus"... (in Clement. un. de Summa Trinit.) Janseniści i ich w opozycji pko Kościołowi następcy z jednej strony wynoszą zbytecznie powagę Ojców i teologów, odnośnie do zwyczajnego autentycznego nauczycielstwa, gdy poczytują ich już to za pisarzy formalnie natchnionych przez Ducha ś. (jak janseniści ś. Augustyna), już znowu jako „naukowych i dla tego czysto przedmiotowych i bezprzesądnych przedstawicieli tradycji," gdy właśnie najuroczystsze i najwyraźniejsze orzeczenia publicznej powagi kościelnej i życia kościelnego są dla nich „tendencyjnemi i niekrytycznemi," i jako takie nie zasługującemi na przyjęcie. Z drugiej znowu strony wynoszą nadmiernie znaczenie jednych Ojców pko innym, nieraz nawet jednego pko wielom, i znowu teologów

pko ojcom, a nawet niekiedy nowych i najnowszych pko dawniejszym, pod którymi właśnie oni sami mają się rozumieć, dla tego mianowicie, że nie idą z prądem jakoby skażonej urzędowej tradycji kościelnej, lecz zaliczają się do przedstawicieli nowożytnej nauki i kultury. A jeżeli jeszcze akceptują dawniejszych teologów, to tylko takich jak Occam, d'Ailly, Launoi, Febronius, którzy nie mają uznania w Kościele, a podług reguły ś. Wincentego Lerineńskiego nie są *„doctores probabiles"* i *„probati."*—**6.** Podanie z natury swojej jest ustne w takiem znaczeniu, jak i nauczycielstwo kościelne nazywa się ustnem, to jest, polega formalnie na ciągłem, wyraźnem lub niewyłuszczonem jeszcze, teoretycznem i praktycznem świadectwie świadków autentycznych, a nie zaś na pewnej liczbie pism lub pomników, z wcześniejszej na późniejszą epokę Kościoła przeszłych. Takie pisma i pomniki nie są istotnie i bezwarunkowo koniecznemi, aby naukę czasów poprzednich przekazać czasom następnym, co już faktycznie tem się stwierdza, że składanie podania ustnego w piśmie odbywało się zwolna, urywkowo i bez stałego planu, zależnie od najprzeróżniejszych okoliczności dziejowych. Składanie to jednak ustnego podania w piśmie, wypływające z żywotnej działalności Kościoła, jest nie tylko bardzo pożytecznym ale nawet względnie i moralnie koniecznym środkiem pomocniczym, a to ze względu na ludzkie warunki i przeto przygody, jakimby w swoim z wieku w wiek przechodzie to ustne podanie ulegać mogło. Przez takie bowiem spisywanie ustnego podania łatwiej i pełniej nauka czasów poprzednich mogła się zachować, a zaszłe jakieś w późniejszym czasie luki żywego podania łatwiej uzupełniać się mogły zestawieniem ze spisaną dawniejszej epoki tradycją. Przyczem zauważyć należy, że Duch ś. czuwający w Kościele nad żywem podaniem, czuwa także nad temi jego pomnikami o tyle, że te, razem wzięte przedstawiają obraz dawniejszego podania, choćby nie równoważny, to dla późniejszych potrzeb dostatecznie wystarczający, a w żadnym razie nie fałszywy. Takie dokumenta, jeżeli autentycznie wyrażają dawniejsze podanie, stanowią odnośnie do zawartej w nich nauki p o d a n i e p i s a n e, które przedmiotowo taką samą ma siłę świadectwa, jak późniejsze podanie żywe. Takie podanie pisane, podobnie jak Pismo ś., stanowi, obok podania żywego, przedmiotowe źródło wiary, ale podobnie też, jak Pismo ś., nie jest ono materjalnie źródłem pełnem ani formalnie zupełną regułą wiary. Podobnie jak Pismo ś., tradycja ta pisana nie może zastąpić żywego ustnego podania kościelnego, lecz równie, jak Pismo ś., jako depozyt i środek wykazania wiary, powierzona jest głosicielom i stróżom podania żywego, którzy jej strzegą i objaśniają. I dla tego nie może być nigdy sprzeczności pomiędzy podaniem żywem a pisanem; gdzie zaś taka sprzeczność bywa wytykaną, tam jest zawsze pozorną tylko, polegającą albo na błędnem zrozumieniu dokumentu, albo też wynikającą ztąd, że dokument jest kościelnie nieautentyczny lub historycznie fałszywy. Pisma i pomniki, zawierające podanie pisane, dają się podzielić na dwie główne klasy: 1-a klasa składa się z takich pomników, które wprost i formalnie zawierają tradycję pisaną i pochodzą od właściwych przedstawicieli i stróżów podania kościelnego. Takiemi dokumentami są: *wyrzeczenia soborów i papieży*; *autentyczne liturgiczne dokumenta* i *pomniki* (księgi liturgiczne, sakramentarze, ordines romani i t. p.); *pisma Ojców św.* i *uznanych* w Kościele *teologów*,

o ile zawierają stanowcze twierdzenia o przedmiotach podania. Wszystkie te dokumenta mają nie tylko wartość czysto historyczną czy naukową, ale mniej lub więcej uczestniczą w kościelnej i nadnaturalnej autentyczności żywego podania, którego są wypływem i wykładem. Do 2-ej klasy należą *pisma i pomniki*, które tylko *ubocznie i materjalnie odnoszą się do podania*, a zatem takie, których treść, niezależnie od kościelnego stanowiska ich autorów, faktycznie daje świadectwo historyczne o podaniu w jakimś czasie (tu się zaliczają wszystkie pomniki historyczne, albo męczeńskie, nadpisy katakumbowe, prace hagjograficzne i historyczne), albo też jaki przyczynek naukowy do wyjaśnienia podania, co może mieć miejsce nawet w pismach wątpliwych katolików, heretyków i pogan (tu się zaliczają wszystkie dogmatyczne, egzegetyczne i filozoficzne pisma ludzi uczonych w przedmiotach teologicznych, jak np. z rzędu poważniejszych Orygenesa, Tertulljana etc.).—**7**. Z tego, co wyżej o istocie podania powiedziano, jasno wypływa, iż najwyższe i stanowcze orzeczenie o prawdziwości i treści podania należy do kościelnego ciała nauczającego, a mianowicie, do następców apostolskich, biskupów, a przedewszystkiem do biskupa rzymskiego. Ostatnią rękojmią prawdy tego sądu jest Duch ś. (ob. artt. Nieomylność, Piotr, Papież). Ogólne reguły, służące do odróżnienia podań prawdziwych od fałszywych, są następne: 1) *co do podania dogmatycznego: a*) nauka wyznawana przez cały Kościół, jako nauka wiary, może być tylko prawdziwem podaniem; *b*) nauka wyznawana w Kościele po wszystkie czasy może być tylko prawdziwem podaniem; *c*) dyscyplina dogmatyczna, która tylko przez Boga mogła być ustanowioną a zachowywaną jest przez cały Kościół, pochodzi od Chrystusa Pana i od Apostołów; *d*) nauka, którą wszyscy Ojcowie i Nauczyciele kościelni, albo większa ich ilość, czy to na soborze, czy po za soborem, uznają za podanie boskie, potępiają przytem naukę przeciwną jako heretycką, może być tylko prawdziwem podaniem; *e*) prawdziwem też jest podanie Kościoła pojedyńczego, jeżeli to jest Kościół apostolski, a szczególniej rzymski, który w nieprzerwanej kolei swoich pasterzy sięga czasów apostolskich. 2) Co się tyczy *podania apostolskiego: a*) Należy uważać za apostolskiego pochodzenia praktykę, która, choć mogłaby być przez kościelne przełożeństwo wprowadzoną, jednakże niepodobna dowieść, aby była zaprowadzoną przez jaki sobór lub jakiego papieża, a jednak wszędzie od niepamiętnych czasów się napotyka. *b*) Orzeczenie Ojców, że jakaś praktyka jest apostolską, dostatecznie za jej apostolskiem pochodzeniem przemawia. 3) Co się tyczy *podania kościelnego*, to jest wówczas, gdy sama natura jakiej praktyki wskazuje jej późniejsze pochodzenie, lub gdy można naznaczyć czas jej zaprowadzenia, albo też gdy tylko w jakiejś części Kościoła powszechnego jest w użyciu. Reguły ś. Wincentego Leryneńskiego (Commonitorium c. 20), Bellarmina (De verbo Dei, l. IV), Canus'a (De locis theol., l. 3) i ś. Alfonsa Liguorego są w istocie swej tej samej treści. Cf. *Franzelin*, Tractatus de divina Traditione et Scriptura, Rom. 1870; *Tanner*, Ueber das kath. Traditions-u. protestantische Schriftprincip, Luzern 1862; *Natalis Alex.*, De tradit. non scriptis (Hist. eccl. in I saec.); *Isid. de Luz*, (trynitarz, teolog uniw. Koimbry), De sacris traditionibus; Parisiis 1666. *Hadr. et Petrus van Walenburch*, Tractatus generales de contr. fidei, Coloniae 1670, t. I; *Thom. Stapleton*,

Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica, Par. 1579; *Perrone*, de loc. p. 2, sect. 2, c. 5; *Scheeben*, Handb. der kath. Dogmatik, I, 144. *De Groot*, Summa apologetica de Eccl. Christi ad mentem D. Thomae Aq., Romae 1890, p. II, 242... *Hurter*, Compend. theol. dogm. Oeniponte 1891, I, 116... *J. A. Moehlera*, Symbolika, przekład polski ks. *M. Nowodworskiego*, Warsz. 1871, wyd. 1, str. 281. *N.*

Podarunki *u hebrajczyków*, jak w ogóle na Wschodzie, były w częstem użyciu. Przedmioty podarunków bywały rozliczne, jakoto pieniądze (2 Kr. 18, 11), broń, szaty (3 Król. 10, 25), naturalia (3 Król. 10, 25. Gen. 24, 53. 43, 11. 1 Kr. 9, 7. 2 Chron. 17, 11). Składano je, jako oznakę podległości (3 Król. 4, 21, 10, 25), czci (1 Kr. 9, 7. Gen. 43, 11), powitania przyjacielskiego (Est. 9, 19); eufemistycznie podarunkiem nazywano także daninę, składaną z musu obcym władzcom (Sęd. 3, 15. 17. 2 Kr. 8, 2. 4 Król. 17, 3. Ps. 45, 13. 72, 10). Królowie obdarzali swoich ulubieńców (2 Kr. 11, 8), przyjaciół i posłów (Est. 2, 18) częstokroć drogocennemi szatami (4 Król. 5, 22. Dan. 5, 16, 29), niekiedy w dni uroczyste rozdawali żywność ludowi (2 Kr. 6, 19). Wzajemnie się obdarzano przy zawieraniu przymierzy (3 Król. 15, 19. 4 Król. 16, 8). Wręczanie podarunków odbywało się z wielką ostentacją (Sęd. 3, 18. 4 Król. 8, 9). Sędziom nie wolno było przyjmować podarunków (Exod. 23, 8. Deut. 16, 19. 27, 25); przekroczenie tego przepisu sprowadzało klątwę, gdyż poczytywane było za ciężką winę (1 Kor. 8, 3...); gromili je też ciągle prorocy (Amos 5, 12, i inni).— Cf. *Winer*, Bibl. Realwörterbuch s. v.

Podarunki duchownych dla papieża. Nazwą „zwyczajowych podarunków" (*consuetudines*) oznaczano, w dawniejszych czasach, dary pieniężne, składane przez arcybiskupów, biskupów i innych prałatów, przy otrzymywaniu przez nich urzędów kościelnych, pierwotnie dla konsekratorów za ich trudy osobiste, a później dla Stolicy rzymskiej, odkąd konfirmacja i konsekracja biskupów stała się rezerwatem papieskim. Odtąd też dary owe znane są pod nazwą annat (ob.). Do takich podarunków należy zwłaszcza opłata paljuszowa, którą składają Stolicy Apost. arcybiskupi (a wyjątkowo niekiedy biskupi) za otrzymywany paljusz (ob.), odpowiednio do dochodów arcybiskupstwa.

Podatki *u hebrajczyków* były częścią religijne, częścią cywilne, społeczne. 1. Podatki religijne polegały częścią na opłacaniu dziesięcin i pierwocin trzód i ziemi, na rzecz kapłanów i lewitów (ob.), częścią na składaniu co rok pół sykla od każdego izraelity, mającego dwadzieścia lat skończonych wieku, na utrzymanie świątyni (Ex. 30, 12. 13). Wprawdzie Pentateuch nie mówi wyraźnie, że podatek ów musiał być składany corocznie, i o jego pobieraniu podczas wędrówki przez pustynię raz tylko wspomina (Ex. 38, 25). Że wszakże przepis ten odnosił się do podatku, który miał być corocznie opłacany, okazuje się to z 2 Par. 24, 6, gdzie król Joas żąda podatku na świątynię, wprost powołując się na zakon Mojżeszowy. Po wygnaniu zaś Nehemjasz domagał się tylko trzeciej części sykla, jako podatku na świątynię, co niektórzy poczytują za przechodnie, nakazane okolicznościami, podwyższenie podatku na świątynię. Inni zaś widzą w tem zmniejszenie podatku. Ci ostatni zdają się mieć za sobą literę tekstu, gdyż tekst nic nie mówi o dodaniu trzeciej części do połowy sykla, za czem tamci

obstawać muszą. Zdaje się wszakże, iż tu trzeba rozumieć podwyższenie podatku, gdyż nie podobna przypuszczać, aby Nehemjasz samowolnie zmniejszał podatek Mojżeszowy, a ówczesne okoliczności raczej nie sprzyjały, a niżeli sprzyjały takiej innowacji. Tekst nie dotyka tego, co ustaliło się mocą zakonu i tradycji, i co samo przez się było wiadomem, ale tylko wspomina o tem, co, ze względu na czasową potrzebę, czyniono po nad przepisy zakonu.— 2. Podatków cywilnych, społecznych, nie napotyka się u hebrajczyków przed zaprowadzeniem królestwa. Dopiero królom składano daniny w naturze (1 Kr. 8, 15. 17. 4 Kr. 3, 4), dary dobrowolne (1 Kr. 10, 27; 16, 20. 3 Kr. 10, 25. 2 Par. 17, 5), w nadzwyczajnych wypadkach pogłówne (4 Kr. 15, 20; 23, 35), a także cła (3 Król. 10, 15) i regalja (Amos 7, 17), i odbywano robocizny (Kr. 8, 12. 16), obok których, oczywiście, uiszczano podatki kościelne. Podczas wygnania, ci, którzy pozostali w kraju, musieli płacić królowi babilońskiemu, pewną, bliżej wszakże nieoznaczoną, daninę (φόρον ὡρισμένον, Jos. Antt. 10, 9, 1). Po czasach wygnania nałożono na tych, którzy wrócili, różne podatki na rzecz dworu perskiego, podatki, których nazwy nie są już dla nas zrozumiałe, a które Wulgata oznacza ogólnemi nazwami: *tributum, vectigal et reditus* (1 Esdr. 4, 13. 20; 7, 24). Przy poborze tych podatków urzędnicy dopuszczali się wielorakiego ucisku (2 Esdr. 5, 15). Później, gdy Palestyna przeszła pod panowanie królów egipskich i syryjskich, ci także żądali znacznych podatków od żydów. Roczna cena dzierżawna owych podatków wynosiła, na przykład, za Ptolemeusza Ewergetesa 16 talentów srebra, ale summę tę zapewne znacznie przewyższał rzeczywisty podatek, gdyż głównie i drugorzędni dzierżawcy poszukiwali przy tem zysków dla siebie (Jos. Antt. 12, 4, 5). Królom syryjskim musiano składać pogłówne, cła, podatek od soli, trzecią część sprzętu zboża, połowę owoców z drzew i t. d. (1 Mach. 10, 29; 11, 35; 13, 39; *Jos.*, Antt. 12, 3, 3; 13, 8, 3), a daniny te często wypuszczano w dzierżawę (1 Mach. 11, 28; 13, 15). Odkąd zrzucono jarzmo syryjskie, podatki, opłacane książętom krajowym, składały się głównie z podatku z gruntów i od zarobkowania (*Jos.*, Antt., 15, 9, 1; 10, 4; 17, 2, 1; 8, 4), z ceł (ib. 14, 10, 6. 22), z akcyzy (ib. 17, 8, 4) i częstokroć z podatków na wojnę (ib. 14, 11, 12). Podatki te utrzymywały się w większej części, gdy Judea dostała się w moc rzymian, tylko że musiano je teraz składać na rzecz tych ostatnich (Mat. 22, 17. *Jos.*, Antt. 18, 1; 4, 3), niektóre w powiększonych rozmiarach; na przykład, pogłówne miało być bardzo uciążliwe. Ucisk ten trzeba przypisać do pewnego stopnia poborcom celnym i podatkowym, którzy, dzierżawiąc pobór podatków, wzbogacali się uciemiężeniem ludności. (*Welte*).

Podatki *kościelne*, to jest, podatki składane na rzecz Kościoła. Kościół, jako zewnętrzna widzialna społeczność, potrzebuje środków materjalnych do opędzania wydatków na kult, na utrzymanie sług swoich, na praktykowanie miłości chrześcijańskiej; członkowie Kościoła zaś są obowiązani przykładać się do spełnienia zadania Kościoła, a więc dostarczać mu niezbędnych zasobów materjalnych. Obowiązek ten już w ogóle wypływa z samego prawa natury (*Thom. Aq.*, 2, 2. q. 87. a. 1; a. 4 ad 3). Kto odnosi korzyść ze społeczności kościelnej, ten powinien przykładać się do ponoszenia jej ciężarów, a przedewszystkiem powin-

ność ta stosuje się względem duchownych, którzy dochody swoje pobierają z kościoła. W początkach dobrowolnie składano podatki na kościół (*oblationes primitiae*, a już za czasów Tertulljana także ofiary pieniężne); później wszakże musiano je określić przepisami prawa, gdy osłabła gorliwość w składaniu ofiar dobrowolnych i gdy w miarę rozszerzania się Kościoła, wzrastały jego potrzeby. Podatki kościelne są to albo podatki zwyczajne, stałe, perjodycznie wracające, albo nadzwyczajne, które tylko w razie potrzeby bywają składane. Służą one: 1. do opędzania kosztów kultu i do utrzymania duchowieństwa, 2. są wyrazem pewnych stosunków zależności, i 3. wdzięczności za pewne dobrodziejstwa i trudy rządu kościelnego. Tu zaliczają się: *A.* Podatki dla papieża. Tak zwane Patrimonium Kościoła rzymskiego nie było w stanie podołać wydatkom, jakie pociągały za sobą rządy Kościoła powszechnego, zwłaszcza że przy ciągłem szerzeniu się Kościoła i wzroście jego wpływu nawet na świeckie stosunki publiczne, wzmagały się ciągle jego potrzeby materjalne. Ztąd powstały z biegiem czasu następujące podatki: I. *Annaty* (ob.), do których należą według terminologji, przyjętej w kancelarjach rzymskich: annaty w ścisłem znaczeniu tego wyrazu, dalej servitia communia, servitia minuta i quindennia. 1. Annaty lub półannaty opłacają się od beneficjów, które rozdaje papież, a które nie są ani biskupstwami, ani opactwami konsystorjalnemi; wynoszą one połowę wartości dochodów pierwszego roku. Zowią się także annata Bonifaciana, gdyż prawdopodobnie wprowadzone zostały przez Bonifacego IX. 2. Servitia communia z biskupstw i opactw konsystorskich wynoszą dochód pierwszego roku, po większej części obliczany według dawnej umiarkowanej taksy, i idą w połowie na rzecz papieża a w połowie na rzecz kardynałów rezydujących w Rzymie. 3. Servitia minuta, opłaty kancelaryjne, wynoszą teraz $3\frac{1}{2}$ procentów od servitia communia, i rozdzielają się w pięciu częściach między niższy personel Kurji. W nowszych czasach, w skutek nowej organizacji biskupstw na mocy różnych konkordatów, zniesiono dawne taksy i zaprowadzono mniejsze, które zawierają w sobie servitia communia i minuta. Lecz i te skromne opłaty bywają często zmniejszane via gratiae. 4. Surogatem annat są quindennia od beneficjów, połączonych z korporacjami duchownemi. Quindennia wnoszono co lat piętnaście. Ustanowione przez Pawła II (1469), wyszły one zupełnie z użycia, a w Niemczech nigdy się nie utrwaliły. — Stała opłata annat (servitia communia et minuta) rozwinęła się z darów, jakie od najdawniejszych czasów biskupi i duchowni przy swem wyświęceniu składali, pierwsi jako inthronistica, drudzy jako emphanistica czyli insinuativa (Nov. 123, c. 3 i 16), które praktykowały się także w kościele rzymskim pod nazwą oblatio czyli benedictio (c. 4. C. I. q. 2). Według układu Konstancjeńskiego (w konkordatach, które Marcin V zawarł na lat pięć z narodami francuzkim i niemieckim), z biskupstw i opactw miały być opłacane płody pierwszego roku, w dwóch półrocznych ratach, jako servitia, od prebend zaś, nadawanych przez papieża, — medii fructus (półannaty); beneficja, których dochód, według taksy kamery rzymskiej, nie dochodzi do 24 florenów złotych, miały być wolne od opłaty, co supponowano o wszystkich prebendach tego rodzaju w Niemczech, Belgji, Francji, Hiszpanji. Właściwe annaty opłacają się tylko przy faktycznem nadaniu; prawa zaś papieży Honorjusza III, Bonifacego VIII,

Klemensa V i Jana XXII (c. 22. X. de V. S. 5, 40; c. 10 de rescript. in VI-to 1, 3; c. 9 de off. jud. ord. in VI-to 1, 16; c. 2 de elect. in Extr. Joh. XXII, 1) odnoszą się do dochodów biskupstw wakujących (fructus tempore vacationis obvenientes), a więc do jus deportus (ob.), które również jak prawo spoljów (ob.) zastrzegali także dla siebie papieże (c. 11 de praebend. 3, 2 in Extrav. comm.). II). Grosz Piotrowy (denarius S. Petri), który w początkach opłacały tylko Kościoły angielski, duński, szwedzki i norweski, wynosił po groszu srebrnym od każdego domu, którego posiadacz miał rocznego dochodu nie mniej jak trzydzieści takich groszy. Zbierali go biskupi. Wątpliwą jest rzeczą, iżby początek groszowi Piotrowemu dał Ina, król Wessexu († 728). Offa, król Mercji († 796), ślubował za siebie i swoich następców ś. Piotrowi roczną daninę 300 marek. Kanut W., po zawojowaniu Anglji, rozciągnął opłatę grosza Piotrowego, zwanego także groszem rzymskim (Romfeoh), czynszem rzymskim (Romescot) i jałmużną królewską, na pozostałe swoje dzierżawy. Opłata owa, o której wspominają Aleksander III (c. 12. X. de cens. 3, 39) i Innocenty III (c. 15. X. de praescript. 2, 26), utrzymywała się aż do czasów Henryka VIII. Składany obecnie grosz Piotrowy czyli świętopietrze, jest dobrowolnym darem miłości dla Ojca świętego. III. Oddzielną kategorję stanowią daniny feodalne (census), niegdyś wnoszone przez państwo, pozostające w lennej zależności od Kościoła rzymskiego, i opłaty, składane na znak szczególnego oddania się i czci, albo za udzielenie szczególnej opieki papieskiej; opłaty takie ponosili książęta, jak również klasztory i fundacje, które oddały się pod bezpośrednią jurysdykcję Kościoła rzymskiego, albo uzyskały od niego egzempcje i przywileje (c. 8. X. de privileg. 5, 33). Istniała także opłata za odnawianie odwołalnych prowizji (c. 54. X. de elect. 1, 6). IV. W nadzwyczajnych wypadkach papieże znajdowali się w konieczności nakładania podatku lub dziesięciny na cały dochód kościelny (exactiones), jak na przykład, na popieranie wypraw Krzyżowych, co miało miejsce najpierw we Francji 1188 (decimae Saladinae), na zakładanie szkół i fundowanie katedr nauczycielskich (Clem. c. 1 de magistr. 5, 1; c. 6. § 1. X. de cens. 3, 39; Trid. sess. V, c. 1, i sess. XXIII. c. 18 de ref.). Niekiedy czasowo żądano dochodu jednorocznego, w jednym lub w kilku krajach, od wakujących beneficjów; na przykład, Klemens V (1305) zażądał w dwóch latach takiej ofiary od beneficjów angielskich, Jan XXII (1319) toż samo uczynił w trzech latach następnych (c. 11 de praebend. 3, 2 in Extr. comm.). V. Opłata palljuszowa, dawniej obliczana od dochodu arcybiskupstwa, teraz zwykle wynosi pięć procentów taksy kameralnej; jestto dar honorowy za udzielenie palljusza (ob.). VI. Taksy za dyspensy przeznaczane są częścią na jałmużny i kościelne fundacje za granicą, częścią idą na urzędników papieskich (c. un. Extr. Joh. XXII. de sent. excomm. 13). Są to częścią tak zwane compositiones, wymagane przy dyspensach in foro externo i używane na rzecz zakładów duchownych, częścią zwykłe opłaty kancelaryjne na wydatki przy sporządzaniu i dostarczaniu odnośnych papierów.—Dziś istnieją jeszcze tylko servitia communia i minuta (opłaty kancelaryjne), częściowo także półannaty od niższych beneficjów, jakie papież nadaje a które wynoszą około 24 florenów złotych, nakoniec opłata palljuszowa i taksy

od dyspens.—**B.** Podatki na rzecz biskupa, mocą lex dioecesana. Tu należą: I. Cathedraticum, a także synodaticum, gdyż pospolicie składano go na synodzie djecezalnym, jako honor cathedrae; byłto roczny podatek kościołów w djecezji dla kościoła katedralnego in signum subjectionis. Podatek ten najpierw zaprowadziły synody w Hiszpanji (Conc. Brac. an. 572 c. 2 in c. 1. C. X. q. 3: duos solidos ne excedat); później zaprowadzono go i gdzieindziej, i składano zwykle w pieniądzach, niekiedy w naturze (cf. c. 20. X. de cens. 3, 39 i c. 16. X. de off. jud. ord. 1, 31). W Niemczech dostawał się on po większej części archidjakonom, a tylko w roku przestępnym (exitus episcopi) biskupowi. Teraz przechowuje się tylko w niektórych krajach. II. Subsidium charitativum, właściwie zapomoga miłości, pierwotnie był dobrowolnym darem na potrzeby nadzwyczajne od wszystkich osób duchownych w djecezji, posiadających beneficja z dochodem po nad congrua (c. 6. X. de cens. 3, 39; c. 1 de poenit. 5, 10 in VI-to). Benedykt XII ustanowił (1316) maximum tego podatku (c. un. de cens. 3, 10 in VI-to). Podatek ten pobiera się jeszcze gdzieniegdzie jako stały, np. w djecezji würzburskiej. III. Procuratio canonica (także stipendium, circuitio, comestio, albergaria, circada, circatura, mansionaticum, fodrum), to jest niezbędne utrzymanie biskupa, jakiego dostarczać winny wizytowane przezeń kościoły. Już o nim wspominają synody szóstego wieku (c. 6. 8. C. X. q. 3; c. 6. 23. X. de cens. III, 39). Jeżeli w ciągu dnia wizytacja biskupia obejmuje kilka kościołów, koszta jej dzielą się między te kościoły. Jeżeli biskup kilka razy wizytuje ten sam kościół w jednym roku, to dostarcza się jedna tylko procuratio. Zamiast posług w naturze (c. 1. § 5. c. 2 de cens. 3, 20 in VI-to) dozwolony jest także ekwiwalent w pieniądzach (c. 3 de cens. in VI-to), a Benedykt XII (1338) oznaczył stałą taksę dla różnych krajów (c. un. de cens. in Extr. comm.). Notorycznie ubogich kościołów podatek ten nie obowiązuje. Lokalne uwolnienia uznał sobór Trydencki (sess. XXIV. c. 3 de ref.). IV. Seminaristicum (alumnaticum i taxa conciliaris) na zakładanie i utrzymywanie seminarjów biskupich (Trid. sess. XXIII. c. 18 de ref.). Biskup może nakładać ten podatek, ale za współudziałem przynajmniej dwóch członków kapituły i dwóch innych duchownych z miasta. Nie istnieją już: V. Quarta decimarum, zwykle czwarta część dochodów każdego kościoła, należącego do djecezji, później zwłaszcza dziesięciny (c. 23. 25-30. C. XII, q. 2); i VI. Quarta legatorum, jużto czwarta, już trzecia część wszelkich przekazów testamentowych, legowanych jakiemuś kościołowi djecezalnemu bez oznaczenia celu specjalnego (c. 16. X. de off. jud. ord. 1, 31; c. 14. 15. X de testam. 3, 26). VII. Quarta mortuariorum. Z mienia pozostałego po duchownym, które, o ile zebrane było z dochodów kościelnych, przechodziło na kościół, oddawano $^1/_4$ albo $^1/_5$ biskupowi jako portionem canonicam czyli quartam funeralem. Ta quarta funeralis utrzymuje się jeszcze w niektórych miejscowościach i wynosi zwykle drobną cząstkę mienia. Portio canonica czyli quarta funeralis nazywała się także czwarta, niekiedy trzecia część albo połowa tego, co z okazji pogrzebu dokonanego w innym kościele, przypadło temu kościołowi, a co winno było pozostać przy kościele parafjalnym (c. 1-4. 8. 9. X. de sepult. 3, 28; cf. Trid. sess. XXV. c. 13 de ref.). Quarta mortuariarum oznacza,

w terminologji corpus jur. can., to samo, co quarta legatorum. Właściwie mortuarium jestto najlepsza cząstka mienia, jaką parafjanie składali niekiedy na rzecz kościołów parafjalnych, a którą wnoszono także z pozostałości po duchownych. Powinność ta wypływała ze zwyczajów i poglądów feodalnych, że klijenci i podwładni winni są panom swoim najlepszą część mienia. Mortuarium spotyka się także w znaczeniu testamentu na rzecz kościoła (c. 14. X. de testam. 3, 26). Vigesimus nummus byłto podatek, niekiedy przepisywany przez wyższą władzę kościelną za potwierdzanie testamentów, albo też byłato dwudziesta część majątku ruchomego, nie rozdanego w testamencie. VIII. Prawie wszędzie zniesiony został nadzwyczajny i przechodni podatek, składany w rozmiarze płodów pierwszego roku (annalia, annatae, jus deportuum i prawo spoljów). Wielu fundatorów pobierało dochody pierwszego roku z kanonji, przeznaczane na fabrykę kościelną (ob. art. Annus carentiae). Tu i owdzie istnieje jeszcze w drobnych rozmiarach jus deportuum (primi fructus). Wyszły także z użycia tak zwane absencyjne i stołowe opłaty, jakie duchowni, posiadający jednocześnie kilka beneficjów, składali biskupowi, albo jakie wikarjusze parafjalni parafji inkorporowanych wypłacali kościołom katedralnym i kollegjatom lub klasztorom (cf. *Jäger*, Ueber Absenz-und Tafelgelder, Ingolstadt, 1828). Wyszły także z użycia kommendowe czyli komisyjne opłaty, będące wyrazem wdzięczności za udzielane od czasu do czasu lub corocznie potwierdzenie w używaniu prebendy, nadanej nie w drodze zwykłej i stale (in titulum), ale tylko in commendam, to jest, tymczasowo i odwołalnie (c. 54. X. de elect. 1, 6). IX. Zgodnie ze zwyczajem i ustaloną praktyką pobierają się opłaty konsystorskie i kancelaryjne za sporządzanie dyspens i innych dokumentów i dymissorjów (Trid. sess. XXI. c. 1 de ref.). — **C.** Podatki na rzecz proboszcza i innych duchownych. Tu zaliczają się oblacje, pierwociny, jura stolae, dziesięciny i stypendja mszalne, o których pod właściwemi artykułami tej Encykl. jest mowa. *S.*

Podatki w dawnem prawie polskiem zwano tributum, contributio, census, vestigal, gabella, exactio, collectae, datio; pobór, dań, płat, oraz innemi wyrazami, szczególne ich rodzaje oznaczającemi. I. Historja. Według niektórych dziejopisów, duchowni, od samych początków chrześcjaństwa w Polsce, wolni byli od podatków. Tak utrzymuje Kromer, mówiący: ecclesiasticus ordo, una cum bonis et hominibus suis, iam inde ab initio susceptae religionis christianae, non modo militiae perpetuam vacationem, sed tributorum etiam publicorum immunitatem habet in Polonia (*De situ Polon.* ed. Colon. 1578, str. 185). Na innem znowu miejscu przyznaje on Bolesławowi W. ogólne uwolnienie od ciężarów publicznych, w słowach: hominibus ecclesiasticis omnium onerum, laborum et pensionum, regi et reipublicae praestandarum, immunitatem sempiterno iure concessit (*De reb. Pol.* ed. Basil. 1555, str. 65). Władysław Herman 1086 r. miał przywileje te zatwierdzić i pomnożyć dwoma dyplomami, z których drugi mówi: igitur cupiens gravamina ecclesiasticarum personarum hactenus inolita relaxare, extunc Ecclesiae Dei liberaliter et liberator confero canonicam libertatem, liberans eam ab omnibus gravaminibus ex exactionibus indebitis. Ale obadwa dokumenty te są nieautentyczne. Za Kromerem idzie Smogolecki, w podobny sposób się wyrażając: „pospołu z przyjęciem wiary chrześcjańskiej przyjęliśmy prawa

i porządki Kościoła chrześc., przyjęliśmy immunitates ecclesiasticas od wszelkiej powinności, tam in realibus, quam in personalibus sługom tej wiary, do którejśmy przystępowali, od Kościoła Bożego nadane i onym służące" (*O exorbitancjach*, Kalisz 1619, str. 111). Zdanie to jednak widocznie wzięte jest ze spółczesnych autorom owym czasów i posunięte do epoki zaprowadzenia chrześcjaństwa u nas. Mieczysław I, przyjmując z narodem chrzest św. nie mógł od razu zaprowadzić prawnego porządku, w Kościele naówczas istniejącego, tem bardziej, że za niego kapłani byli raczej misjonarzami, więcej pracą swego powołania, niż korzystaniem z praw jego zajęci. Sama też historja dowodzi, że osoby duchowne i ich dobra nie były pierwiastkowo wolne od podatków, a przynajmniej nie od wszystkich. Wspomina ona, że Bolesław Chrobry czynił na korzyść duchowieństwa znaczniejsze wyjątki, a, dzięki sprzyjającym okolicznościom, pomnażały się one następnie dość szybko, bądź w moc ogólnego prawa Kościoła i jego zasad, bądź przez troskliwość biskupów w pozyskiwaniu przywilejów. Nie posiadamy dowodów, żeby kapłani wraz z religją, której są ministrami, przynieśli wszystkie immunitates, stanowi ich przysługujące. Owszem, liczne przywileje, w różnych czasach przez książąt pojedyńczo kościołom nadawane, wskazują, że w Polsce (podobnie jak w całem chrześcjaństwie) wolność od podatków otrzymało duchowieństwo w moc łask szczególnych, i takową następnie prawem kanonicznem ugruntowało. Hojni nawet dobroczyńcy kościołów, jak Bolesław Chrobry, Władysław Odonicz (1235 r.) i inni, obdarowując fundacje własne i obce, nie udzielali im pełnych wolności od wszystkich ciężarów, jako widać z nadań pomieszczonych w kodeksach dyplomatycznych, które tu cytować byłoby zbytecznem. Niesłusznie czyni ten wniosek Kromer i Łubieński (*Opera posth.* str. 309). Książęta, dając przywileje duchownym, ustępowali im tylko części dochodów swoich, które wymieniają w dokumentach odnośnych. Jeśli przeto czytamy w przywileju o uwolnieniu wsi kościelnych od jakiegoś podatku lub ciężaru, nie bierzemy tego w znaczeniu, jakoby mieszkańcy wsi danej uwolnionymi zostali od ponoszenia opłaty lub obowiązku, lecz że takowe dalej spełniać mieli na korzyść osób uprzywilejowanych w dokumencie; wszystkie zaś inne podatki i ciężary, niewymienione w przywileju, pozostały nadal przy księciu. W tym duchu sejm z r. 1510 dał odpowiedź na pytanie: quomodo literae et inscriptiones interpretandae: Determinamus, innitendo veteri consuetudini dudum practicatae, quod quaecunque specificata in privilegio vel in inscriptione nominatim fuerint, illa eadem tenenda sunt; sed, ubi specialis mentio in privilegio vel in inscriptione de theloneo, de curru bellico, de exactione duorum grossorum... facta non est, iuri regio observatum est (*Vol. leg.* ed. 1859, t. I, 169). Widać nadto z dyplomów, że, gdy stare nadania posiadały przywileje, dobra nowo nabyte od tych wyłączone były: po zatraceniu zaś wiadomości, które z nich były uprzywilejowane, w początkach XIII w. od duchownych tegoż samego wymagano, co po właścicielach świeckich. Ztąd w tymże wieku ratione iurium ducalium spełniano jeszcze w całej Polsce z kościelnych posiadłości pewne obowiązki książętom, jako to: odbywano służbę wojenną w granicach kraju, a nawet za granicami prowincji książęcej, naprawiano zamki stare i budowano nowe. Z tego też zapewne powodu opieka zwierzchnicza nad posiadłościami kościelnemi w ręku książąt

spoczywała i za krzywdy w majątku kościoła sprawione, karę siedmdziesiąt do skarbu książęcego brano. Dopiero po upadku supremacyjnych dążeń Mieczysława Starego, w zamieszkach kraju, po nieszczęśliwym podziale Bolesława Krzywoustego (1139), dojrzewają chęci prywatnych osób i pojedyńczych stanów, przyczem i biskupi idą torem otwartej dla wszystkich wolności. Niekiedy śmielej, niekiedy ogledniej to czynią, wyjmując majątki kościelne z pod powinności publicznych, tak wojennych jak skarbowych, i z pod ulegania prawu świeckiemu. Śmiało szczególnie występują synody, na których prezydowali legaci, z Rzymu wysłani, nieznający praw i zwyczajów miejscowych. Ci prawo kanoniczne i rzymskie w całych ustępach stosowali do duchowieństwa pol., co widać zwłaszcza na synodzie w Wrocławiu 1267 r., pod kard. Gwidonem odbytym. Dowody tego stawia Romanowski (*Otia Cornicensia*, str. 113). Co prawda, już przedtem biskupi, pobudzeni podobnemi aspiracjami stanu rycerskiego, domagali się uwolnienia od podatków i ciężarów książęcych, i w znacznej części dopięli celu swego za Kazimierza II, na synodzie łęczyckim 1180 r. (*Bandtkie*, Hist. prawa pol., Warsz. 1850, str. 139). W tymże czasie nadania, przez monarchów i prywatne osoby czynione, były już albo bez ograniczenia, albo z zastrzeżeniami bardzo małego znaczenia. Tak Jan, arcbp gnieźnieński, i Klemens, brat jego, zakładając klasztor cystersów w Jędrzejowie, nadali mu miasto z siedmiu wsiami, i, za świadectwem Długosza (pod r. 1140), ad nihil aliud praefatum monasterium voluerunt esse obligatum, nisi ut in signum sancitae a se dotis, oppidani Andreiovienses sibi suaeque proximiori stirpi, mactatorum pecorum et pecudum corda, et de singulis halecum vasis, in oppido praefato vendendis, aliquot haleces repraesentarent. Quod quidem tam leve tributum cognatio fundatorum per abbatem andreioviensem redimi et aboleri consensit. Od XII w. pojawiają się nawet nadania cum omni iure ducali, przenoszące jakoby wszelkie prawa monarsze na obdarowanych: drobni książęta, potrzebując Kościoła, byli dla niego hojnymi. Taki przywilej r. 1178 dał Bolesław Laskonogi klasztorowi cystersów w Lubiążu, Władysław Odonicz 1232 bpom w Gnieźnie i Poznaniu, co do zazdrości i buntu szlachtę przywiodło. Dał toż samo i Konrad mazow. 1239 r. bpom płockim (*Kostrowski*, Clypeus cleri pol. str. 52). Pozyskali podobną łaskę bpi krakowscy 1258 i wrocławscy 1290 r. Wobec tylu przykładów za przemijające tylko usiłowania uważać należy postępowanie Konrada, ks. mazow., około r. 1242, który narówni z innymi i duchownych podatkami obciążał, oraz Mieczysława Starego i Władysława Łokietka, ponoszących za to wygnanie. Ten ostatni, odzyskawszy tron, utrzymywał i pomnażał podatki, co też czynił i syn jego, Kazimierz W., którego zatargi z tego powodu wynikłe z bpem krakowskim, Bodzantą, i wyklęcie, ogłoszone przez Marcina Baryczkę, wikar. katedry (z rozkazu króla za to utopionego), znane są z historji. Przybrany przez Kazimierza następca, Ludwik, król węgier., 1355, a potem 1374 nadał szlachcie swobody i przywileje, które pozbawiły skarb dochodów, a panującego władzy, przez co odnośnie do podatków wrócił stan rzeczy, jaki był przed Kazimierzem i Łokietkiem (*Bandtkie*, Jus polonic. Vars. 1831, str. 156, 184). Tenże król Ludwik zobowiązał duchowieństwo do płacenia 6 groszy i dawania po korcu żyta i owsa z każdego ornego łanu, jak podaje Długosz (pod r. 1378). Lecz biskupi

zapragnęli przywilejów równych szlachcie i wysłali poselstwo do Węgier, gdzie król po długiej naradzie porównał ich poddanych z poddanymi szlachty. Przywilejem tym, spisanym w Krakowie die festo S. Andreae Ap. 1381, kościoły i osoby duchowne, oraz ich kmiecie, wyjęci zostali ab omni datione, servitio, exactione, collectis, angariis, si quas vel quae, sive per consuetudinem, sive alio quoquam modo praedecessores reges Poloniae habuerunt; na znak jednak władzy swej naznaczył król, aby każdy kmieć dóbr duchow. dawał rocznie do skarbu państwa 2 grosze ówczesne, podobnie jak kmiecie dóbr szlacheckich. Włożył też obowiązki dawania subsidjum na wojnę za granicami państwa prowadzoną, na wesele synów i córek królewskich i t. p. Włościanie zaś dóbr zakonnych mieli płacić z łanu po 4 grosze, dawać po korcu żyta i owsa, oraz do najbliższego dworu królewskiego chodzić na robotę dwa razy do roku, to jest jeden dzień zimą i jeden latem. W środku XV w. powiększono wymagania z dóbr klasztornych, dopiero konstytucja r. 1511 porównała je ze szlacheckiemi w płaceniu poradlnego. Oprócz tego, zarówno z dóbr duchowieństwa świeckiego jako i zakonnego, dawano w czasie wyprawy wojennej za granicę pewną opłatę, zwaną contributio, subsidium, z warunkiem, że, gdyby wyprawa do skutku nie przyszła, a skarb pieniądze pobrał, wtedy na następną wojnę król kontrybucji wymagać już nie może. Ustawę tę przyjął arcbp gnieźnieński i na duchowieństwo rozciągnął, skłoniony przez bpów Mikołaja z Kórnika, poznań., i Zawiszę z Kurozwęk, krakow., za co nie minęła ich kara boża, mówi kronikarz archidjakon gnieźnieński (cf. *Otia Cornic.*, str. 135). Po otrzymaniu tylu i tak rozległych przywilejów, nic dziwnego, że wkrótce w powszechny weszło zwyczaj dążenie do uwalniania się od podatków i ciężarów publicznych. Tak czyniła szlachta, tak i duchowni. Synody prowincjonalne pod klątwą zabraniały nakładania podatków na dobra duchow., jak ten z r. 1326 (u *Helcla*, str. 399). Według statutu kr. Władysława Jagiełły z r. 1433), potwierdzonego przez syna jego Kazimierza 1458 r., krzywdziciel dóbr duch., rok cały bez pokuty w klątwie zostający, miał być przez starostę miejscowego karany sekwestrem dóbr do czasu zadosyćuczynienia kościołowi, w czem gdyby starosta obojętnym się okazał, wolno go biskupowi wykląć (*Bandtkie*, Jus pol., str. 246). R. 1505 król Aleksander w statut koronny wpisać polecił pismo Mikołaja Kotwicza de iure canonico, gdzie na samym początku jest rozporządzenie: ii, qui decimas, possessiones, tributa ac bona mobilia ad ecclesias personasque ecclesiasticas, ac eorum subditos spectantia, rapiunt, invadunt, exactionant, extorquent, vel quovis sumpto colore gravant, aut in bonis iisdem notorium damnum inferunt, post tres dies nisi satisfecerint, excommunicationis sententiam incurrunt ipso facto (*Vol. leg.* t. I, 144). W ten to sposób od r. 1139 do 1370 i dalej nieco, możnowładztwo szlachty i swobody stanu duchow. rozwijały się szybko wśród nader przyjaznych okoliczności. Odtąd jednak szlachta zapragnęła sama panować i rozpoczęła walkę z duchowieństwem, do której animuszu dodały jej wciskające się do Polski herezje husytyzmu i protestantyzmu. Powstają wolniejsze wyobrażenia, nadwątlające powagę religji i Kościoła. Jan Ostrorog zbija po swojemu skrupuły prałatów, odmawiających zasiłków z dóbr Kościoła na potrzeby kraju, i usprawiedliwia króla, gdy ten robi stacje w dobrach opatów, mówiąc, że takowe są dla pożytku powszechnego, a wiadomo

iż na to wolno i naczynia kościelne zabierać (*Monumentum*, w t. V Starodawne prawa pol. pomn., str. 121, n. 10-12). Jest i obrońca praw Kościoła, ks. Stan. Zaborowski, autor dzieła *Tractatus de natura iurium et bonorum regis* (Crac. 1507, przedruk w t. V Starod. pomn. pol.). Dowodzi on z kanonów i pisma ś., że dobra duchowne wolne być winny od podatków, jako nienależące do rzeczypospolitej. Są bowiem przeznaczone na cele duchowne, a co Kościołowi się daje, Bogu się ofiaruje na potrzeby kapłanów i ubogich. Co więc Bogu raz jest poświęcone, nie może przechodzić na użytek świecki, nawet w razie powszechnej potrzeby: inaczej w gorszych warunkach zostawaliby kapłani Boga prawdziwego, niż byli ofiarnicy Baala i Faraona, o których czytamy, że ich własność i ziemie od ciężarów wolne były (Gen. 47, 20-22 i 26; I Esdr. 7, 24). Laicy więc, dodaje, jako świeccy, posiadający używalność dóbr rzeczypospolitej świeckiej, do rządu i obrony której są postawieni, powinni też ponosić ciężary świeckiej rzeczyplitej; dobra zaś duchowne ponieważ są Boga własnością, służyć mają celom duchownym. Tak samo co do osób: żołnierze świeccy walczą w sprawach świata, duchowni w sprawach bożych; kapłani rodzą nas Bogu we chrzcie św. i wychowują Chrystusowi, sposobiąc do królestwa nieśmiertelnego: tych więc świeccy bronić powinni i starać się o dobro obojgu stanom wspólne, jako uczy apostoł (I Cor. 12, 12 sq.). Na zarzut zaś, że Kościół obowiązany do dzieł pobożności, a tem samem do obrony kraju: odpowiada zdaniem Panormitana, że lubo obrona kraju jest istotnie dziełem pobożności, to jednak wprost tyczy się ona władzy i osób świeckich. Gdy jednak nie starczą dobra świeckie, a niebezpieczeństwo blizkie i wielkie, papież pozwala na użycie dóbr duch., lub biskupi i kler, jeśli odnieść się do papieża nie można, nigdy zaś sami świeccy ludzie. Ponieważ w traktacie tym Zaborowski zachęca do wojny z Turcją, powiada więc dalej, że kler polski do nadzwyczajnej kontrybucji obowiązany, albowiem prawo natury i Boga wszystkich do obrony zniewala: inaczej z dobrami świeckiemi ucierpią i duchowne, oraz jeńcy, wdowy, sieroty i ubodzy, ten skarb pod Kościoła opieką zostający. Popiera to innemi jeszcze dowodami i kończy pięknym epilogiem dzieło swoje, dające pojęcie, że wówczas immunitates kleru opierano u nas na zasadach prawa kościelnego. W epoce tej duchowieństwo, jakkolwiek niezupełnie od podatków i ciężarów zwolnione, używało jednak w ogóle swobody od tychże. Prawa dawały mu jeszcze wolność od ciężarów publicznych, lecz, z przyczyny ustawicznych wojen, wymagano też ciągle składek czyli kontrybucji, na synodach djecezalnych odbieranych, dla których poprzednio dopełniano otaksowania dochodów kościelnych, zkąd powstały ciekawe libri retaxationum (cf. *Monum. histor. dioec. Wladisl.* n. XI). Następnie sejm 1558 r. w Piotrkowie odbyty, ważniejsze w przywilejach duchown. zaprowadził zmiany, uszczuplając kompentencję sądową i nakładając na kościoły niektóre obowiązki publiczne (cf. *Dzienniki walnych sejmów 1555 i 1558*, wyd. Lubomirskich, Krak. 1869). Legat papieski, kard. Commendoni, jak o odparcie innych żądań szlachty, tak i tego o podatkach, rozwinął gorliwe działanie (*Listy*, t. I, 115): jednak bez skutku, albowiem na sejmie 1564 r., pomimo oporu biskupów, wydany został uniwersał poborowy (*Vol. leg.* II, 38) treści następującej: wszyscy włościanie, nie wyłączając dóbr duch., płacić mają po 10 gr. z włóki osiadłej; z dzie-

sięciny księżom składanej również po 10 gr. z włóki, i wytrącą sobie tę opłatę ze snopowego, mesznego i sepu; zaś dziesięciny pieniężne mniejsze całe dadzą na pobór czyli podatek, nic ze swego nie przykładając; młyny królewskie, duchowne i świeckie od każdego koła po 24 gr. zapłacą. W roku następnym 1565 dalej postąpiono. Na domaganie się szlachty, król Zygmunt August zakazał starostom egzekwować dekreta pod klątwą wydane przez władzę duchowną, zniósł zatem statuta z r. 1433 i 1458 (*Vol. leg.* II, 52). Biskupi zaprotestowali wprawdzie, lecz starostowie, ze szlachty pochodzący, trzymali się dekretu sejmowego, lubo nieprawnie wydanego, jak dowodzi autor dziełka: *Objaśnienie praw i przywilejów Osobom y Dobrom Duchownym służących* (Warsz. 1712). Od wojen szwedzkich i potem, szczególnie w ostatnich latach rzeczyplitej, szlachta na zaopatrzenie potrzeb kraju nie znała już innego źródła nad dobra duchowne i same nawet sprzęty kościelne. Gorzko na to sobkostwo panów narzeka ks. Szym. Starowolski w piśmie kilka razy drukowanem: *Reformacya obyczajów polskich* (rozdz. 17). Wykazawszy tam, że u pogan nawet dobra kapłanów wolne były od ciężarów, dodaje: „A u nas w Polsce, co się prawdziwymi chrześcjanami być powiadamy, i bardzo mądrymi politykami być rozumiemy: daj księże pobór, daj czopowe z majętności twojej, daj połowicę dziesięciny osobno do poboru, daj kontrybucję, dajże jeszcze i stacją. A z szkatuły swojej własnej daj donatywę królowi na ekspedicją, podejmuj go z dworem, gdy przez twoję majętność jedzie; wyprawuj też z nim jaki poczet ludzi do obozu, daruj co na proch hetmanowi aby twoich wiosek ochraniał, uczęstuj rotmistrzów i towarzystwo, by nie szarpali, i daj im na podkowy które sto talarów. A jak ci odjadą z domu twojego, jednajże drugich, aby cię mijali, załóż poddane, daj do wozu żołnierzowi, i kiedy się wyprawuje na wojnę, podejmuj go z czeladzią i końmi w majętności twojej, i kiedy z wojny się powróci, nagradzaj mu straty jego i karm tak długo, aż mu zapłacą, i donatywę dawszy, odprawią, albo na nowy zaciąg służbę przypowiedzą. A szlachcic, który powinien ojczyzny bronić i na to trzyma majętność, siedzi sobie wolno, ani poboru daje (jeno ubodzy chłopkowie jego), ani czopowego, lubo piwo i gorzałkę na karczmę ustawnie daje, a drugi i w domu szynkuje. A o stacji nie wie, donatywy nie zna, kontrybucji nie czyni, żołnierzowi się nie okupuje, króla nie podejmuje: jednem słowem, gdy wszyscy inni giną, on sam nie wie ni o czem... Lubo my powiadamy, że to grzech dóbr kościelnych tykać i exakcje na nie gwałtem wkładać, przecię na sejmie artykuły i kontrybucje na nas knują, przecie żołnierza do nas posyłają, jakobyśmy to byli poganie niewierni i niepoczciwego jakiegoś rodu ludzie, żeśmy sługami bożymi zostali, dla tego nas weksować, drzeć i znieważać potrzeba, a nie tylko wioski, ale i same kościoły plondrować.“ Dalej to mówi: „U nas chrześcjan roku przeszłego żadnych podatków na wojnę jeszcze nie postąpiwszy, naprzód poczęli po sejmikach wołać, aby kielichy, krzyże i monstrancje z kościołów dawano do mennicy: i brano we Lwowie gwałtem; a swoich półmisków, flasz, talerzów, konwi, i wanien srebrnych ruszyć ani pomyśleli. A jabym rozumiał, że służba jednego pana więcejby ważyła niż srebro trzydziestu kościołów kanoniczych. A teraz między nami taki się luksus zawziął, że już i prosty szlachcic, choć nie ma żadnego urzędu ziemkiego na sobie, na srebrze w domu jada i w srebro szkapy swoje przy-

wybiera. A gdy na ojczyznę gwałt jaki następuje, rozumie większy być grzech, gdyby szkapę swego z rządziku obnażył, niż kiedyby kielich z kościoła, albo puszkę od Najśw. Sakramentu wziął.“ Klęski te i ciężary, o których mówi tu Starowolski, zdwoiły się jeszcze w XVIII w., gdy kraj na ustawiczne przechody wojsk własnych i obcych wystawiony, dostarczać im musiał kontrybucji w pieniądzach i furarzu w podatkach. Nic dziwnego, że duchowieństwo największy udział w nieszczęściach tych brało. Najbogatsze kapituły walczyły wtedy z nędzą, a biskupi, po 100 wsi mający, na własne utrzymanie zaciągali długi. Nastał rząd pruski, który mniej jeszcze oszczędzał kościoły, a liczba kontrybucji i podatków, jakie z początku na duchownych nakładał, dorównywała nie raz samym ich dochodom. Następnie obwieszczeniem z d. 24 kwiet. 1795 r. ogłoszono, że król i duchowieństwu katol. równie dowody swej dobrotliwości przy stanowieniu podatków udziela: albowiem od czystych tylko dochodów z beneficjów (po odtrąceniu wydatków na potrzeby kościoła) naznacza 50% z dóbr i gruntów, z innych zaś użytków 20%. Zgromadzenia i księży mających tylko 500 złp. rocznego dochodu zwolniono od wszelkich podatków, a mający 2000 złp. rocznie płacić mieli jedynie dawniejszy podatek 10%. Wreszcie, deklaracją rządową 28 lipca 1796 r. zapowiedzianą została konfiskata majątków kościelnych, którą poprzedziła najściślejsza egzekucja zaległych podatków; wkrótce potem zabrano dobra, wskutek czego i podatki gruntowe ustały. Rząd księstwa warszaw., złożony z wolnomyślnych, również nie oszczędzał księży i czasowe nawet ciężary w liczbę stałych duchowieństwu zapisał; między temi inkwaterunek, najwięcej przeszkadzający obowiązkom kapłańskim, na co też wielce użala się arcbp Raczyński 1808 i 1813 r. (*Sześcioletnia korrespond.*, str. 234-237, 288, 425). W ogóle duchowieństwo, przywilejami od podatków zwolnione, więcej ich zwykle w czasowych ofiarach ponosiło, niż inne stany: tak było we Francji i Niemczech, a tem bardziej u nas (*Desing*, Opes sacerdotii, Brunsbergae 1754, str. 98). Dopiero wznowione królestwo i zaprowadzony porządek w kraju, tylu klęskami skołatanym, przyniósł duchownym ustawy podatkowe z większem pomiarkowaniem ułożone: zostawiono podatki gruntowe i ofiarę, od innych zwolniono. Ofiara jednak, czyli subsidium charitativum, której duchowni innych wyznań i inne stany nie płaciły, równała księży w ponoszeniu ciężarów publicznych z resztą obywateli. Po przejściu dopiero (1864) pozostałych majątków duchownych na skarb, ustały podatki. Od podymnego zwolnił beneficja Najwyżej zatwierdzony ukaz senatu z d. 20 grudnia 1866 r. i drugi z 14 kwietnia 1874. Wprawdzie dyrektor główny komisji, reskryptem do gubernatorów 2 sierp. 1867, polecił od plebanów wymagać składek na urząd gminny, z sześciu wydzielonych im morgów gruntu: lecz rozporządzenie to nie weszło w wykonanie; plebani bowiem posiadają ziemię tytułem wynagrodzenia za spełniane obowiązki i nie biorą udziału w naradach gminnych. O podatkach, obowiązujących kościoły w Austrji, ma nieco Rittner, *Prawo kościelne katol.*, wyd. 1, t. II, 175; w Prusach *Przegląd kościelny* r. 1886, str. 213. — II. Wykaz podatków krajowych. Do poglądu historycznego dodajemy wyszczególnienie ważniejszych podatków, dawnych i nowszych, o jakich źródła prawne i historyczne wspominają. Liczba ich i rozmaitość tak wielka, że niepodobna wszystkich wymienić, tem więcej że są wzmianki o po-

datkach, których znaczenia dotąd nie rozwiązano (*Roeppel*, Dzieje Pol., Lwów 1879, t. I, 307). Najobfitszego materjału dostarczają tu stare dyplomy, obejmujące przywileje kościołom udzielone. Podatki dawano w naturze lub w pieniądzach; były stałe lub z charakterem opłat sądowych i okolicznościowych. *a*) W naturze składane są najdawniejsze: wiele z nich sięga czasów odległych bardzo i dają świadectwo o starym ustroju państwowym slowian; zaginęły też lub na inne zamienione zostały z rozwojem oświaty i powstaniem nowego porządku rzeczy. Do tych należą: 1) *stróża*: odbywanie straży, żywienie lub opłacanie stojących na straży zamków. Według świadectwa Bogufała, stróżę zaprowadził Bolesław Chrobry i wybierano ją w zbożu; zamieniono potem na stałą opłatę w pieniądzach. Zjazd 1180 r. uwolnił od niej duchownych, a szlachtę 1355 Ludwik, król węgierski, gdy przyjmował następstwo po Kazimierzu W. 2) *sep*, *osep*, *sypka*, *srezna* w krakowskiem, *porzeczne*, *porzewne*, *przewne* na Mazowszu: wymiar zboża, zwykle owsa. 3) *krowa* (vacca), *krowne:* gmina co rok jednę krowę i jednego wołu do Dworu dawała; z przywilejów często podatek ten dla księcia wyłączany (*Czacki*, Dzieła, wyd. Pozn. 1844, t. I, 86). 4) *źrebię* (poledrus): danina ze źrebiąt; podobnie *skop* (aries), *wieprze* (porcus) i *gołębie* (columbacio), dawano do kuchni księcia z innem ptastwem, tąż nazwą objętem. 5) *naraz*, *narszas*, jest danina z bydła na rzeź składanego, albowiem 1278 r. Bolesław, ks. mazowiecki, uwalnia ab equo, vacca videlicet, porco et ariete, quod vulgariter narsaz dicitur; Przemysław zaś r. 1291 uwalnia a naraz, quod aper dicitur. Znaczy też daninę z miodu (*Smolka*, Mieszko, s. 147). *b*) *nazarz*, *naraz*, *arzaz*, *obraz:* danina z ospy dla psów, cieląt i prosiąt książęcych. 7) *futra* kun (pelles mandurinae), popielic, wiewiórek (aspreolus, aspergillus) i t. p. 8) *mech* (veru piscium), dochód z wód, podatek z ryb (*Naruszewicz*, Hist., wyd. 1, t. II, 259; *Bandtkie*, Hist. pr. pol., str. 146). 9) *stan*, *stanij*, *stacja* (statio, descensus): obowiązek żywienia i utrzymywania księcia, oraz jego Dworu, w dobrach, w których stanął; duchowni uwolnieni zostali od tego ciężaru 1180 r., szlachta 1355, albowiem król Ludwik przyrzekł wtedy czynić to własnym kosztem (*Czacki*, I, 85). Niepomny na przywilej duchownym służący, król Władysław Jagiełło, przybywszy po swej koronacji do Gniezna, domagał się stacji, a gdy mu odmówiono, kazał z ludu opłatę wyciągnąć. Wtedy Mikoł. Strosberg, proboszcz gnieźn., nałożył na miasto interdykt, czem król zniewolony, kazał wieśniakom rzeczy pobrane powrócić, przyczem królowa Jadwiga wyrzekła te słowa: wprawdzie niewinnym kmiotkom trzodę wrócą, ale któż im łzy wylane powrócić zdoła? (*Wapowski*, I, 70). 10) *podwód*, *przewód*, *prewod* (conductus), gdy dla przeprowadzenia i pokazania drogi dawano człowieka na koniu; *powóz*, *odwóz* (ducile), gdy dawano konie dla przeprzęgu; *przewóz*, gdy wóz dawano. Podatki te były uciążliwe, mianowicie z powodu trafiających się nadużyć; dla tego już Stanisław ś. u Bolesława II, i Gedeon, bp krakowski, u Mieczysława Starego wyjednać usiłowali ich zniesienie (cf. *Smolka*, Mieszko, 137-141; *Roeppel*, I, 303). Na zjeździe łęczyckim 1180 r. pozwolono używać podwody tylko dla zawiadomienia, że nieprzyjaciel w granice kraju wkroczył; za kr. Ludwika ustał i ten obowiązek. Ilu niegdyś nadużyć przyczyną stawały się podwody, wnosić też można z ustawy synodalnej 1262 r., w której pod klątwą zabroniono wybierać ich z wsi kościelnych, i od włościan,

jąwszy gdy zachodzi obawa o ujęcie księcia lub zabranie jakiego zamku, oraz potrzeba zawiadomienia o wkroczeniu nieprzyjaciela. Podwodę jednak zmieniać kazano, gdy poseł znajdzie inną, a wtedy poprzednią zostawić ma na miejscu łatwem do powrócenia właścicielowi. Ktoby, okrom wymienionych przypadków, zabrał podwodę, lub daną zatrzymał na własny użytek, czy też sprzedał komu, zostaje wyklęty, dopokąd nie powróci całkowitej krzywdy (*Helcel*, str. 359). Ciężar ten następnie zamieniano na pieniądze, z których r. 1620 ustanowiono poczty, r. 1647 dogodniej urządzone. 11) *angariae* i *perangariae* (posługa, robota, szarwark), czyli pańszczyzny piesze i sprzężajne, których używano do stawiania i naprawy grodów, do ich stróżowania, do naprawy dróg i t. p., jak niemniej do przewozu rzeczy książęcych i wojennych (*Czacki*, I, 82); także do polowania, co zwano *psiarskie*, *bobrowe*, *leśne*, *sokołowe* (*Bandtkie*, Hist. pr. pol. 144). O nadużyciach panów i ich służby z powodu polowania, zaświadcza bulla pap. Grzegorza IX, z d. 25 lut. 1233 r., do prowincjała dominikanów (*Bullarium Ord. Praed.* I, 43) i druga do biskupów (*Theiner*, Monum. I, str. 22), oraz historycy (*Długosz*, lib. VII; *Smolka*, Mieszko, 141). 12) *przesieka* (perseca) znaczy przerębywanie lodów przy młynach i grodach; tu też odnosi się *wywóz* czyli kopanie rowów i *wymet*, *wimeth*, spotykane w przywilejach kujawskich w znaczeniu karczowania i wycinania lasów (*Roeppel*, I, 303). 13). *pogoń*, *ślad:* ściganie złoczyńców, mianowicie tych, co bydło kradli (abigeorum), lub dawanie pomocy okradzionym do wyszukania straty (*Vol. leg.* I, 10). 14). *służba wojskowa* (expeditio, militia, clientela, fidelitas): wyrazem tym objęta nie sama tylko żołnierka, lecz często naprawa zamków, dróg i mostów, budowa grodów obronnych, dawanie wozów na wyprawy wojenne, co niekiedy także wyrazem *pogoń* nazywano (*Kostrowski*, Clyp. cleri pol. 65). 15) *pomocne*: dań dowolnie naznaczana przedmiotów spożywczych w naturze: siana, sepów i t. p. Na Litwie zwano to *dziakło*, *dziakla* (od dokłe: danina, hołd), o czem Czacki, I, 84.—*b*) Opłaty p i e n i ę ż n e bywały zwyczajne czyli stałe i nadzwyczajne czyli okolicznościowe. Do pierwszych należą: 1) *pobór*, *poradlne* (rastrale), *powołowe*, *grosz*, *królestwo* v. *królewszczyzna* (regale), *podymne* (fumale): jedno znaczą i są podatkiem dawanym na znak poddaństwa lub na wyprawy wojenne, branym z gruntów ornych. Za czasów Kromera (*Polonia*, 99) wynosił on 12 groszy szerokich lub 6 srebr. z łana (lanens, mansus, aratrum, slavicum), z dodatkiem po korcu (mensura) żyta i owsa z każdego łanu czyli włóki, którą parą wołów lub koni uprawiano. Gdy król Ludwik (1374) uwolnił szlachtę od wszelkich podatków i służebności, poradlne zostawił, polecając płacić po 2 gr. (dziś 2 złp.) z każdego łanu osadzonego: „a tak naród ofiarując koronę jego córkom, smutny odebrał przywilej, nie dawać prawie podatku i w swoich tylko granicach bronić kraju,“ mówi Czacki (t. I, wstęp). Potwierdził to Władysław Jagiełło z dodatkiem, aby 2 gr. z łanu sami kmiecie płacili, lecz Kazimierz Jagiell. powrócił go, zastrzegając, że innych wymagań bez sejmu czynić nie będzie (1496). Podatek ten zwany poradlne, potem podymne, przestał być dochodem królewskim za Zygmunta III, a Władysław IV (1632) szlachtę od niego uwolnił (*Vol. leg.*, III, f. 364; *Lengnich*, Jus pol. II, 543). Płaciła go jednak szlachta niekiedy w potrzebach kraju, jako dobrowolną ofiarę z łanu, o czem w konstytucjach sejmowych pod wyrazem: *Deklaracja województw*; po

r. 1703 już go nie znajdujemy w ofiarach panów. Na Litwie poradlne składano naprzód od sochy, a potem od wołów i koni, co zwano *serebszczyzną*: ta przetrwała do r. 1569 i wynosiła 3 gr. litew. (1 złp. dziś) za Zygmunta I, a 5 gr. (47 gr. pol.) za Zygmunta Augusta. Później serebszczyzna była podatkiem pochodzącym z zamiany służby osobistej na pieniądze, co na Żmudzi *pokoniowszczyzną* nazywano; r. 1552 podatek ten za jednę służbę konną wynosił kopę groszy litew. (23 złp. 15 gr.), zob. Czacki, I, 223. 2) *podwórowe*, *miejscowe* (census de area, apotheca): opłata od placów miejskich domów i chałup, czyli czynsz, terragium; pierwotnie dawano krowę i owcę, po wsiach po dwie skórki wiewiórcze na rok, jak z kasztelanji wojnickiej; potem płacono pieniędzmi w ilości nieznacznej. 3) *targowe* (foralia) opłacano po miastach od najmniejszych rzeczy na sprzedaż wystawionych po rynkach i w karczmach. Przywilej Henryka Brodatego, klasztorowi w Trzebnicy 1222 r. udzielony, jasne o tem daje wyobrażenie, gdy książę mówi: volo igitur ut omnis pensio mercaturae usque ad minutissimum quod est gruvella (kukiełka) et coepe (cebula), quod targowe dicitur, ad monasterium pertineat: ex macellis, tabernis, mensis panum, sutorum, mactatorio, balneo, molendinis. Od wszystkich więc przedmiotów handlu szły opłaty dla monarchy, których on ustępował poddanym, lub od nich zwalniał (*Bandtkie*, lib. cit. 162). Wybierali je celnicy i nadzorcy targu, bez których nie było wolno zawierać żadnego interesu kupieckiego: zwyczaj ten wszędzie wówczas praktykowano (cf. *Smolka*, Mieszko, str. 152). 4) *ciza*, *cissa*, *czassa* (cisus), podatek od pasiek i miodu (*Roeppel*, I, 306), lub inny jakiś na miasta nakładany, zwłaszcza w XV wieku. 5) *opole*, *opol* (vicinia), właściwie znaczy gmina, okrąg wsi składających gminę, lecz bierze się też jako podatki z gminy opłacane, lub kary za niewykrycie sprawcy zbrodni w granicach gminy popełnionej, którą taż gmina uiszczała (*Roeppel*, II, 156). Do nadzwyczajnych podatków należą: 6) z *konfiskat* dóbr, majątków, jako kary skarbowe zbierane. 7) *cła*, *myta* (theolonia, muta): istniały już za Bolesława II. Kromer (*Polon.*, str. 103) dzieli je na stare i nowe: pierwsze opłacano od handlu wewnętrznego i małe były, drugie większe i odnosiły się do towarów sprowadzanych lub wywożonych za granicę kraju. 8) *godne*, *godziwe:* składki weselne na małżeńskie gody pana i jego rodziny, lub w dni uroczyste (*Czacki*, I, 224). 9) *powołowe*, *powołanie*, *pomocne* (adiutorium, adiumentum, auxilium): składki na potrzeby wojenne, lub w ogóle podatek nadzwyczajny; ustał w samym początku XIII w. (*Naruszewicz*, II, 259). 10) *gleyt* (conductus, salvus conductus), opłata od przejazdu, przewozu towarów, przeprowadzenia bydła i t. p. 11) *mostne*, mostowe za przejazd przez most, jak widać z dyplomu Przemysława II r. 1293 (*Rzyszczewski*, I, 148), nie zaś naprawa mostów, jak sądzi Roeppel (I, 303). 12) *kunica*, *panieńskie* (cunagium, virginale), o którem różne są zdania; właściwie znaczy opłatę składaną dziedzicom przez kmiecia biorącego w małżeństwo dziewkę z cudzej wsi. Zniósł ją Henryk Brodaty (*Naruszewicz*, IV, 279), miejscami jednak utrzymała się dłużej (*Czacki*, I, 80), a na Rusi była jeszcze za czasów Naruszewicza (VI, 205). 13) *pojemszczyzna*, z wsi i miast od pojęcia żony (*Czacki*, II, 21). Tu też *panieńskie* i *wdowie* odnieść można: o których wyżej. 14) *krwawe*: odzież człowieka zabitego, którą zabierali chwytający zbrodniarza. 15) *powołoszczyzna* lub *gostinna*: danina od wo-

łów, płacona do r. 1506; *odmarszczyzna*, podatek z bydła, którego jednę sztukę po śmierci gospodarza zabierał dla siebie pan jego (*Czacki*, I, 224). 16) *lezda*, *leuda* (akcyza), opłata od jakiejkolwiek żywności (ib. I, 86). 17) *pogłówne* (capitale), w wielkiej potrzebie kraju nakładane na lud wszystek, z wyjątkiem zawsze szlachty i duchowieństwa, chyba że ci dobrowolnie przyjęli na siebie jaką opłatę, *contributio* zwaną (*Cromer*, Polon. 184). Początek podatku tego naznaczają na r. 1520, w którym na obronę rzeczypltej i chrześcjaństwa, na odparcie napaści niewiernych i wykupienie więźniów z niewoli tatarskiej, został polecony (*Vol. leg.*, I, f. 326). Odtąd często występuje pogłówne, nakładane na żydów, tatarów, cyganów, kupców cudzoziemskich: ormian i szkotów.—*c*) Trzeci oddział o p ł a t, d a n i n i k a r s ą d o w y c h jest równie liczny jak poprzednie. Temi są: 1) *jednane*, gdy do pojednania stron zwaśnionych sędzia wyznaczył jakie osoby, tym opłacano jednane (*Lelewel*, Początkowe prawod. pol. Warsz. 1828, str. 111 i *Czacki*, II, 85). 2) *pamiętne* (memoriale), noszące także nazwy: *czepne*, *przesąd*, *czesne*, *pomocne*, *pozewne*: opłata 13 grzywien, które w sprawach, większych pobierały sądy jakoby ku uczczeniu swemu (*Lelewel*, str. 122): zniósł je Henryk Brodaty, jako zdzierstwo sądowników (*Vol. leg.*, I, 72). 3) *niestanne*, kara za niestawienie się przed sędzią. 4) *krzyżowe*, *przysiężne:* za przysięgę, którą przed krzyżem wykonywano. 5) *hańba*, za skradzenie zboża z pola wśród nocy. 6) za *miech i kig*, coby znaczyło, Lelewel (str. 113) wyznaje, że nie wie. Rakowiecki (*Prawda Ruska*, I, 221) wykłada, że jest to opłata dla pomocnika sędziego od miecha czyli worka, w którym ten potrzebne do sprawy papiery przynosił. 7) *siedmdziesiąt* (septuaginta) było karą opłaty 14 grzywien, największa kara pieniężna; *sześćdziesiąt*, 12 grzyw; *pięćdziesiąt*, 5 grzyw.; *siedmnadziesta*, siedmnaście, wynosiło $3^2/_3$ grzyw.; *szesnadziesta*, szesnaście, było $3^1/_5$ grzyw.; *piętnadziesta*, piętnaście, opłacano 3 grzyw. Nazwy tych kar doskonale objaśnia Lelewel (ib. str. 114 i 119), a za nim Roeppel (II, 224). Na mocy objaśnienia Świętosława z Wocieszyna, gdzie tenże w tłumaczeniu Statutu wiślickiego podaje, że kara siedmdziesiąt opłaca się 14 grzywnami, wnosi uczony badacz, że w wyrażeniu tych kar rozumiano piątą część grzywny. Nazwy więc dawniejsze były, niż grzywny (które weszły do nas w XII w.), i inny jakiś stary pieniądz był kar tych podstawą, wartości piątej części grzywny. Następnie nazwy kar zatrzymano, lecz wypłatę ich uskuteczniano w grzywnach i jej ułamkach. Kara *dwunastu*, *głowa* lub *zagłowa* zwana, wynosiła około $2^1/_2$ grzywny. Kara 6 *grzywien*, a właściwie szósta część grzywny, wynosiła 8 groszy. Coby znaczyło *trzysta*, *trista*, Lelewel nie wie (str. 121): sądzi jednak, że musiała to być opłata bardzo mała, zapewne do denarów się odnosząca; Smolka (str. 150) uważa ją również za najniższą opłatę i twierdzi, że uiszczaną była w 300 okruchach soli. 8) *naganione*, zapewne kara przegrywającego w sądzie. 9) *główszczyzna*, na Rusi zwana *wira*, *wirnaja*, kara pieniężna, prawem oznaczona za popełnione zabójstwo; *wira dzika* znaczyło tam karę płaconą przez wieś całą, gdy kto jawnie w kłótni lub po pijanemu zabił drugiego i zdołał uciec; *pół wiry*, połowa kary za zabójstwo płaconej, gdy kto bliźniego ciężko ranił, ręki lub nogi pozbawił (*Rakowiecki*, I, 220). 10) *nakład*, opłata dla sędziego i jego pomocników, w pieniądzach i produktach składana; *przekładne*, opłata szczególna dla pomocnika sędziego (*tamże*).—Oprócz dopiero wymienionych,

wiele innych jeszcze było podatków, dawanych nie tylko książętom, ale i panom włości, bądź z prawa, bądź ze zwyczaju. Śmigielski (*O lichwie*, rozd. 26) powiada, że włościanie za jego jeszcze czasu dziedzicom swoim wiele drobnych składali danin i wiele czynili posług, a były one w pieniądzach, kurach, gęsiach i innych przedmiotach. Włościanin jeździł im na podwody, choćby i sto mil, zawsze własnym kosztem, i nie raz na rok, lecz tyle ile się panu podobało; składał się temuż panu na wesele, na drogę i t. d. O podwodach zwłaszcza mówi, że tych nie może inaczej nazwać, jedno wielkiem okrucieństwem nad poddanymi, „o które do strasznego sądu bożego apelacja." W synodzie prow. 1267 r. czytamy także, iż niektórzy panowie, świeccy i duchowni, pod pozorem gościnności dobra klasztorne i kościelne pożerają i niszczą, przybywając do nich często i goszcząc z wielkim taborem, a wtedy w jednej godzinie zużywają tyle, ileby na długo wystarczyło miejscowym (*Helcel*, str. 362). Zabytek to wybierania stacji od poddanych, który na sposób książąt praktykowali fundatorzy w klasztorach i kościołach swojej fundacji (*Czacki*, I, 85). Między staremi dokumentami ważny jest przywilej Bolesława Wysokiego z r. 1178, dany cystersom Lubińskim, i podobny Przemysława II, ks. wielkopol., z r. 1293 (*Rzyszczewski* I, 100, 148), a także Kazimierza, ks. mazow. z r. 1303, dla kościoła w Tarczynie (*Kostrowski*, Clyp. cleri pol. 65): w tych bowiem wszystkie prawie współczesne podatki są wymienione. Pisał też o nich Olenski: *De tributis et vectigalibus aliisque oneribus in Polonia* (Crac. 1827), Smolka: *Mieszko Stary*, str. 429, i inni. Podatki nie miały u nas stałej normy, lecz naznaczano je na sejmach i wysokość ich na każdym zjeździe opisywano, dla tego nie ma prawie sejmu bez radzenia o podatkach: ztąd wydział ten w volum. legum bardzo znaczną zajmuje rubrykę, ważne i autentyczne źródło dla historyka i statysty.—Podatki od ludu wybierali *tiwunowie*, *ciwunowie*, *cywuny*: ci bywali razem dzierżawcami dóbr książęcych lub bogatszej szlachty i wymierzali sprawiedliwość poddanym. Ciwunowie wiejscy pilnowali porządku między chłopami w pojedyńczych włościach i dopomagali tamtym. Na Litwie służyli do tego *dziecccy*, urzędnicy rozwożący rozkazy pana i księcia, oraz czuwający nad ich spełnieniem: ci przeszli potem na prostych sług wojewody (*Czacki*, I, 87).—Cięższym nad wszystkie wymienione podatki były tak zwane *hiberny* (hibernae, stationes) czyli *chleb zimowy*, *leże zimowe* żołnierza, *legowiska* i *stacje*. Ciążyły one na kmieciach dóbr królewskich, lecz i dobrom duchownych dały się często we znaki; szlachta była od nich wolna. W czasach mianowicie, w których karność żołnierska poszła w zapomnienie i zuchwalstwo wzrosło, skarb zaś wycieńczony i rząd słaby nie znajdował środków na opłacenie żołdu i poskromienie swywoli wojskowych, hiberny były klęską ludu i kraju. Już synod r. 1326 wydaje zakaz: ut nulli cum turba vel exercitu in bonis et villis ecclesiae faciant stationes; sprawców klęsk okłada klątwą, a miejsce interdyktem, dopokąd krzywdy nagrodzone nie zostaną (*Helcel*, str. 400). Szlachta też i duchowieństwo wiedząc, jak uciążliwe są hiberny, pozyskują przywileje i statuty, składające ciężar ten na same dobra królewskie: pełno o tem w *volum. legum* od r. 1561 do 1778. Biskupi postarali się nawet, że konstytucje sejmowe z r. 1587 i 1648 rotmistrzom przepisały przysięgę o niegwałceniu wolności dóbr duchownych. R. 1607 i 1609 ciż biskupi założyli protest pko rozporządzeniu sejmów o umieszczeniu wojska w ich

dobrach, choć to własnym tylko kosztem utrzymywać się miało. Wiadomo jednak, z czego utrzymywał się żołnierz, któremu za ciężką służbę nędznie bardzo płacono. Pieszy brał rocznie 16 ówczesnych złotych, konny 24, jak podaje Kromer (*Polon.*, str. 183); potem zwyczajny żołnierz dostawał 20 zł., nadzwyczajny 30; r. 1613 zmniejszono żołd, naznaczając husarzowi (konnemu) zł. 15, kozakowi 12; lecz od r. 1652 powrócono znowu do 20 zł. Należność tę musiał jeszcze hetman egzekwować, według asygnat danych sobie do dóbr koronnych, których włościanie podatek ten opłacali z łanu, a mieszczanie królewscy z domów (*Vol. leg.* IV, 129). Rzecz jasna, że płaca na wyżywienie nie starczyła, resztę więc odbierał żołnierz z łaski ludu, lub sam od niego wydusił. Hetmani też, prowadząc wojsko przez dobra od hiberny wolne, prosili zwykle biskupów o wspomożenie ich chorągwi ofiarą miłosierną, czego ci nie odmawiali. Tak czynił Stanisław Koniecpolski, Stanisław Jabłonowski i inni. Pomimo to nie brakło nadużyć, dla tego tak się lękano przechodów i stacji żołnierskich, że r. 1620 do dawnych przywilejów dołożono zakaz, aby drogą, którą już przeszły dwie chorągwie, trzeciej nie prowadzono i za okazaniem attestacji o ich przejściu, „rotmistrz trzeciej miał być wytrąbiony.“ Nie ma też sejmu, na którymby przeciw leżom i przechodom wojska nie broniła się szlachta i duchowieństwo: to ostatnie z różnem powodzeniem. Po wojnach szwedzkich 1658 i 59 r. wszystkie dawne konstytucje na korzyść duchowieństwa ponowiono. Wtedy też samo wojsko, uznając łaskę boską w uwolnieniu od nieprzyjaciół, nie chciało się tykać dóbr kościelnych. Gdy za zgodą Stolicy Apost. naczynia św. przetopiono na pieniądze, tych żołnierze brać nie chcieli i na świadectwo swych uczuć religijnych, wyjednali konstytucją pod tytułem: Assecuratia nienaruszonej cnoty wojsk (IV, 283). Prędko jednak jako czasy tak i ludzie się odmieniają, bo od r. 1660 hetmani, mniej względni dla duchowieństwa, samowolnie prawa jego gwałcili, nie bacząc na protesty biskupów, którzy, widząc że samolubna szlachta na potrzeby kraju nic dać nie chce, z większym żalem bronią się od hiberny. Lubo wolne od ciężarów publicznych, dawało duchowieństwo w miejsce ich dobrowolną kontrybucję czyli subsidium, od r. 1673 *subsidium charitativum* nazywane (*Vol. leg.* V, 61). Podatek ten niestały, pierwotnie dawany był przez wszystkich, ztąd zwany census capitum, lub subsidium contributionis generalis. Wszedł w zwyczaj po XIII w., przedtem bowiem dobra duchownych i świeckich porówno obowiązane były ponosić ciężary publiczne i dostawiać żołnierzy na wojnę. Statut też Kazimierza W. wszystkich właścicieli dóbr obowiązywał do służby wojskowej w miarę rozległości ich ziemi. Nie wiadomo jednak, jaką ilość gruntu chciał mieć król ten za prawidło. Bandtkie (*Hist. pr. pol.* 194) sądzi, że była nią ta sama miara, jaką podają książęta na Mazowszu: de quibuslibet 10 mansis wymagające jednego zbrojnego jeźdźca, opisanego ściśle co do zbroi i konia; tyleż wymagali krzyżacy w Prusach 1233 r. Według tej ustawy i duchowni posyłali żołnierzy na wojnę, ale tylko z dóbr ojczystych (*Otia Cornic.*, I, 89), z kościelnych zaś dobrowolnej udzielali pomocy. Długosz podaje, że pod Grunwaldem trzy sztandary biskupów powiewały; podobnie pod Płowcami, oraz w innych wyprawach dawnych i późniejszych. Lipski (*Decas*, str. 91) wymienia bpów Mik. Trąbę, Woj. Jastrzębca i Piotra Tomickiego, w zbrojnych rycerzach subsidium krajowi niosą-

cych. Szlachta w granicach kraju własnym kosztem wojowała; na wyprawy zagraniczne król swym funduszem żołnierza zbierał, dając zwykle 5 grzywien na lancę. W braku środków ze skarbu, szła pomoc z ofiar, mianowicie przez duchowieństwo dawanych, zwłaszcza od r. 1520, w którym subsidium pierwszy raz prawne otrzymało znaczenie; r. 1662 ponowione w wyższej nieco ilości, zaś 1673 powtórzone, 1674 zdwojone, 1676 r. potrojone. Kontrybucje te wybierano od księży na synodach djecezal., o czem jest nawet ustawa w wydaniu synodów prowinc. arcybpa Karnkowskiego (lib. III, tit. *de modo solvendae contrib.*, str. 93), a potem oddzielnych wysyłano kolektorów, jak polecił pap. Syxtus V, 1589 r. Pomagały do tego często bulle papieskie, jaką jest i ta, którą wydał Leon X, w przedmiocie odbudowania warowni Kamieńca, drukowana w Krakowie 1516 r. (*Summarius bulle*). O innych zob. *Decretales pro Regno Polon.* t. II, 506. Weszło zatem w użycie subsidium charitativum naprzód dla wszystkich stanów, potem samych duchownych obciążające, w końcu na stały podatek dla plebanów katolickich, pod imieniem ofiary zamienione. Wybierali to subsidium komisarze hiberny, zwykle z kapituł wyznaczani, i odsyłali podskarbim, którzy nie zawsze sumiennie z groszem publicznym się obchodzili (*Akta Tomic.* t. VII, 184; *Jabłonowski*, Skrupuł bez skrupułu w Polsce, rozd. 3), lub nie w swoim czasie wojsku je wypłacali. To też było powodem, że nie bacząc na przywileje stanu, żołnierze r. 1668, za milczącem zezwoleniem hetmanów i rotmistrzów, z dóbr kościelnych zaspakajać poczęli potrzeby swoje z tą śmiałością, że wszelkie skargi i protesty bez skutku pozostały. Szlachta jakby rada z tego, nie pozwoliła na sejmach mówić de disciplina militari et de hibernis. Nadużycia wojska wywołały wtedy wiele pism, które bądź przywileje duchowieństwa, bądź skargi jego obejmują. Już 1587 r. autor (Faunteus) dzieła *De controversiis inter Ordinem ecclesiasticum et secularem in Polonia* (cap. 12), a potem 1616 Jędrzej Lipski (*Decas quaest. public.* q. VII), następnie Stan. Łubieński (*Opera posth.*, str. 210), Stan. Sokołowski (*Oratio eccl. pro dote Ecclesiae Dei*), Jakób Śliwski (*Ochrona duchowna plebanów od poborów*), Marcin Smogolecki (*O exorbitacyach*, rozd. 14), Mik. Dobrosiecki (*Informacya o niektorych artikułach*, rozd. o sołtys. i wójt.), oraz innych wielu, aż do autora książki: *Zbiór praw kościelnych na dowód wolności duchownym od ciężarów wojennych* etc., 1712 r. wydanej, przywileje duchowieństwa w Polsce dowodami prawnemi okazują. W osobnem też dziełku były one podane w ośmiu punktach, wyrażonych w formie łagodnej, jak sam tytuł wskazuje: *Namowa żołnierska, albo Przyczyny, dla których one Rycerstwo koronne dóbr duchownych, żadnemi exakcyami obciążać nie ma, podane dla uważenia, dla przestrogi i ochrony tych, którym to należy* (Krak. 1622). Niemniej liczne są broszury i pisma, opowiadające krzywdy przez hiberny własności kościelnej zrządzone. Do tych należy jedna, w samym już tytule nie żal, ale rozpacz wyrażająca: *Krzywda nad wszytkie krzywdy, niesprawiedliwość nad wszytkie niesprawiedliwości, zgorszenie nad wszytkie zgorszenia, Hiberna w Polsce*: 4 karty in fol., wszystkie gorzkiemi lamenty zapisane. Inna znowu książka: *Chleb niezdrowy Stacye żołnierskie z Dóbr Kościelnych, to jest Dyskurs, którym się pokazuje, że stacyi abo chleba żołnierz wyciągać z Dóbr Kościelnych nie ma, y nie może* (r. 1661, str. 128, in 4 o): obszerniejsza nad inne; oprócz dowodów z praw różnych i rozumu, kładzie

też zbicie zarzutów, któremi żołnierze gwałty swe usprawiedliwić usiłują. Do tegoż przedmiotu należy: *Judicium theologicum de sacramentali absolutione et peccatis militum in Regno Poloniae colligatorum seu confoederatorum*, ab a. 1661 (4-o str. 28) i toż samo po polsku wydane: *Rozsądek według Theologiey o rozgrzeszeniu na spowiedzi, y grzechach, żołnierzów związkowych, zkonfederowanych, abo przysięgłych*, R. P. 1663 (in 4-o). Niewypłacanie żołdu, w XVII w. często powtarzane, było zatem przyczyną niepowetowanych klęsk dla kraju, nędzy ludu, zrujnowania wsi, zagładą przemysłu, zaniedbania rzemiosł i ozdoby miast: dla ciągłej niepewności mieszkańców o własność i życie swoje, dla okrucieństw i zgorszeń żołnierzy. Zaświadcza to broszura: *Zguba wieczna dusze są stacye żołnierskie, abo chlebów wyciąganie y rozdawanie*, w 10 paragrafach rzecz rozbierająca, zakończona tą uwagą: „To jest jednostajne zdanie wszystkich Ich MM. Xiężey Biskupów na Theologiey świętej zasadzone," zkąd wnosić należy, iż to pismo od biskupów wyszło. Podobnie inne dziełko, imieniem arcybiskupa Prażmowskiego i wszystkich biskupów kraju zbiorowo wydane, którego tytuł, oprócz boleści, wyraża zgrozę, dowodami następnie popartą. Jest niem: *Manifestatia powszechna y oświadczenie żałosne, wszytkiego duchowiaństwa Polskiego y W. X. Litewskiego, na wieczną ku potomnym czasom pamiątkę...* R. P. 1669, fol. Wiele innych głosów z tych bolesnych czasów pomijamy, dodając, że jako hiberny były niesprawiedliwością, dobra kościelne rujnującą, tak i niezbyt skuteczny przeciwko nim środek w składaniu subsidium charitativum, nie miał zasady słuszności. Na ostatnich sejmach rzeczyplitej, podobnie jak dawniej, usiłowała szlachta złożyć ciężar podatków na duchowieństwo, zwłaszcza gdy r. 1775 postanowiono spłacić długi kr. Stanisława Augusta, na wojsko najwięcej zaciągnięte. Wtedy to, brat królewski, prymas Jerzy Michał Poniatowski, wiedząc, że stany sejmujące trzymać się będą starego przesądu swego, uwalniającego szlachtę od wszelkich ciężarów, wpłynął na biskupów, iż zgodzili się na subsidium czyli ofiarę, przez dwa lata, to jest do następnego sejmu opłacać się mającą. Gdy jednak po tym okresie pozostały jeszcze długi, stronnicy królewscy na sejmie grodzieńskim, gdzie burzliwe i gorszące rozprawy o upodatkowaniu duchowieństwa rozpoczęto 12 marca 1789 r., łatwo wyjednali przedłużenie tej ofiary do następnego znowu sejmu. Odtąd ofiarę duchowieństwa zamieniono na powinność bez ograniczenia czasu. Dopełniono w tym celu lustracji dóbr kościelnych i likwidacji ich dochodów przed przysięgłymi komisarzami, często z uprzedzeniem i wyraźną niechęcią dla kapłanów. Sejm konstytucyjny potwierdził następnie ten podatek, wynoszący 20%, gdy inne dobra płaciły tylko podatek ziemiański w stosunku dochodów 10%. Pobudką do wyższej opłaty była uwaga, że kapłani katoliccy nie mają żon i dzieci: co rozsądni wyrzucali sejmowi, że w ten sposób ukarał bezżeństwo świętością stanu nakazane (*Rozprawa o przyczynach ciemnoty niektórych osób duchownych*. Krak. 1816, str. 26). W tejże materji wyszło nadto kilka broszur, najwięcej pióra ks. Woj. Skarszewskiego, późniejszego arcbpa warszaw., jako to: *Prawdziwy stan duchowieństwa w Polszcze* (1776); *List plebana do korrespondenta warszawskiego; Respons x. plebana do korespondenta warsz.*; *Odpowiedź plebana na nowe zarzuty pko duchowieństwu pol.* (1789); *Roz-*

mowa proboszcza z swoim kollatorem; Uwagi na dobrami kościelnemi (1790), i innych kilka. Do wspólnego ponoszenia ciężarów zachęcał ks. Wojc. Marchwicki, który w Kaliszu wygłosił o tem cztery kazania i wydrukował je pod tytułem: *Ofiara ojczyźnie od kaznodziejów zebrana* (Kalisz 1789).—Przytoczyliśmy tu podatki, przez duchowieństwo opłacane, pomijając inne, zwłaszcza z ostatnich czasów rzeczypospolitej, o których ks. Jan Bielski *Widok królestwa polskiego* (Poznań 1763) t. II, ks. IV, 104; Lengnich *Jus publ. Reg. Pol.* (Gedani 1766) t. II, 539 i inni. W późniejszym czasie od serwitutów czyli służebności, inaczej darmochami zwanych, uwolnieni zostali włościanie dóbr kościelnych reskryptem Namiestnika Król. 5 marca 1817; od kwaterunku wyjęte domy zamieszkane przez księży, postanowieniem Namiestnika 1832 r., a także od szarwarku czyli robót i opłat na drogi publiczne, lubo poniekąd do tego zobowiązywał ich dekret pap. Benedykta XIV z r. 1755 (cf. *Decretal. pro Reg. Pol.*, II, 500); brukowego i mostowego nie opłacają księża jadący do chorych z Najśw. Sakram., ani wozy z ciałami zmarłych, na mocy postanowienia Namiestnika 5 sierp. 1817 i 2 wrześ. 1845 (*Dz. Pr.* t. 36); wolni też od podatku stemplowego w sprawach, które za nich prowadzi prokuratorja generalna, według rozporządzenia z d. 22 stycz. 1822 r., o czem w *Dzienniku Praw*.—III. Podatki kościelne te znajdujemy: *a*) dla papieża: 1) *annaty*, o których tej Encykl. t. I, 251. Przeciwko nim powstawał Paweł Włodzimierzowicz (ob.), który na soborze konstancjeńskim 1415 r. między innemi środkami dążącemi do rozwoju pomyślności Kościoła domagał się zniesienia annat (*Starodaw. prawa pol. pomn.* t. V, 299). Podobnie Jan Ostroróg: ten chciał, aby ich Polska nie płaciła, bo i tak w obronie wiary ustawicznie wojuje, lecz raczej aby annaty składano do skarbu królewskiego, ustawicznemi wojnami wielce wycieńczonego. W rzeczy samej papieże, bez tej przymówki, zwykle w całości lub w części ustępowali je królom (*ib.*, str. 121). Wszakże niekiedy surowo się ich dopominali, a Konrad, książę oleśnicki, biskup wrocław., r. 1419 za ich zatrzymanie został wyklęty i dopiero 1422 r. po zwróceniu należności rozgrzeszony (*Herbert*, Siles. str. 70). Stefan Brodericus, poseł królewski, r. 1523 pisał też z Rzymu do Zygmunta I, donosząc, że znajduje trudności w wyjednaniu odstąpienia annat po śmierci biskupa płockiego Erazma; albowiem biskupstwo to ocenione było na 200 dukat., jednak poprzedni papieże zezwalali dotąd na mniejszą opłatę, czego teraz uczynić nie chciano z obawy przedawnienia (*Acta Tomic.* VI, 348). Jeszcze r. 1612 nuncjusz odebrał instrukcję z Rzymu, w której powiedziano, że Stolica Apost. annat ustępować nie może, choćby ją proszono, gdyż ztąd powstałaby dla niej znaczna strata, a głównie staćby się to mogło zgorszeniem dla innych krajów. Wykaz annat opłaconych z Polski od r. 1421 do 1530 posiada archiwum watykańskie (*Korzeniowski*, Catalogus actorum et document. Crac. 1889, str. LIV); jest też w dziele *Panowanie Henryka Walez. i Stef. Bator.* z rękop. Albertrandego, wyd. Turowskiego (1861), str. 467. 2) *świętopietrze* (ob.). W dzisiejszych czasach pod tem nazwaniem istniejące składki, nie są to podatki, lecz dobrowolna ofiara, uiszczana przez wiernych na znak synowskiej miłości dla ojca chrześcijaństwa. W ten sposób składano i u nas świętopietrze dla pap. Piusa IX, oraz dla Leona XIII z okazji jubileuszu kapłańskiego i biskupiego. 3) *ofiary z odpustów*. Mało o nich doszło do nas szczegółów.

Wiemy jednak, że je zbierano na sobór Florencki 1438 r. (*Pomn. dz. Polski*, t. V, 994); na wojnę z Turcją (*Acta Tomic.* w kilku miejscach), na restauracją i budowę kościołów katedralnych: taką łaskę otrzymały kościoły gnieźnieński, płocki i włocławski: ten ostatni od Aleksandra VI pap. 1493 r. 4) *opłaty biskupów* za paljusze i bulle prekonizacyjne: posyłali je nominaci z własnych funduszów; po wyznaczeniu pensji bpom Rząd je uiszcza, dając nadto w Petersburgu konsekrowanym pastorał, pierścień i mitrę, jako dar monarszy. *b*) Podatki biskupom płacone są: 1) *cathedraticum:* nie znajdujemy, żeby je stale dawano; niekiedy tylko, w razie potrzeby restaurowania kościoła katedralnego, dowolną opłatę naznaczano: takie cathedraticum r. 1438 płacono dla kościoła płockiego (*Ulanowski*, Acta Capitul. Crac. et Ploc., n. 315); tylko arcbp lwowski zaprowadził je stale w swej djecezji, na synodzie 1765 r., polecając summę 6000 złp. na kościoły rozłożyć. 2) *subsidium charitativum* dla biskupów na bulle prekonizacyjne, podróż do Rzymu i t. p. nie trafiliśmy, aby miało kiedy miejsce, chyba tylko w dziejach uboższych biskupstw szukaćby go trzeba. 3) *procuratio canonica*: synod wrocławski, pod kard. Gwidonem 1266 r. odbyty, biskupom i archidjakonom nie pozwala brać pieniędzy za wizytę kościołów, a poprzestawać jedynie na przyjęciu w gościnę, i ogranicza archidjakonów, iż najwięcej w siedm koni przybywać mogą: septenarium evectionum numerum non excedant (*Hube*, Antiquis. Constit. synod., str. 67). Tymczasem statut Nankiera, bpa krakow., 1320 r., za wizytę brać pieniędzy nie broni, byle w ilości umiarkowanej (*Starod. prawa pol. pomn.*, t. IV, 21). Synod arcbpa Janisława 1326 r. również nie zabrania brać pieniędzy, tylko za nieważną ogłasza klątwę, nakładaną przez archidjakonów na niedostarczających im wymaganej zapłaty (*Hube*, str. 201). Z synodu też 1248 r. (§ 22), przez Jakóba, archidjak. leodyjskiego, w Wrocławiu odbytego, pokazuje się, że wizytatorowie procurationem brali, a kościołów nie wizytowali, co im tenże nagania i do powrócenia czterykroć tyle zobowiązuje. Brano więc dawniej procurationem, która później wyszła z użycia i na samem tylko przyjęciu gościnnem wizytującego zawisła. 4) *Seminaristicum* dawano po soborze Tryd. prawie na wszystkie seminarja, gdyż te, mając pierwiastkowe fundacje zbyt małe, musiały się ofiarą duchowieństwa ratować. Najpierwsze w kraju seminarjum, przez bpa Karnkowskiego w Włocławku 1569 r. założone, oprócz wsi, otrzymało pensje, które opaci i prepozyci zakonni djecezji składali. Jeszcze 1742 r. bp Sierakowski, rządząc djecezją kamieniecką, polecił tam składkę na seminarjum. *c*) Podatki kościołom uiszczane, odnoszą się do świątyni katedralnej i do parafjalnych. Synod 1279 r. w Budzie, przez legata Filipa odbyty, zabrania na parafje nakładać podatków i ciężarów, jak czyniły kościoły katedralne na Węgrzech; do nas zapewne się to nie odnosi. Są jednak przykłady, że filjalne kościoły swym macierzystym, na znak od nich pochodzenia i uległości, pewne składały pieniądze: tak w djecezji niegdyś gnieźnień., teraz kaliskiej, kościół w Chojnem płacił kościołowi w Strońsku jednę grzywnę (*Catalog. dioec. wlad.* an. 1877, str. 44). Wyszły te czynsze ze zwyczaju. *d*) Opłaty Konsystorzom są w taksach, które biskupi dla nich przepisali, jak np. w djecezji płockiej bp Poniatowski w swoich *Rozrządzeniach* (t. I, str. 23). *e*) Plebanom uiszczają parafjanie opłaty: 1) *jura stolae* (ob.), pierwotnie

zwyczajem zaprowadzone i utrwalone, następnie w prawo zamienione, objęte taksą ogólną, wydaną za rządu pruskiego ordynacją kr. Fryderyka Wilhelma z d. 13 czerwca 1801 r., reskryptem komisji Rząd. wyzn. relig. 30 grud. 1818 powtórzone i późniejszemi rozporządzeniami kilkakroć ponawiane. Dla djecezji warmińskiej jest taksa bpa Krzysz. Szembeka z r. 1729 (*Jocobson*, Geschichte der Quellen, I, 246); dla płockiej zaś wydał bp Poniatowski taksę podobną 1774 r. (*Rozrządz*. I, 55); w innych djecezjach istniały też miejscowe przepisy. 2) *stypendja mszalne*, najczęściej do jura stolae zaliczane: o nich w *Rozrządzeniach* bpa Poniatowskiego t. II, 407 i w postanowieniach djecezji. 3) *columbatio*, dobrowolne ofiary w naturze lub w pieniądzach, składane plebanom podczas wizyty parafjalnej czyli kolędy (ob.). Szczegółowe o niej rozporządzenie znajduje się w statutach bpa krakow., Nankiera, z r. 1320 (*Starod. prawa pol. pomn.*, t. IV, 21), gdzie razem tłumaczy, że ofiary te są na wzór śś. Trzech Króli, składających dary Chrystusowi Panu. Ponieważ kolędę odprawiają zwykle kapłani a festo Epiphaniae ad Purific. BMV., a na tę uroczystość czyta się ewangelja o ofiarowaniu gołębiąt, ztąd więc zapewne i nazwa ofiary pochodzi. Ustawę Nankiera wznowił następca Jan Grot 1331 r. (*tamże*, str. 39). 4) *dziesięciny* możnaby także położyć między podatkami kościołom składanemi: o nich w tej Encykl. t. IV, 477. Gdy duchowieństwu z dóbr i dochodów kościelnych kazano dawać opłaty na potrzeby kraju, nie zapomniano i o dziesięcinach, z których w przeszłym wieku podatek także naznaczono. Wyszło przeciwko temu pismo: *Troisty promień od prawdy słońca, na oświecenie interesem zaćmionego rozumu: albo dowód troisty, że z dziesięcin przykładać się do poborów nie należy duchowieństwu:* (5 kart in 4-o): obejmuje ono argumenta z prawa i historji, zimno podane. *X. S. Ch.*

Podejrzliwość. W teologji moralnej podejrzliwością nazywa się wszelkie przypuszczanie grzesznych postępków lub grzesznych zamiarów w bliźnim. Podejrzliwość jest usprawiedliwioną, jeżeli opiera się na rzeczywistej podstawie, a taka podejrzliwość jest niejako obowiązkiem przełożonych, mających czuwać nad obyczajami podwładnych. Podejrzliwość jest krzywdzącą, jeżeli opiera się na nieuzasadnionych domniemaniach, lub jeżeli pochodzi z grzesznej do bliźniego odrazy. Wypływa też ona zazwyczaj z braku miłości, gdyż „charitas non cogitat malum." Jako grzech wewnętrzny, podejrzliwość krzywdząca nie obowiązuje do restytucji.

Podkański Krzysztof, doktór teol. i obojga prawa, prof. akad. krakowskiej, żyjący w drugiej połowie XVI i pierwszych latach XVII w., napisał dziełko *Poprawa praw i sposób statutu spisanego podług konstytucji* r. 1589, 1601 i 1607, Krak. 1608, in 8; poprzednio zaś wiersz *De vanitate mundi*, w którym przedstawia nowego Salomona, narzekającego na skażenie obyczajów i na zbytki w Polsce.

Podlaska djecezja, bullą Piusa VII pap. *Ex imposita Nobis* dnia 2 lipca 1818 r. erygowana, złożona została ze 118 parafji i mieściła się w granicach b. województwa podlaskiego. Część ta kraju, pod względem kościelnym, do r. 1805 wchodziła w skład djecezji łuckiej, lubelskiej poznańskiej i płockiej, a przedtem jeszcze trzy jej parafje i do djecezji chełmskiej należały. I tak, 55 parafji, a mianowicie, Janów, Pratulin, Biała, Malowa góra, Terespol, Kodeń, Huszcza, Piszczac, Horbów, Bordziłówka, Leśna, Mordy, Ostrówki, Międzyrzec, Rossosz, Łomazy, Wi-

sznice, Sławatycze, Włodawa, Orchówek, Opole, Komarówka, Wohiń, Krzychówek, Paprotnia, Łosice, Hodynów, Skrzeszew, Wirów, Przesmyki, Mordy, Wyrozęby, Rusków, Sarnaki, Górki, Huszlew, Niemojki, Kossów, Ceranów, Węgrów, Starawieś, Rozbitykamień, Czerwonka, Wyszków, Mokobody, Kożuchówek, Suchożebry, Sokołów, Nieciecz, Miedzna, Skibniew, Sterdyń, Zembrów, Prostyń i Jabłonna należały do djecezji łuckiej; następne w liczbie 21, a mianowicie Garwolin, Wilga, Łaskarzew, Goźlin, Osieck, Jeziory, Sobienie, Warszawice, Ostrówek, Borowic, Miastków, Seroczyn, Stoczek, Wodynie, Żeliszew, Zwola, Paryssew, Grębków, Kopcie, Liw, Niwiska i Skurzec stanowiły część djecezji poznańskiej; Korytnica (węgrowska), Sadowne i Stoczek (węgrowski) wchodziły w skład djecezji płockiej; 36 następnych: Brzeziny, Gończyce, Górzno, Kłoczew, Korytnica (łaskarzewska), Maciejowice, Pawłowice, Ryki, Samogoszcz, Drążgów, Bobrowniki, Stężyca, Wargocin, Żabianka, Żelechów, Adamów, Kock, Łuków, Łysobyki, Okrzeja, Radoryż, Serokomla, Stawin, Trzebieszów, Konkolownica, Tuchowicz, Ulan, Wilczyska, Wojcieszków, Radzyń, Domanice, Pruszyn, Siedlce, Zbuczyn, Parczew i Ostrów przed r. 1790 należały do djecezji krakowskiej, następnie weszły w skład djecezji chełmskiej, a później lubelskiej. W końcu 3 parafje: Ubrusk, Sosnowica i Wereszczyn były częścią djecezji chełmskiej i razem z nią przeszły do djecezji lubelskiej. Wszystkie tu wyżej wymienione parafje na mocy bulli Piusa VII *Quemadmodum*, z 23 wrz. 1805 r., weszły w skład nowoutworzonej djecezji lubelskiej i stanowiły jej część do r. 1818, w którym, jak się to wyżej mówiło, poczęły stanowić osobne ciało, zwane djecezją janowską albo podlaską (Janoviensis seu Podlachiensis), ze stolicą w Janowie, którego kościół kollegjacki pod wezwaniem Trójcy Najśw. podniesiony został do godności kościoła katedralnego. Pierwszym pasterzem tej djecezji był bp *Feliks Łukasz na Lewinie Lewiński*, poprzednio bp eretrjaneński in part. inf., suffragan kaliski. Zanim przybył do djecezji, zarząd jej, z tytułem najwyższego sędziego delegowanego i wice-administratora, pod d. 22 grudnia 1818 r. oddał ks. Adamowi Kukielowi, prepozytowi i officjałowi międzyrzeckiemu, kanonikowi łuckiemu, który 27 stycznia 1819, wedle form kanonicznych, otworzył konsystorz w Janowie i zarząd w nowej djecezji rozpoczął. Biskup następnie zainstallował kapitułę, złożoną z 4 prałatów i 8 kanoników, dziekanem jej mianował brata swego, kanonika chełmińskiego, ks. Franciszka Ignacego Lewińskiego, ale rządy djecezji sprawował naprzód przez ks. Kukla, a później przez ks. Teodora Majewskiego, prałata janowskiego, prob. stężyckiego, gdyż sam prawie przemieszkiwał w Poświętnem, majątku swym na Kujawach, i tamże umarł 5 kwiet. 1825 r. Do czasu zamianowania nowego biskupa (18 lipca 1826) w osobie *Jana Marcelego Gutkowskiego*, poprzednio dominikanina, następnie naczelnego kapelana wojsk polskich, infułata zamojskiego, archidjakona warszawskiego, scholastyka płockiego (ur. 27 maja 1776), djecezją z wyboru kapituły zarządzał, jako administrator, brat zmarłego bpa, dziek. kapit. janowskiej, bp nominat eleuteropolitański, suffr. podlaski, Franc. Ignacy Lewiński. Biskup Gutkowski zarządzał djecezją do 29 kwiet. 1840 r., w którym z rozporządzenia Rządu wyjeżdżając do Ozieran w guber. witebskiej, wikarjuszem swoim mianował ks. Bartłomieja Radziszewskiego, kanonika janowskiego, prob. bialskiego, którego w dwa lata później przed wyja-

zdem do Lwowa mianował prałatem-kustoszem. Kapituła przez lat dwa po wyjeździe bpa G. z Janowa, z powodu braku piśmiennego dokumentu, nie chciała w osobie ks. Radziszewskiego uznawać wikarjusza bpiego, i odnosiła się do Rzymu o decyzję, a pilniejsze sprawy sama tymczasem załatwiała, wysadziwszy na pośrednika między sobą i komisją spraw wewnętrznych i duchownych prałata swego ks. Wojciecha hr. Ossolińskiego (ob.), rektora akademji duchownej warszawskiej. Prałat ten zrzekł się w końcu swego urzędu i w parę miesięcy potem umarł w Warszawie, kapituła zaś wysłała poselstwo do bpa, który gdy zatwierdził swój wybór i zapełnił jeszcze w kapitule dwa wakujące miejsca, ks. Radziszewski, przez wszystkich za administratora djecezji uznany, rządy swe aż do śmierci, nastąpionej r. 1855, sprawował. Biskup Gutkowski 18 wrz. 1856 posunięty został na arcybiskupa marcjanopolitańskiego in part. infid. i niezadługo, bo 2 październ. 1862 r., umarł we Lwowie, w klasztorze oo. franciszkanów, gdzie ciągle mieszkał. Po śmierci prałata Radziszewskiego, która nastąpiła w Białej, 19 czerwca 1855 r., z wyboru kapituły został administratorem djecezji ks. Józef Twarowski, kanonik janowski, prob. trzebieszowski, regens i prof. seminarjum janowskiego, późniejszy prałat, dziekan kapituły i biskup amysoneński in part. infid., suffragan podlaski. Krótko sprawował on rządy, bo zaraz w roku następnym 1856 prekonizowanym został na biskupa podlaskiego prowincjał i komisarz generalny kapucynów w królestwie polskiem, ks. *Benjamin Paweł Piotr Szymański*, który r. 1857 zjechał do Janowa i rządy objął.—Ukazem najwyższym z 22 maja 1867 zniesiona została djecezja podlaska i połączona z lubelską. Biskup Szymański, po wyjeździe na mieszkanie do Łomży, gdzie w klasztorze kapucynów 15 stycznia 1868 r. życia dokonał, rządy djecezji podlaskiej złożył w ręce administratora djecezji lubelskiej ks. prałata Sosnowskiego, co miało miejsce w Łomży 22 wrześ. 1867 r. i odtąd biskupi i administratorowie djecezji lubelskiej zarządzają zniesioną djecezją podlaską. W djecezji tej, mianowicie w tej jej części, która kiedyś należała do djecezji łuckiej, były dwa seminarja: w Janowie i w Łosicach, pod zarządem księży świeckich, i trzecie w Węgrowie, pod kierunkiem kss. kommunistów. Za czasów istnienia djecezji podlaskiej seminarjum łosickie już było połączone z janowskiem w ten sposób, że proboszcz łosicki z funduszów probostwa na utrzymanie seminarjum w Janowie wypłacał corocznie 2000 złotych. Seminarjum węgrowskie w pierwszych latach istnienia djecezji miewało po kilkanastu kleryków, ale liczba ta z czasem tak się zmniejszyła że w r. 1836 seminarjum to miało już tylko dwóch profesorów i 7 kleryków, i w tym też roku rozwiązanem przez bpa Gutkowskiego zostało. W seminarjum janowskiem bywało po kilku profesorów i około 30 kleryków. Liczba ta w końcu prawie do połowy zeszła, a to dla braku aspirantów do stanu duchownego, a więcej jeszcze z powodu uszczuplenia się funduszów na ten instytut przeznaczonych. Wedle ostatniego katalogu, drukowanego przy Rubrycelli za rok 1864, w djecezji tej było: dekanatów 10, kościołów parafjalnych 118, między tymi filjalnych 5, i pod zarządem zakonników rozmaitych reguł 6. Kaplic 47, księży świeckich 205, kss. zakonnych 69, kleryków świeckich 15, kleryków zakonnych 5, laików zakonnych 20. Zakonnicy znajdowali się następ[ujących]
reguł: pijarów w Łukowie 1, paulinów w Leśny i Włodawie 9,

dominikanów w Janowie, Terespolu i Zofiborzu 8, karmelitów w Gułowskiej Woli 10, augustjanów w Orchowku 2, marjanów w Skurcu i Gozlinie 12, franciszkanów w Stężycy 4, bernardynów w Łukowie, Krześlinie i Jeleńcu 19, reformatów w Białej i Węgrowie 29. Felicjanek było 16, a mianowicie: w Ceranowie 2, w Rożance 3, w Kolanie 3, w Gęsi 2, w Siedlcach 3, w Branicy 3. Szarytek przy 4 szpitalach było 18, a mianowicie: w Białej 8, w Radzyniu 3, w Milanowie 4, i w Sterdyni 3. Wiernych obojej płci liczono 243,529. *F. Jacz.*

Podlesiecki Aleksander, ur. na Rusi 1682; wstąpiwszy do jezuitów, po ukończonych studjach, był profesorem w Krakowie, w Lublinie i Sandomierzu, znakomity znawca historji ojczystej i bystry myśliciel; um. 1762 w Jarosławiu. Prócz innych prac zostawił: *Compendium philosophiae*, Sandomierz, 1731; *Connotata antinomastica*, ib. 1731; *Logica*, Lwów, 1735; *Aristotelica philosophia*, Lublin 1750.

Podobieństwo Boże. I. Podobieństwo między dwiema istotami o tyle tylko może być sprawdzonem, o ile znaną jest własna obu tych istot natura. Pogańscy myśliciele przypisywali człowiekowi pochodzenie Boże:—*ipsius et genus sumus;* ale w obec zatraconego lub zaćmionego przez grzech pierworodny prawdziwego i niewątpliwego poznania Boga, pojęcie to było prostym tylko, bez żadnej pewnej i pozytywnej podstawy, domysłem. Miasto pożytku i podniesienia, pojęcie to w świecie pogańskim sprawiło raczej ciężką szkodę i głębsze jeszcze poniżenie; bo jeżli człowiek w tym stanie skażenia i wewnętrznego spustoszenia, do którego upadek pierworodny go przywiódł, miał poczytywać siebie za pochodzącego od Bóstwa i Bóstwu podobnego, więc musiał samoż Bóstwo sprowadzić do poziomu swego, aby było do niego podobnem. Tak też uczynił, i tem łatwiej to uczynić mógł, że nie znał prawdy objawionej, któraby kładła tamę i granicę rozkiełznanej wyobraźni jego; zaczem poczytując siebie za wyobrażenie Bóstwa w skróceniu, mógł bez przeszkody sam sobie wyobrażać i tworzyć Bóstwo swoje, własne namiętności swoje do potwornych rozmiarów potęgując, i bogu czy bogom swoim je przypisując.—Objawienie dopiero w jasnych i stanowczych słowach uczy nas, że człowiek jest stworzony na wyobrażenie i podobieństwo Boże. Podobieństwo to jest dwojakie. Naprzód zasadza się ono na tem, że człowiek posiada władze, jakie są i w Bogu, mianowicie rozum, umysł i wolną wolę. Grzech pierworodny tego podobieństwa z Bogiem nie zniweczył, jak to błędnie twierdzi protestantyzm; według nauki Kościoła katolickiego, którą i sam rozum stwierdza i doświadczenie, przyrodzone władze duszy ludzkiej, szczególniej wolność woli, przez grzech pierworodny zranione zostały i uszkodzone, ale nie umorzone i całkiem zniesione. Przez łaskę, darowaną mu w Chrystusie, przy wiernem z nią współdziałaniu swojem, może człowiek rany te i szkody naprawić, i przez to nadprzyrodzone naprawienie, przyrodzone także z Bogiem podobieństwo swoje odnowić. Drugim czynnikiem podobieństwa z Bogiem, w jakiem człowiek został stworzony, była pierwotna świętość jego. Świętość ta nie była, jak one, na podobieństwo Boga, władze przyrodzone, nieodłączną od natury jego, ani do rozwoju natury jego i do osiągnięcia przyrodzonego końca jego nieodzownie potrzebną. Był to dar nad wzwyż naturze ludzkiej dodany; było to wewnętrzne oświecenie i przeniknienie

duszy człowieka światłością i mocą Ducha Bożego, skutkiem którego duchowne życie jego stało się, na swój sposób, podobnem życiu Boga samego, i zdolnem do przyszłego, w bezpośredniem posiadaniu i twarzą w twarz oglądania Boga, cieszenia się własną szczęśliwością Jego. Ten drugi rodzaj podobieństwa z Bogiem całkowicie przez grzech pierworodny został zatracony; człowiek wypadł jakoby z tej atmosfery Bożej, w której był stworzony, zamknął się przed Bogiem, i Bóg dla niego stał się nieprzystępnym. Jedna tylko jest droga do odzyskania tego podobieństwa Bożego: narodzenie się na nowo z Ducha świętego; odzyskane zaś za sprawą tego Ducha świętego, za pomocą ustanowionych na ten cel środków Boskich, t. j. Sakramentów, przy odpowiedniej ze strony człowieka usilności i pracy, podobieństwo to może na każdy dzień coraz wyżej wzrastać i doskonalszem się stawać, aż do tego kresu, który Chrystus Pan człowieczeństwu założył, mówiąc: „Bądźcie wy doskonali, jako Ojciec wasz niebieski doskonałym jest" (cf. art. Obraz Boży, XVI, 568).—**2.** *Podobieństwo Jezusa.* Skutkiem grzechu pierworodnego, człowiek nie tylko stał się niezdolnym, jakimbądź przyrodzonym, w granicach upadłej natury swojej postępem, odzyskać i pomnażać w sobie utracone podobieństwo Boże, ale i samąż nawet znajomość Boga postradał. Na to więc, aby mógł jeszcze umysłem, i wolą, i całem życiem swojem stać się żyjącem wyobrażeniem i jakby kopją Boga, potrzeba było nasamprzód przywrócić mu, utracone poznanie Boga; potrzeba było, by Bóg tak się zniżył i zbliżył do niego, iżby człowiek nie tylko zaćmionemi grzechem oczyma ujrzeć, ale jakoby ręką dotknąć mógł, jak Bóg wygląda, albo jak wygląda człowiek, gdy Bóg w nim zamieszka. To zniżenie i zbliżenie się Boga do człowieka spełniło się w Osobie Boga wcielonego Jezusa Chrystusa. Odtąd, ogólne ono do wszystkich przykazanie: „Bądźcie doskonali, jako Ojciec wasz niebieski doskonałym jest," schodzi się w jedno z tem drugiem, w brzmieniu różnem, ale w treści swojej zupełnie równoznaczącem wezwaniem, które Syn czyni do każdego: „Naśladuj mnie." Lecz to naśladowanie Jezusa, i wynikające z naśladowania podobieństwo z Jezusem, nie tak się ma rozumieć, jakoby dość było naśladować tylko ten czy drugi czyn i rys życia Jego, albo obrać Go sobie tylko za ideał w postępowaniu, jak i każdy poganin mógł tego lub owego ze sławnych narodu swego mężów obrać sobie za wzór, usiłując naśladować go i stać się jemu podobnym: podobieństwo z Jezusem nasamprzód i głównie zasadza się na tem, co wewnątrz jest; zasadza się na całkowitem przeniknięciu się duchem Chrystusowym, na duchownem, mocą Jego, kształtowaniu w sobie Chrystusa, jak mówi Apostoł, i kształtowaniu siebie na wzór Chrystusa, tak iżby człowiek stał się członkiem i jakby częścią Chrystusa, iżby w myśli, i woli, i czynach Jego, Chrystus sam żył i działał. W obec tego z Chrystusem podobieństwa i zjednoczenia, do którego wszyscy są powołani, jasno się okazuje cała doniosłość ustanowienia Sakramentu, i głębokość prawdy wyrażonej w przypowieści o szczepie winnym i latoroślach, i znaczenia tego, co Apostoł mówi o związku Chrystusa z Kościołem.

Podobieństwo czarta. Podobnie jak człowiek w duchownem udoskonaleniu siebie może dojść do takiego szczytu podobieństwa z Bogiem, iż niepodobna go już zaliczać do rzędu zwyczajnych ludzi, iż cała istność jego nabiera pewnego charakteru nadprzyrodzoności i świętości, nieraz

i zewnętrznie znakami widomemi się objawiającej: tak przeciwnie, hołdując złemu i czyniąc siebie niewolnikiem grzechu, może człowiek upaść tak głęboko, i do takiego poniżyć siebie szczebla złości i przewrotności, iż także już nie będzie zwyczajnym, wedle natury ludzkiej, człowiekiem, i całe usposobienie i życie jego wyrazi na sobie piętno nienaturalnego, przeciwnego naturze skażenia i spodlenia. Dopóki złe czyli grzech jest człowiekowi środkiem tylko do zaspokojenia przyrodzonej jakiej, upadłej naturze własnej namiętności, chuci zmysłowej czy innej pożądliwości, dopóty choć winnym jest grzechu, i z pewnego względu staje się podobnym czartu, o ile, jak czart, odmawia posłuszeństwa Bogu, zawsze jednak nie wyzuł się jeszcze z przyrodzonych uczuć ludzkich. Lecz ciągle grzesząc, i w grzechu się zatwardzając, może w końcu dojść do takiego stanu, że będzie czynił złe dla miłości złego, że zguba drugich, że kuszenie bliźnich do bluźnienia Bogu, będzie dlań przyjemnością, i uciechą, i celem myśli i czynów jego; taka złość i przewrotność, rzec można, nie jest już ludzka, ale szatańska, i człowiek, gdy dojdzie do takiego poniżenia i skrzywienia natury swojej, jakoby przemienia się w czarta. Każdy grzech, z rozmysłem i uporem długo popełniany, może człowieka do tego stanu doprowadzić; ale są pewne występki, które z samej natury swojej wybitniejszą na sobie noszą cechę szatańską, i za pierwszem już popełnieniem wyciskają na duszy piętno podobieństwa czartowskiego; takiemi są mianowicie: pycha, zazdrość, radowanie się z cudzego nieszczęścia, łakomstwo, grzech sodomski. Do takich ostateczności, ze względu na temperament, łatwiej skłonni są cholerycy i melancholicy, niż sangwinicy; ze względu na wiek, łatwiej mąż dojrzały i starzec, niż młodzieniec i dziecko; ze względu na płeć, zwłaszcza co się tyczy wewnętrznej zaciętości i złości, łatwiej kobieta niż mężczyzna; ze względu na klimat, łatwiej narody południowe niż północne; ze względu na kierunek umysłu, łatwiej człowiek rozumowy niż sercowy. W tym stanie zatracenia, gdy dojdzie do ostatniej głębokości swojej, podobieństwo z czartem, jakby się zdawać mogło, może się nawet zamienić w pewien rodzaj aktualnego, duchownego zamieszkania czarta w duszy człowieka; człowiek wówczas świadomie i rozmyślnie jest narzędziem w ręku szatana; tym właśnie charakterem duchowej złości i świadomego rozmysłu, dobrowolne to oddanie się czartowi różni się od opętania (ob.), które rozciągając się tylko do ciała, rzadko kiedy może być opętanemu poczytanem za winę, a w każdym razie nie jest dobrowolnem.

(*Alban Stolz*). *H. K.*

Podoski Gabrjel Jan, prymas, arcybiskup gnieźnieński, potomek starej rodziny Junoszów, osiadłej we wsi Podosiu w księstwie mazowieckiem, ur. się 1719 r., z ojca Mikołaja, wojewody płockiego, i matki Marji z Rokielnickich, herbu Prawdzic. Liczną była rodzina Podoskich, bo wojewoda z dwóch żon doczekał się pięciu córek i sześciu synów; cztery córki zostały zakonnicami w klasztorach w Sierpcu i Toruniu, i jedna tylko wyszła za mąż za kasztelana dobrzyńskiego; dla synów zaś troskliwy ojciec szukał protekcji możnych panów, jak kanclerza Michała Czartoryskiego i ministra Brühla, przy których opiece i poparciu dla pięciu z nich wyrobił kasztelanje lub starostwa. Drugiego z porządku swego syna Gabrjela przeznaczył do stanu duchownego, do którego tenże najmniejszego nie miał powołania; młody wojewodzic,

ulegając jedynie woli rodzicielskiej, został kapłanem na szkodę swej duszy i Kościoła. Zdolny wysoko młodzieniec, zapatrując się na stan duchowny jako na karjerę korzystną, wziął się pilnie do nauki, ukończył chwalebnie akademję krakowską, a pragnąc nabyć rozleglejszych wiadomości w swym przyszłym zawodzie potrzebnych, udał się do Rzymu na wyższe studja teologiczne i prawne, zkąd powróciwszy do Krakowa, w tamecznej akademji uzyskał stopień doktora obojga prawa. Tymczasem i stary wojewoda nie zasypiał sprawy protegowania swego syna. Przy poparciu dworu i osób wpływowych, r. 1742 wyrobił 23 lata zaledwie liczącemu młodzieńcowi, mającemu jedynie duchowny stopień akolity, kanonję gremjalną gnieźnieńską fundi Kołaty, wakującą po śmierci Michała Kobierzyckiego. Młodziutki kanonik, zamiast sukni duchownej, nosił modny podówczas strój francuzki, nie śpieszył się z przyjęciem wyższych święceń, i nie wiemy napewno roku, w którym wyświęcony został na kapłana. Wkrótce jednak, poparty zabiegami i stanowiskiem ojca, dostał się do kancelarji Michała Czartoryskiego, kanclerza w. litewskiego, i tam dzięki wrodzonym zdolnościom, bystrości umysłu i obszernym wiadomościom naukowym, obznajmił się dokładnie z biegiem spraw publicznych, i takiej w nich nabył wprawy, iż bardzo często załatwiał interesa kanclerskie z wielkim zadowoleniem zwierzchnika i protektora swego. Czartoryski polecił go wszechwładnemu ministrowi Brühlowi, który widząc w nim odpowiednie talenta i przymioty, przedstawił go na urząd kanclerza przy młodych królewiczach Ksawerym, Karolu, Klemensie i Albercie. Stanowisko to zbliżało go do dworu i zaznajomiło z najwyższymi dygnitarzami przy królu i pierwszym jego ministrze. Następnie Brühl, otrzymawszy od króla zaniedbane pod względem ekonomicznem starostwo spiskie, wysłał tam Podoskiego z missją, aby zagospodarował je lepiej, urządził i podniósł pobierane z tego źródła dochody. Podoski spełnił wybornie posłannictwo swoje, a pragnąc zaskarbić sobie tem większe względy ministra jako protestanta, zniósł dla licznie osiadłych tam kupców i rzemieślników protestanckich ograniczenia w przedmiocie odprawiania publicznie nabożeństwa, dozwolił im odprawiać je wszędzie, a nawet sam kilka dla nich zbudował kościołów, przez co zachęcił protestantów do liczniejszego przesiedlenia się na Spiż, i dochody starostwa znakomicie powiększył. Dwór królewski, dowiedziawszy się od uradowanego Brühla o tak korzystnej, finansowej działalności Podoskiego, wysłał go do Gdańska, w celu wyegzekwowania ceł królewskich, które mieszkańcy w coraz mniejszej ilości wnosili do skarbu. Tam znowu Podoski tak gorliwie wziął się do przyprowadzenia trudnego tego dzieła, że zaledwie ocalił się od ciężkiej osobistej zniewagi, grożącej mu od rozjątrzonych mieszczan. Nie minęła go jednak za te uciążliwe usługi należna nagroda. R. 1743, oprócz licznych beneficjów, otrzymał kanclerstwo kapituły kujawskiej; w r. 1749 obrany deputatem gnieźnieńskim na trybunał koronny, obznajmił się z prowadzeniem spraw sądowych, wszedł w stosunki z licznymi przedstawicielami narodu i zajął miejsce wśród grona mężów, których nazwiska głośnemi były w całym kraju. R. 1755 król dał mu probostwo krakowskie, a 1757 i miechowskie, po Kajetanie Sołtyku, wyniesionym na biskupstwo krakowskie. R. 1759 po Andrzeju Załuskim posuniętym na biskupa kijowskiego, został referendarzem koronnym; później zaś nieco, za wpływem możnych protektorów,

dostał bogate opactwa w Tyńcu i Paradyżu. R. 1763 był powtórnie deputatem na trybunał z kapituły krakowskiej. Postępując tak szybko coraz wyżej na drodze zaszczytów doczesnych, pełen ambicji pracował gorliwie i pilnie, sposobiąc się do najwyższych dostojeństw i zaszczytów. Wtem nagle spadł na niego cios niweczący wszystkie marzenia złote. Jerzy Mniszech, marszałek nadworny koronny, pojąwszy w małżeństwo córkę Brühla, do takiego doszedł u teścia swego wpływu, że tenże, za jego namową, zerwał stosunki z wybitniejszymi ówczesnemi mężami, i Podoskiego od dworu oddalił. Województwo też krakowskie wystąpiło do króla ze skargą na Podoskiego, że w sąsiedniem województwie pomnożył heretyków, i w skutek czego i król wyraźną okazywał mu niełaskę. Pomimo tego wszystkiego, po śmierci Augusta III w Dreźnie 5 paźdz. 1763 r., Podoski stanął stanowczo po stronie dworu saskiego, spodziewając się, że przy jego pomocy, rychlej dojdzie do wyższych godności i znaczenia w kraju. Ale zawiodły go rachuby. Obrany królem Stanisław August, oddał pieczęć wielką koronną Andrzejowi Zamoyskiemu, mniejszą zaś Andrzejowi Młodziejowskiemu. Widząc się pominiętym przy rozdawaniu urzędów, Podoski śmiertelną nowemu królowi zaprzysiągł nienawiść. Rzucił się z zapałem do sprawy dyssydentów i do zawiązanej konfederacji radomskiej, usiłując wszelkimi sposobami pozbawić powagi i detronizować króla, który przystąpieniem do konfederacji uniknął grożącego mu ciosu. Wtem umiera w Warszawie Władysław Łubieński, prymas i arcbp gnieźnieński, 20 czerwca 1767 r. Król, obawiając się o swą przyszłość z powodu nienawiści i intryg Podoskiego, wolał go mieć przy sobie aniżeli pko sobie, a naciskany przytem postronnemi naleganiami, wbrew przekonaniu i sumieniu wybrał na godność arcybiskupią najzaciętszego swego wroga i złych obyczajów kapłana, i to tak szybko, że już czwartego dnia po zgonie Łubieńskiego, t. j., 24 czer. 1767 podpisał nominację dla Podoskiego, w której oddając należne pochwały pobożności i cnotom nieboszczyka, nie wahał się porównać z nim nowego elekta, pisząc *virum similium virtutum ac qualitatum* praeficere cupientes, in Reverendissimum in Christo Patrem Dominum Gabrielem Podoski oculos mentis Nostrae conjecimus. Wezwana przez króla kapituła gnieźnieńska o kanoniczny wybór kandydata, dopełniła tego 11 lipca 1767 r. i zawiadomiła o tem Podoskiego. Podoski przekonany wewnętrznie, że nietylko kraj cały z niechęcią przyjmie tę nominację jego. ale i w Rzymie poważny spotkać ją może opór ze strony Stolicy ś., zmienił dotychczasowy sposób życia, zbliżył się do Sołtyka, bpa krakowskiego, prosił go o przewodnictwo w rzeczach wiary i o wskazówki w przedmiocie zarządu archidjecezją, przyrzekł mu najzupełniejszą poprawę obyczajów, i gorliwe trzymanie się jego rad i doświadczenia w trudnym zawodzie pasterstwa Chrystusowego, i tak tem zjednał sobie tego starca, że ten nietylko w kraju, o ile mógł, rehabilitował zbrukaną opinję Podoskiego, ale pisał wraz z kapitułą swoją do Stolicy ś., zapewniając ją uroczyście o zupełnej poprawie nominata. Król ze swej strony, chcąc całkowicie pozyskać dla siebie nowego prymasa, polecił sekretarzowi swemu Ghighioti, bawiącemu podówczas w Rzymie, aby wstawił się za nim do kard. protektora Albaniego i do pap. Klemensa XIII. Pomimo tych przedstawień, i pomimo instancji z innych stron nadchodzących do Rzymu, papież niechętny był tej nominacji i 12 sierpnia 1767 r. pisał d

Podoskiego: Nobis satis adhuc non est, quamobrem in hac sola animi tui significatione conquiescere debeamus. Nostri enim muneris est... lente incedere... (*Theiner*, Monum. IV, 171). Instancje wszakże postronne musiały być tak silne w Rzymie, że już 30 sierp. t. r. papież zawiadamia Podoskiego, iż go prekonizował na arcybiskupa gnieźnieńskiego. Wreszcie bulle rzymskie w początkach września nadeszły do Warszawy, gdzie nowy prymas mieszkał w pałacu saskim, danym mu do użycia przez przychylny dlań dwór drezdeński; pałac bowiem prymasowski potrzebował gruntownej reparacji, na którą Podoski nie miał zamiaru łożyć kosztów i aż do końca swego zarządu archidjecezją przemieszkiwał w pałacu saskim. Odprawiwszy rekollekcje u kapucynów w Warszawie, w początkach października 1767 konsekrowany był tamże arcybiskupem; dnia zaś 16 tegoż miesiąca, zasiadając jako prymas po raz pierwszy w senacie, zaledwie podziękować raczył królowi za wyniesienie swoje. Podoski był jednym z tych prymasów, którzy nie odbyli nigdy ingresu na arcybiskupią stolicę i w Gnieźnie nie pokazali się wcale. Oddawszy sprawy duchowne archidjecezji officjałom, sam poświęcał się jedynie politycznym intrygom i zabawom, z tego też powodu nader mało jest w aktach konsystorskich śladów jego pieczołowitości pasterskiej o Kościół i dusze opiece jego poruczone. Zaledwie tylko na krótko wydalał się z Warszawy do Łowicza lub Skierniewic, ciągle przebywając w stolicy i prowadząc najrozleglejsze intrygi przeciw królowi, którego wszelkiemi sposobami chciał usunąć z tronu. Od 19 październ. 1767 aż do 20 lutego 1768 r. prezydował w delegacji sejmowej w sprawie dyssydentów, której obrady w skutek limity sejmu odbywały się najczęściej w pałacu prymasa. Delegacja zakończyła swe czynności uchwalając, że rok 1717 ma być normalnym, od którego dyssydenci mogli żądać zwrotu zabranych im kościołów i posiadłości; dalej zniosła wszystkie dekreta jagiellońskie, Janusza, księcia mazowieckiego, jak również konstytucje z r. 1723, 1727, 1736, 1764 i 1766 przeciw dyssydentom wydane; zabroniła używania nazwy dyssydentów, i uznała ich sposobnymi do piastowania wszelkich urzędów i godności krajowych.—Podoski ciągle przebywając w Warszawie, całem swem życiem nie budził dla siebie szacunku i poważania. Oprócz ustawicznych intryg politycznych, oddawał się hucznym zabawom i rozrywkom nieodpowiednim zupełnie swemu stanowisku i godności. W lekceważeniu uczuć religijnych i prostych względów przyzwoitości zaszedł tak daleko, iż podczas uroczystej procesji Bożego Ciała 1768 r., on, najpierwszy zwierzchnik duchowny w kraju, zamiast połączyć się z pobożnym ludem, oddającym cześć Zbawicielowi w najśw. Sakr. utajonemu, z okien swego pałacu, otoczony gronem kobiet, pośród których była i protestantka, wdowa po Enkinie, liwerancie króla Augusta III, lekkomyślnego życia, która podług opinji powszechnej była mu bardzo blizką, przypatrywał się, gwarząc wesoło, tej uroczystości religijnej jakby jakiemu światowemu widowisku. Oburzona opinja publiczna objawiła się na zewnątrz w mnóstwie wierszyków, satyr, pamfletów i paszkwili, nader ohydnych. Naturalnie że w tego rodzaju ulicznych utworach, wśród rozburzonych namiętności pisanych, niezmiernie wiele bywa domysłów, posądzeń, przesady i zaciekłości stronniczej, a zatem wiele nieprawdy i fałszu, ale i to pewna, że Podoskiego życie nastręczało wiele przedmiotu do krytyki surowej. To też, gdy nieudały

mu się jego usiłowania usunięcia nuncjatury z Warszawy, nader niewygodnej dla niego pod wieloma względami, i przeszkadzającej rozszerzeniu jego prymasowskiej władzy, do jakiego dążył, ogólną to wywołało radość, gdy wszyscy oburzali się na jego dumę, samolubstwo i lekkość życia. Potem ułożył plan tak zwanego skarbca duchownego, mającego powstać z całego majątku duchowieństwa świeckiego i zakonnego, z którego wszyscy biskupi, kapituły, proboszczowie, wikarjusze, zakonnicy, szpitale i zakłady duchowne pobierać mieli stale oznaczoną płacę. I ten projekt nie uzyskał zatwierdzenia władzy duchownej i świeckiej. Ale udało mu się przeprowadzić przez sejm zatwierdzenie przepisu, wzbraniającego przyjmowania do nowicjatów zakonnych młodych ludzi przed ukończeniem 24 roku życia. Od tej ogólnej reguły wyjęto tylko na sejmie zakony jezuitów i pijarów z uwagi, że przyjmując do zgromadzenia kandydatów po skończonych 24 latach, nie byłyby w możności przygotowania zdolnych nauczycieli tak w całym kraju potrzebnych. Wreszcie w styczniu 1769 Podoski przesłał do dworów sąsiednich memorjał wykazujący potrzebę usunięcia z tronu Stanisława Augusta, a osadzenia na nim księcia z dynastji saskiej, lecz o powodach, skłaniających go do tego kroku, sądzić można z tego, iż zarazem prosił o wyjednanie dla siebie dochodów z administracji biskupstwa krakowskiego. Sprawy djecezalne nie wiele go obchodziły; z kapitułą swoją gnieźnieńską znosił się listownie, ale wówczas tylko, gdy go ona swemi odezwami do korespondencji niejako zmuszała. We wszystkich tych jednak listach widać tylko troskliwość o dochody biskupie i uwalnianie się od ponoszenia najmniejszych wydatków. I tak w liście z 23 stycz. 1769 r. odpisując kapitule w rozmaitych interesach pieniężnych, chwali bardzo jej gorliwość, z jaką krzątała się około restauracji kościoła metropolitalnego, a ze swej strony oświadcza, że nic w tym celu ofiarować nie może, i radzi jej, aby tę sprawę do szczęśliwszej odłożyła pory. Zabranych przez siebie legatów poprzednika swego prymasa Łubieńskiego, również nie zwrócił kapitule aż do śmierci, przez co na znaczne naraził ją straty. W liście z 23 paździer. 1769 r. tłómaczy się dosyć słabo kapitule, która przesłała mu swe uwagi co do wydanego przezeń rozporządzenia, iżby do seminarjów archidjecezalnych przyjmowano tylko młodzież szlachecką, z miejskiego zaś i wiejskiego stanu jedynie wyjątkowo i to za specjalnem na każdy raz jego pozwoleniem. Powodowany jednak przedstawionemi sobie potrzebami archidjecezji, upoważnił officjała gnieźnieńskiego, iżby w niedostatku szlachty mógł przyjmować *i innych* do seminarjum w Gnieźnie, co do Łowicza, oświadczył: „Seminarjum zaś łowickie jest pod bokiem moim."—Tymczasem król, pojednawszy się z sąsiedniemi mocarstwami, dowiedział się o knowaniach Podoskiego w celu pozbawienia go tronu. Machinacje te, ogłoszone publicznie, pozbawiły go ostatecznie wszelkiej powagi i szacunku. Nie mógł już dłużej przebywać w Warszawie, lękając się na każdym kroku publicznej zniewagi, tembardziej że już niechętni mu niszczyli jego dobra arcybiskupie i własne, i niejednokrotnie zasadzki na niego czynili. Postanowił zatem wydalić się z kraju, i sprzedawszy wszystkie ruchomości w Warszawie, doniósł królowi, że dla poratowania zdrowia zmuszony jest udać się za granicę, i dnia 13 czerwca 1771 r. wyjechał do swej wsi Wawrzyńczyce, zkąd w dalszą miał puścić się drogę. Odstawiony jednak siłą do Warszawy,

czekał w niej aż do września na uzyskanie pozwolenia do wyjazdu, które otrzymawszy wreszcie, wyznaczył administratorem archidjecezji kanonika Siemieńskiego i wyjechał do Elbląga, ztąd przeniósł się do Gdańska, gdzie przeszło pięć lat w samotności przebywał. Otrzymawszy 3 kwiet. 1775 r. wiadomość od bpa Ostrowskiego, że, w celu przyjścia z pomocą skarbowi publicznemu, biskupi zobowiązali się wraz z całem duchowieństwem wnosić corocznie pewną kwotę pod nazwą subsidium charitativum, Podoski w odpowiedzi swej z d. 15 tegoż miesiąca oburza się na tę uchwałę, i oświadcza, że takowej poddawać się nie myśli, gdyż nie upoważnił nikogo do głosowania w tej sprawie za siebie. Wreszcie, czując się coraz słabszym, d. 4 maja 1776 zawiadomił kapitułę o oddaniu zarządu archidjecezji ks. Ignacemu Kozierowskiemu, bpowi adrateńskiemu, i wyjechał z Gdańska dalej za granicę. Źle przyjęty w Paryżu przez dwór i duchowieństwo, za poradą lekarzy udał się do cieplejszego klimatu i osiadł w Marsylji. Choroba jednak rozwijała się coraz groźniej i Podoski czując zbliżającą się prawie widocznie straszną godzinę śmierci, zwrócił się do szczerej pokuty i przebłagania Boga, i, opatrzony śś. Sakram., wśród ustawicznie powtarzanych aktów żalu i serdecznej skruchy, umarł 3 kwiet. 1777 r. Zwłoki jego pochowano w Marsylji, tak cicho, że dziś grobu nieszczęsnego prymasa nigdzie doszukać się nie można.—Umarł on bez testamentu, gdyż, oprócz długów, nic prawie nie pozostało po nim. Sama kapituła gnieźnieńska upominała się u spadkobierców jego o poważną na owe czasy summę 289,044 zł. pol., i, pomimo zabiegów i procesów sądowych, drobną tylko cząstkę tego długu odzyskać zdołała. Zarządzający majątkiem prymasa, podczas nieobecności jego w kraju, umieli rozchwytać całą pozostałość po nim. Zginęły nawet księgi i papiery prywatne, które na czyny jego lepsze może i korzystniejsze rzuciłyby światło, aniżeli publiczne broszury i pisma, zaprawne w znacznej mierze stronniczością i niechęcią. Dokumenty historyczne w znacznej ilości pozostałe po nim, jako to, djarjusze sejmowe, korespondencje króla z dygnitarzami, i tych ostatnich między sobą, korespondencje kanclerzów z posłami zagranicznemi i t. d., zebrał *Kazimierz Jarochowski* i pod tytułem: *Teka Gabrjela Junoszy Podoskiego* wydał w Poznaniu 1854—1862 w sześciu tomach. Tak się zakończyło smutne życie człowieka zdolnego i wykształconego wysoko, ale bez podstawy religijnej, życie dygnitarza, który przyjął na siebie ciężkie brzemię stanu duchownego bez powołania i myśli Bożej, nie w chęci służenia Bogu, lecz w nadziei łatwiejszego wyniesienia się i przyjścia do władzy. To też, oprócz szkody zgorszenia i ruiny moralnej, nic dodatniego w Kościele nie pozostało po nim. Całkowite zaniedbanie wszelkich obowiązków kościelnych, obojętność o dobro powierzonych swej pieczy owieczek, łamanie praw i przepisów religijnych, życie nieodpowiednie kapłaństwu i wysokiemu dostojeństwu, wszystko to odwróciło od niego na zawsze lud wierny, który mu za życia płacił lekceważeniem, szyderstwem i pogardą, po śmierci zaś zapomnieniem zupełnem. Cf. Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich z łacińskiego rękopismu *St. Bużeńskiego*, przełożył *Michał Szyszko*, uzupełnił wstępem i życiorysami jedenastu późniejszych prymasów *Malinowski*, Wilno 1852; *Jan Korytkowski*, Arcybiskupi gnieźnieńscy, Poznań 1892. *F. Ch.*

Podpalenie, w złośliwym zamiarze, rozmyślnie dokonane, karało

dawne prawo kanoniczne, oprócz wynagrodzenia szkody, pokutą publiczną. Kto spalił świeckie budowle lub zboża, winien był zwrócić wyrządzoną przez siebie szkodę i przez trzy lata odbywać pokutę; kto kościoły podpalał, musiał przez piętnaście lat pokutować (c. 5. 6 De injuriis et damn. dat. (5. 36), c. 14. c. 17. qu. 4). Według nowszych przepisów winowajca ma być okładany klątwą, *ipso jure* popada w ekskomunikę, jeżeli podpalacz już postawiony został przed sądem; od ekskommuniki może go absolwować tylko papież, któremu winowajca, po nagrodzeniu wyrządzonej szkody, ma pod przysięgą ślubować poprawę (c. 33. c. 21. qu. 8). Kto przez nieostróżność sprowadził pożar, nie podlega wprawdzie cenzurom, ale obowiązany jest zwrócić wyrządzoną stratę. Prawo rzymskie głosi, że rozmyślny podpalacz w miastach, jeżeli jest pospolitego pochodzenia, winien być porzucony dzikim zwierzętom na pożarcie albo spalony żywcem (l. 12 Dig. de incend. 47. 9, 28. De poenis 48. 19); jeżeli z wyższych stanów pochodzi, winien być zgładzony mieczem lub zesłany na jaką wyspę (12 Dig. 47, 9). Procedura kryminalna ces. Karola V CCC. art. 125 karze rozmyślne podpalenie śmiercią na stosie.—*Ferraris*, prompt. bibl. s. v. „Incendium;“ *Permaneder*, K. R. § 567. II, s. 157.— Kodeks kar głównych i poprawczych z r. 1866 wyznacza następujące kary za podpalenie: 1. za umyślne podpalenie budynku mieszkalnego— ciężkie roboty na lat 8 do 10, z pozbawieniem wszystkich praw stanu i osiedleniem na zawsze w Syberji, § 1606. 2. Powyższa kara ulega podwyższeniu, *a*) o trzy stopnie (lat 15—20 ciężkich robót), gdy podpalono kościół, pałac cesarza lub członków rodziny panującej, miasto naraz w różnych miejscach, szpital z chorymi, nakoniec w razie recydywy; *b*) o dwa stopnie (lat 12-15), w razie podpalenia gmachów rządowych lub społecznych, § 1607. Dalsze paragrafy określają kary za podpalenie kopalń, budynków niemieszkalnych, za usiłowanie podpalenia, § 1608—1610. Za podpalenie własnego mienia zaasekurowanego, dokonane pod wpływem chęci zysku,—pozbawienie wszystkich praw stanu i osiedlenie w Syberji, § 1612. Za umyślne podpalenie cudzego lasu— pozbawienie wszystkich praw stanu i dożywotnie osiedlenie w najodleglejszych miejscowościach Syberji, albo nawet ciężkie roboty na czas od lat 4 do 8, w razie, gdy zbrodnia ta została spełnioną przez bandę złoczyńców, w okolicznościach obciążających winę, § 1613. Za umyślne podpalenie cudzego zboża, drzew, ziarna i t. d. grożą kary bądź osiedlenia w Syberji, bądź rot aresztanckich od jednego roku do lat $2\frac{1}{2}$ i t. d. § 1614.

Podrzutki *odnośnie do chrztu św.*—Co do podrzutków, obowiązuje domniemanie, że, w chwili ich podjęcia, nie były one jeszcze ochrzczone, i że dopuszczać je należy do chrztu ś., gdyż matka, która była tak wyzutą z sumienia, że własne dziecko porzuciła, nie upoważnia do nadziei, iżby się sprawą jego chrztu zaprzątała (Conc. Camerac. a. 1586, lit. 6. cap. 8; Conc. Chur. a. 1605 de Bapt.). Wątpliwiej rzecz ta się przedstawia, jeżeli podrzutek liczy już kilka lub kilkanaście miesięcy życia, gdyż o jego istnieniu, oprócz matki, musiało wiedzieć przynajmniej bliższe otoczenie. Jeżeli można przypuścić, że otoczenie podrzutka było tego rodzaju, iż samo uczucie publiczne nie zniosłoby, aby bez chrztu pozostawiano dziecko chrześcijańskie, wtedy wolno mniemać, że

podrzutek przed podrzuceniem otrzymał chrzest ś.; jeżeli zaś podrzucenie nastąpiło od włóczęgów albo niechrześcjan i w ogóle ludzi podejrzanego sposobu życia, to przypuszczać należy nieudzielenie chrztu. Bądź co bądź, nawet znaleziony przy podrzutku napis, jakoby ten już był ochrzczony i takie lub owakie imię nosi, nie stanowi jeszcze dostatecznego dowodu; jeżeli w takim napisie podane jest miejsce i dzień udzielenia chrztu, a miejsce to jest znane i niezbyt odległe, to wtedy, zwłaszcza jeżeli życiu dziecka nie grozi żadne niebezpieczeństwo, można się wstrzymać z udzieleniem chrztu, dopóki nie będzie sprawdzona prawdziwość oświadczenia, podanego w napisie. W Niderlandach, w Anglji, i nad Renem znajdowano dawnemi czasy przy podrzutkach sól, i takową poczytywano jużto za dowód, że dziecko zostało ochrzczone, już że nie było jeszcze ochrzczone; ale jak jedno tak drugie przypuszczenie nie ma tu dostatecznej podstawy (Conc. Ebor. a. 1195. c. 4; Conc. Londin. a. 1200. c. 3; Conc. Buscoduc. a. 1571. tit. 3. c. 8. et a. 1612. tit. 3. 15; Conc. Mechlin. a. 1607. tit. 3. c. 4 et a. 1609. tit. 3. cap. 3; Conc. Colon. a. 1662. p. 2. tit. 2. c. 7. § 2). Zresztą we wszelkich wypadkach chrzci się dzieci takie warunkowo, aby nie wyrządzić ujmy świętości sakramentu, a więc z zastrzeżeniem: si non est baptizatus (baptizata). Ponieważ w duchu zasady wypowiedzianej przez papieża Leona W.: „Quod non ostenditur gestum, ratio non sinit, ut videatur iteratum," w pierwszych wiekach chrześcjańskich w ogóle nie chrzczono warunkowo, przeto wtedy trzymano się tejże zasady także odnośnie do chrztu podrzutków.

Podrzutków domy (*brephotrophia*) są to zakłady, które wytworzyła miłość chrześcjańska, celem przyjmowania i pielęgnowania podrzutków, to jest, dzieci opuszczonych i podrzuconych przez rodziców. U ludów starożytności pogańskiej, spędzanie płodu, zabijanie i porzucanie dzieci było dozwolone prawem. U Rzymian babka położnicza kładła każde nowonarodzone dziecię u stóp ojca. Ojciec, podejmując niemowlę z ziemi, uznawał je przez to za członka rodziny. Jeżeli zaś pozostawiał niemowlę na ziemi i wzrok od niego odwracał, oznaczało to, że dziecko ma być zgładzone lub wyrzucone. Przyjęcie dziecka przez ojca odbywało się przy wzywaniu bogini Levany, i oznaczano je wyrazami *liberos tollere*. W Rzymie wyrzucano dzieci w dwóch miejscach, na rynku warzywnym przy Columna Lactaria, na tak zwanem Forum Olitorium, i na Velabrum w pobliżu Awentynu. Porzucane dzieci rzadko pozostawały przy życiu. Tylko niewielką ich liczbę ludzie obcy brali na wychowanie, i to nie z miłosierdzia, ale z egoizmu, dla nabycia niewolników tanim kosztem, gdyż legalnym stanem podrzutków było niewolnictwo. Seneka powiada, że używano podrzutków do jeszcze gorszych spekulacji, i jużto kaleczono je dla celów żebraczych, już wychowywano w widokach prostytucji. Chrystjanizm przyniósł dzieciom odkupienie. Odtąd szanowano w nieudolnem dziecku duszę nieśmiertelną, okupioną krwią Boga-Człowieka; bezsilność dziecięcia dawała mu prawo do szczególnej pieczołowitości. Nauka chrześcjańska potępiła jako grzech śmiertelny i zbrodnię spędzanie płodu, zabijanie, wyrzucanie i sprzedaż dzieci; niemowlęta, wyrzucane przez pogan, przygarniała miłość chrześcjańska. Justyn Męczennik i Minucjusz Feliks, Tertulljan i Cyprjan, Laktancjusz i Euzebjusz, gromili wyrzucanie dzieci, i jako zbrodniarzy piętnowali rodziców,

oddających bezsilne istoty na pastwę śmierci nieuniknionej. Wychowywanie podrzutków odbywało się najpierw w rodzinach chrześcijańskich, a od czasów Konstantyna w zakładach dobroczynnych, ksenodochjach i szpitalach. Osobne zakłady dla podrzutków istniały już za Justynjana. Stopniowo także prawodawstwo przejmowało się zasadami chrześcijańskiemi. Już cesarz Trajan przywrócił wolność podrzutkom, pochodzącym od rodziców wolnego stanu; Konstantyn usiłował ograniczyć przepisami prawa wyrzucanie i zabijanie nowonarodzonych dzieci, ale jeszcze nie wyznaczył kar w tym przedmiocie. Dopiero Walentynjan I i Gracjan zagrozili karą śmierci winnym dzieciobójstwa, i przepisali kary za wyrzucanie dzieci. Każdy ojciec był obowiązany mieć pieczę o swoich dzieciach. Justynjan I nadał wolność wszystkim podrzutkom, i postawił ich pod szczególną opieką cesarską, biskupów i prefektów. Wyrzucanie niemowląt nazwał zbrodnią, gorszą od zwykłego mężobójstwa. Było to wyraz prawodawstwa chrześcijańskiego. Życie dzieci, zagrożone przez własnych rodziców, miała osłaniać chrześcijańska miłość bliźniego. Bardzo często nie tyle ubóstwo rodziców, ile uczucie wstydu upadłych dziewczyn oddawało nowonarodzonych na zagładę. Dlatego pap. Innocenty III r. 1198, przy przebudowywaniu i rozszerzaniu szpitala Santo Spirito w Rzymie, połączył z nim dom dla podrzutków, gdzie zaprowadzono tak zwane „koło," czyli skrzynkę ruchomą, aby rodzice mogli pokryjomu, ale bezpiecznie, powierzać niemowlęta domowi podrzutków. Ta skrzynka ruchoma składała się z drewnianego cylindra czyli walca, którego wewnętrzna połowa opatrzona była w wydrążenie. Jeżeli ktoś chciał złożyć niemowlę, musiał wprzód dać znak dotknięciem dzwonka. Zaraz wykręcano na zewnątrz wydrążoną stronę cylindra, zabierano w nią dziecko, i zwracano ku wnętrzu domu. Przytem przechowywał się w dawniejszych czasach praktykowany zwyczaj umieszczania przy drzwiach kościelnych muszli marmurowych (concha marmorea), w które można było składać niemowlęta. Złożone tu dzieci odnoszono do biskupa albo do proboszcza, który protokularnie zapisywał dzień znalezienia niemowlęcia i okoliczności, towarzyszące znalezieniu. Takie protokuły, podpisywane przez świadków, przechowywano przy kościołach, aby mieć pewne wskazówki w razie, gdyby później ktoś zażądał zwrotu podrzutka. Podczas nabożeństwa okazywano ludowi podrzucone niemowlę i pytano, czy kto nie zechce podjąć się z miłości chrześcijańskiej wychowywania niewinnego dziecięcia, jako dziecka własnego. Jeżeli nikt nie chciał podjąć się takiego uczynku chrześcijańskiego, Kościół brał niemowlę na własną pieczę i wychowywał je w jakimś zakładzie dobroczynnym, w ksenodochjum lub szpitalu. System spisywania protokułów istniał już w państwie Merowingów, w gallsko-frankońskim Kościele, i utrzymywał się do ostatnich czasów, obok systemu „kołowego." Ten ostatni system był przez długi czas jedynie panującym we Włoszech, i z Rzymu rozszerzył się po całej Europie, zwłaszcza za pośrednictwem zakonu i kongregacji ś. Ducha. Z biegiem czasu podniosły się przeciw niemu zarzuty, w pewnych względach uzasadnione, skutkiem czego w nowszych czasach wytworzył się w większej części państw europejskich skombinowany system, łączący korzyści obu dawniejszych metod. Powstały domy dla sierot i dla podrzutków, gdzie przyjmują dzieci pod-

rzucone, ale dopiero po spisaniu protokułu, w którym oznaczają się faktyczne i prawne stosunki każdego z osobna wypadku, i kiedy przyjęcie niemowlęcia okaże się albo koniecznem albo usprawiedliwionem roztropnością i przezornością. Przy tej metodzie przechowuje się łączność rodzinna, i nie rozrywa się węzeł między matką i dzieckiem, jak to ma miejsce przy systemie „kołowym." „Koła" funkcjonują dziś jeszcze w niektórych zakładach dla podrzutków we Włoszech, Hiszpanji, Portugalji. Według przepisów prawa kanonicznego nie zachodzi żadne domniemanie co do prawego lub nieprawego pochodzenia podrzutków, ale w każdym wypadku faktyczny stan musi być dowiedziony. Gdyby podrzutek chciał później wstąpić do stanu duchownego, to musi być zbadanem, czy nie zachodzi irregularitas ex defectu natalium. Zakony i stowarzyszenia religijne, które podjęły się pieczy nad podrzutkami, używają tego przywileju, że wychowane w ich zakładach dzieci poczytują się za prawe (Gregor. XIV. Const. Circumspecta 1591).—W krajach protestanckich po większej części zarzucono wychowywanie w domach podrzutków; natomiast udziela się z publicznych funduszów dobroczynnych wsparcie ubogim wdowom i biednym upadłym dziewczynom, albo też podrzutki oddawane bywają na wychowanie rodzinom, zwłaszcza takim, które najmniejszej płacy za to wymagają. Ale praktyka ta wydała smutne rezultaty, ztąd bowiem wytworzyło się w wielkich miastach i ich okolicach zbrodnicze rzemiosło tak zwanych „fabrykantek aniołków." Zapewne wychowanie rodzinne lepsze jest od wszelkiego innego wychowania, ale pod warunkiem, że w rodzinach przechowuje się duch chrześcjański. Niestety, rodzin takich jest niewiele, a ztąd wynika nieodzowna konieczność wychowywania podrzutków w osobnych zakładach wychowawczych. Jeżeli zakłady takie są prowadzone w duchu chrześcjańskim, zwłaszcza przy udziale stowarzyszeń religijnych, to lepszą dają one rękojmię, aniżeli większa część rodzin, podejmujących się wychowywania porzuconych dzieci. — Obszerny materjał w tym przedmiocie zebrali i spożytkowali *Fr. S. Hügel*, Die Findelhäuser und das Findelwesen Europa's, ihre Geschichte, Gesetzgebung, Verwaltung, Statistik und Reform, 1863 i *Ratzinger*, Geschichte der christlichen Armenpflege, 2-ga ed., 1884. Bogatą literaturę tego przedmiotu, uporządkowaną podług krajów, podaje *Conrad*, Die Findelanstalten, w Jahrbücher Hildebranda, XII, 241..; *Laurent*, L'état actuel de la question des enfants assistés, Par. 1876; *Brochard*, La vérité sur les enfants trouvés, Par., 1876. (*Ratzinger*).

Poelten St., *St. Pölten* biskupstwo. Dzieje tego biskupstwa wiążą się do r. 1785 z dziejami biskupstwa Pasawskiego (ob.). Miasteczko St. Pölten było niegdyś własnością stolicy biskupiej w Pasawie. Pierwotnie nosiło ono nazwę Traisma, a podarował je na wieczne czasy, wraz z innemi majętnościami, Karol W. kościołowi katedralnemu w Pasawie, gdzie biskupem był wtedy Walderyk. W tem posiadaniu pozostawało St. Pölten do r. 1481, w którym kapituła katedralna pasawska oddała to biskupie miasto pod zastaw Maciejowi Korwinowi, królowi węgierskiemu. Cesarz Maksymiljan I, zdobywszy St. Pölten r. 1490, zatrzymał je pod swojem berłem, jako kompensatę za koszta wojenne, mające wynosić 22,000 fl., których wypłacenia odmówiła mu katedra pasawska. Odtąd więc St. Pölten wystąpiło z terytorjalnego związku z Pasawą i stało się miastem arcyksiążęcem. Biskupi pasawscy często nawiedzali

miasto St. Pölten dla załatwienia spraw i sporów duchownych i świeckich. Odbył się tu także r. 1274 synod djecezalny, którego akta wydrukowane są u Harzheima. Stolicę biskupią i kapitułę katedralną przeniesiono do St. Pölten 1785 z Wiener-Neustadt. Wprzód zaś cesarz Józef II zawarł z biskupem pasawskim Józefem Franciszkiem Auersbergiem (4 lip. 1784) umowę, mocą której biskupstwo Pasawskie zrzekło się praw djecezalnych w ziemiach austrjackich, a bulla Piusa VI zatwierdziła nową djecezję ad St. Hippolytum, z katedrą pod wezwaniem B. M. V. assumptae in coelos. Z terytorjum biskupstwa Wiener-Neustadt nic nie przeszło do nowo ustanowionej djecezji, gdyż cały tamtej obszar wcielono do archidjecezji wiedeńskiej. Teraźniejszy kościół katedralny B. M. V. do r. 1785 był kościołem najdawniejszego klasztoru dolno-austrjackiego, niegdyś kanoników regularnych ad St. Hippolytum, reguły Chrodeganga, a pierwotnie benedyktynów. Założenie jego przypada, prawdopodobnie, na schyłek wieku dziewiątego. Biskup pasawski Altmann (ob.) rozwiązał zgromadzenie zeświecczonych pierwotnych kanoników, i osadził tu nowych kanoników regularnych, których pierwszym opatem był Engelbert. Ta nowa kongregacja trwała pod 59 przełożonymi przez siedm wieków i w łonie swojem liczyła wielu uczonych mężów, jak pierwszego dziejopisa klasztoru, proboszcza Müllera z Prankhaimb, słynnego badacza dziejów austrjackich Rajmunda Duelliusa, Maderne, autora Historiae Sanhippolytanae, i wielu innych. W lipcu 1784 zamknięto klasztor kanoników, a jego kościół przeznaczono na katedrę nowej djecezji. Jej pierwszym biskupem był ostatni biskup z Wiener-Neustadt, ks. Henryk Jan v. Keerens, który zarządzał djecezją St. Pölten do r. 1792. Byłto mąż uczony; jako profesor szlacheckiej akademji Theresianum, wydał „Discours sur ce qui se passa en Europe depuis 1450 jusqu'à 1500." Jako biskup, odpowiadał potrzebom swojego czasu. Jako wyborny organizator i dobroczynny fundator, zostawił po sobie dobrą pamięć w djecezji. Po nim nastąpił 1794 Zygmunt hr. v. Hohenwart, ex-jezuita, niegdyś nauczyciel cesarza Franciszka II, potem biskup Trjestu. Zarządzał djecezją do r. 1803, w którym został mianowany arcybiskupem wiedeńskim. Byłto nietylko uczony książę Kościoła, ale także gorliwy pasterz dusz. Od 1803 do 1806 administrował djecezją St. Pölten, jako wikarjusz generalny, siostrzeniec biskupa Keerensa, ks. Godfryd Grütz v. Kreutz. Mianowany 1805 wikarjuszem apostolskim wojsk cesarskich, zatrzymując ten urząd, zasiadał 1806 na stolicy biskupiej w St. Pölten. Byłto mąż uprzejmy, łagodny i bardzo dobroczynny. Ubodzy znajdowali w nim zawsze ojca. Spadkobiercami majątku, pozostawionego przez bpa Keerensa, uczynił: zakład dla ubogich, szkołę główną, seminarjum i ubogich księży swojej djecezji; umarł 1815 r. Po nim był biskupem Jan Nepomucen v. Dankesreither, 1779, niegdyś profesor dogmatyki i polemiki w Linzu, za Józefa II, wicerektor generalnego seminarjum wiedeńskiego, 1786 rektor general. seminarjum morawskiego, 1807 biskup sufragan w Wiedniu. Kiedy obejmował zarząd djecezji St. Pölten, był już na schyłku pracowitego żywota, a przy siłach wyczerpanych nie mógł rozwinąć wszechstronnej działalności biskupiej; umarł 1823. Po nim nastąpił Józef Chryzostom Paure, który tylko dwa lata zasiadał na stolicy biskupiej; um. 1826; jednocześnie pełnił obowiązki wikarjusza generalnego

armji austrjackiej. Śmiało walczył zawsze za sprawy, jakie wydawały mu się słusznemi; serdecznie i gorąco przemawiał podczas swoich wizytacji kanonicznych, w kościele i szkole. Sam nie był wprawdzie uczonym, ale wysoko cenił prawdziwą naukę, i znaczną część swego majątku przeznaczył na zaopatrywanie świeżo wyświęconych kapłanów swojej djecezji w podręczne bibljoteki teologiczne. Po nim był w St. Pölten biskupem, 1827-1834, uczony ks. Frint (ob.), który swoją działalnością pasterską przypominał gorliwych pasterzy z najlepszych czasów Kościoła. Po ks. Frint zasiadł na stolicy biskupiej jego przyjaciel i uczeń, Jan Michał Leonhard 1835-1836, słynny praktyczno-teologiczny pisarz, prałat prostoty apostolskiej, wielce miłowany przez duchowieństwo. Po roku wszakże, z powodu osłabionego zdrowia, zrezygnował, a biskupstwo w St. Pölten objął Michał Jan Wagner, pasterz gorliwy, wielce przywiązany do Stolicy Ap., i współpracownik w układach o zawarcie konkordatu; um. 1842. Spadkobiercami swojego majątku uczynił siostry miłosierdzia i instytucję wspierania wdów po nauczycielach zmarłych w djecezji. I jego następca Antoni Buchmayr, 1843-1851, zostawił po sobie piękną pamiątkę, przeznaczywszy 20,000 fl. na wspomaganie księży schorzałych. Cf. *Hansitzii*, Episcopatus Passaviensis; *Frast*, Historisch-topographische Darstellung von St. Pölten, 1828. Obecnie djecezja ta liczy katolików 567,730, kapłanów świeckich 447, zakonnych 178, probostw 321, filji 66 (*Werner*, Kirchenatlas, 1888).

Poeschel i poescheliści. Tomasz Pöschel ur. 2 marca 1769 r. w Höritz w Czechach. D. 6 wrz. 1796 otrzymał święcenie kapłańskie. Jako wikarjusz w Braunau (nad. r. Inn w arcyksięstwie Austrjackiem) wezwany był do przygotowania na śmierć nieszczęsnego księgarza Palma, i towarzyszył mu na miejsce kaźni, 26 sierp. 1806. Będąc od przyrodzenia marzycielem, wpadł odtąd w krańcowe rozdrażnienie. Kiedy r. 1809 miasto Braunau przeszło od Austrji do Bawarji, Pöschel mianowany został katechetą przy parafji tamecznej. R. 1815 Braunau wróciło do Austrji, i P. znowu przeszedł pod władzę biskupa Linzu. Z powodu egzaltacji swojej wkrótce został usunięty z zajmowanego urzędu; natomiast otrzymał kapelanję wiejską w Ampfelwang w okręgu Inn. Zdawało mu się teraz, że jest męczennikiem za wiarę, i wystąpił z głoszeniem „nowego objawienia." Uczył, że Chrystus przebywa w sercu ludzi czystych tak, iż kieruje wszystkiemi ich postępkami. Ludziom takim ukazuje się Bóg i Matka Boska, i obdarzają ich swemi objawieniami. Kto się opiera oczyszczeniu, ten ściąga na siebie potępienie i zasługuje na śmierć, która jedna może go oczyścić. Naukę tę pełnić trzeba aż do ofiary życia, jeżeli owoc nowego objawienia nie ma pójść na zatratę i stać się udziałem żydów. Gdyż Bóg postanowił nawrócenie tego ludu, zlanie judaizmu i chrystjanizmu w jedną powszechną religję, poczem rozpocznie się tysiącoletnie królestwo w nowem Jeruzalem. Marzycielska doktryna znalazła stronników. Szerzyła się pod wpływem kazań Pöschela, ulotnych pisemek, czytania Bibl̦ji, i t. d. Nietylko w Ampfelwang, ale i w okolicznych miejscowościach, w Azbach, Unkenach, Gampern, Schärfling, mnożyli się pöscheliści. Na zewnątrz okazywali głęboką religijność, modlili się z opuszczoną głową, na gołem polu kładli się krzyżem na ziemię, odprawiali pielgrzymki, pościli surowo, często przystępowali do spowiedzi, po odbytej spowiedzi albo bez takowej, uroczyście wzy-

wali Najśw. M. Panny i świętych. Lecz niebawem objawiło się między nimi najgorsze wyuzdanie. Kobiety zasiadały do słuchania spowiedzi i udzielały absolucji; udzielały także chrztu wodą poświęconą. Na zgromadzeniach, które trwały późno w noc, pöscheliści winni byli występować rozebrani, przyczem działy się haniebne sceny. Każdy nowowstępujący musiał się poddać aktowi „oczyszczenia." Mniemano, że przedtem pozostawał w mocy złego ducha; zadawano mu nieco oleju i prochu, poczem następowały straszliwe konwulsje, podczas których kobiety, dzikim szałem zdjęte, puszczały się w szalone tańce, dla wypędzenia djabła. Z ucieczki Napoleona z wyspy Elby pöscheliści brali podnietę do utwierdzania się w swoim obłędzie, gdyż widzieli w cesarzu francuzkim wcielenie Antychrysta, i ztąd wnosili, że nadchodzi już tysiącoletnie królestwo. Rozpróżniaczeni stronnicy Pöschela włóczyli się po okolicy, prorokując i opowiadając brednie religijne, poczytywali siebie za wybrańców królestwa bożego, i opierali się zwierzchności duchownej i świeckiej. Nakoniec wmięszały się do tej sprawy władze rządowe, rozpędzały nocne zebrania pöschelistów i rozpoczęły surowe śledztwo. Przedewszystkiem oddano samego Pöschela pod ścisły dozór dziekana w Vöklabrück, potem, gdy wpływ jego nie przestał się wzmagać, osadzono szaleńca pod aresztem w Salcburgu. Stronnicy utrzymywali z nim stosunki, i jeszcze zawzięciej skupiali się ze sobą. Głosili teraz, że Bóg nakazuje im wytępić nieczystych; obłęd religijny i fanatyzm wyradzał się w krwiożerczość. Jakaś matka chciała, „na chwałę Bożą," zamordować własne dziecko; jakiś pöschelista, wtrącony do więzienia, tu jeszcze usiłował zgładzić swoje dziecko, i dopiero wtedy z rąk je wypuścił, gdy dozorcy więzienni jemu samemu kilka ran zadali. Wściekłość pöschelistów wybuchła w wielkim tygodniu r. 1817. W nocy z niedzieli palmowej na poniedziałek, jeden z nich wmówił w towarzyszy, że jest Jezusem Chrystusem, i poprowadził obłąkanych fanatyków do pewnego domu, gdzie mieli zamordować trzy osoby, nie należące do sekty. Tejże nocy we wsi, odległej o pięć kwadransów drogi od Ampfelwang, pöscheliści uchwalili na licznem zgromadzeniu, że na zbudowanym tam ołtarzu złożą ofiarę Bogu. Los padł na włościanina, nazwiskiem Haas. Przemocą sprowadzono jego matkę i jakiegoś starego chłopa. Kobietę zamordowano jednem uderzeniem siekiery; stary chłop umarł dopiero po kilku dniach z odniesionej rany, i ztąd jego ofiarę poczytywano za nieważną. Haas namówił swoją pasierbicę 19-letnią, aby zamiast niego oddała się na ofiarę. Potworni sekciarze powycinali jej kawały ciała, głowę tak rozpłatali, że mózg wraz z krwią spływał na ziemię; mieli nawet spijać krew swoich ofiar, jako prawdziwą krew zbawczą. Miejsce zgrozy, na którem leżały trupy obu ofiar, nazajutrz zajęła milicja; sekciarzy pochwytano, ale wkrótce wypuszczono na wolność, z wyjątkiem ośmiu, najbardziej winnych. Sekta owa, licząca już tylko 126 członków, wkrótce znikła. Pöschela, który ciągle potępiał wyuzdanie swoich stronników, sprowadzono do Wiednia i oddano pod ścisły nadzór duchowny; twórca sekty objawiał wyraźne pomięszanie umysłu.—Przez niejaki czas jeszcze marzycieli i fanatyków tego rodzaju nazywano pöschelistami albo pöscheljanami. Teraz nawet nazwa ta zupełnie znikła.—Cf. „Die protest. Pfarrei Vöklabrück von ihrer Gründung im Jahr 1812 unter Bayern bis zu ihrer Auflösung im J. 1825, nach ihrem Rückfall unter Oestreich.

Ein Beitrag zur Kenntniss der Protestanten in Oestréich u. der Pöschelianer jener Gegend, von *Würth*. Marktbreit, 1825. (*Gams*).

Poezja Biblijna. 1. Starożytność. 2. Charakter poezji hebrajskiej ze względu na treść. 3. ze względu na formę—rytm myśli—paralelizm synonimowy, antytetyczny, syntetyczny, rytmiczny. 4. Strofy i inne ozdoby poetyckie. 5. Rytm metryczny, próby jego odszukania. 6. Styl. Zdolności poetyckie hebrajczyków, przymioty stylu: ucinkowy (krótkozdaniowy), przenośny, wzniosły. 7. Rodzaje poezji. 8. Poezja liryczna—ody i elegje. 9. Cechy i gatunki poezji dydaktycznej. 10. Przymioty ogólne poezji prorockiej. 11. Śpiew i muzyka u hebrajczyków. 12. Literatura.— Księgi ś., lubo są Boga słowem, przez mężów natchionych spisanem, to jednak, przeznaczone na pożytek ludzki, dla ludzi, sposobem ludzkim są skreślone. Nie dziw zatem, że niektóre działy Biblji, jak księgi moralne, prorockie, niezbyt liczne ustępy z ksiąg historycznych Star. Testamentu, a nawet Nowego, mową rytmiczną są napisane. — **I.** Poezja, jako wspaniały i uroczysty wyraz ducha ludzkiego, jako najdoskonalsze myślą odbicie jego uczuć, ideałów i uniesień, wypływa z głębi natury ludzkiej. Tak jest starożytną jak rodzaj ludzki: w raju się poczęła i w raju zrodzona, aczkolwiek w pozarajskiej niedoli wzrastała i rozwijała się. Iście, w raju moc twórczą poety objawił Adam, mianując swą towarzyszkę: „to teraz kość z kości moich, i ciało z ciała mego“ (Gen 2, 23); lub nadając zwierzętom imiona, które im są starożytniejsze, tym bardziej poetyczne. W wygnańczym losie praojca i jego potomków poezja staje się wierną przyjaciółką doli i niedoli, współuczestniczką smutku i radości. Węzłem siostrzeńczym zespoloną z muzyką i śpiewem, znajduje historja poezję u wszystkich narodów, po wszystkie czasy i miejsca. Cywilizowane nieco, okrzesane jak i pozbawione wszelkiej kultury narody mają pieśni i śpiewaków. Narody Wschodu i Zachodu: Assur i Babilończyk, Indowie i Persowie, Scytowie i Partowie mają swych poetów, Germanie, Gallowie i Brytonowie swych bardów, Grecy swych Orfeuszów, Rzymianie wieszczów, Słowianie guślarzy; czyżby wybranemu narodowi mogło na nich zbywać? Poezja wyprzedza nauki: wprzód nucił poeta, niż myśliciel snuł przędzę swych myśli, niż dziejopis opowiadał historję. „Poetae priores multo fuerunt et ante natum philosophiae nomen pro sapientibus habebantur“ (*Lactan.*, Inst. divin. V, 5). U wszystkich narodów najpierwszem i najobfitszem źródłem poezji była religja. Wierzenia religijne to znicz niegasnący poetycznego natchnienia. „Poezja w zaczątku nie była czem innem, jak teologją tajemną, nauczaniem o rzeczach Bożych“ (*Herder*, Gesch. der hebr. Poesie, II, c. 1). W zamierzchłych czasach formy poetycznej używali kapłani do nauczania, filozofowie i prawodawcy mową miarową ogłaszali przepisy moralności, dyktowali prawa. Dzikie serca barbarzyńców, swobodnie po przestworach puszcz koczujących i grabieży oddanych, jak skały na śpiew Orfeusza, na czarodziejski wdzięk poezji otwierały się, łagodniały, gdy dla zimnego głosu przekonania były niedostępne. W Atenach prawa Charondasa, w mowie wiązanej ułożone, w czasie uczt śpiewano (15, 3). Na Krecie prawa były hymnem, który młodzież z pamięci deklamowała (*Aelian. Var.*, Hist. l. II, 39). Turdetanowie w Hiszpanji wierszem ujęte mieli prawa, świadczy Strabo (Geogr. l. 3). Semici dzieje swych przodków i czyny bohaterów wierszem zdobili, aby łatwiej pamięć potomności je przechowała (Gen. 4, 23; 49, 2; Num. 24, 24; 28, 7; Jozue, 10 13). Słusznie powiedziano: „poezja była od wieków i na wieki będzie mistrzynią lu-

dów" (Aug. Cieszkowski). Skoro więc poezja była pierwotną mową naszego rodzaju i pierwszem słowem w literaturze, nie dziw, gdy u narodu tak starej kultury, jak Hebreowie, proza zakrawa na mowę wiązaną, gdy w najstarszej ich księdze (Pentateuchu) są ustępy tak dźwięczne, w tak żywą i harmonijną ujęte formą, że trudno je odróżnić od poezji. Utwory poetyczne hebrajczyków, jakie Biblja przechowała, rozmaicie oceniają nowsi uczeni: jedni je wynoszą nad inne dzieła genjuszu ludzkiego, drudzy, porównywając z utworami literatury klasycznej, wartość poezji biblijnej obniżają. Źródło tej rozmaitości kryje się albo w jednostronnem pojęciu piękna, albo poprostu pochodzi z przesądu. Poezja nie jest niewolniczem naśladowaniem, lecz samoistną, rodzimą rośliną, która, stosownie do gruntu i wpływu innych czynników, rozmaite przybiera kształty, a w każdym harmonijnie wykończona stanowi piękno. Jak każdy naród ma właściwy sobie charakter, tak ma swoją właściwą poezję. Może coś być tam dla nas obcego, do czego ucho i oko nieprzyzwyczajone, to wszakże nie wystarcza, aby jej odmówić artystycznej wartości. Ani też klasyczna poetyka jest normą absolutną wszelkiej poezji; nie myślał napewno o tem Arystoteles, aby jego poetyka miała być miarą prastarej poezji, kiedy cechy poszczególnych rodzajów i gatunków jeszcze się były nie uwydatniły. Choć więc np. przecudna księga Hjoba nie jest dramatem miary greckiej, nie przestaje wszelako być najwspanialszym poematem w świecie. Wiele też przy ocenie poezji hebrajskiej ważą przesądy, które, jak łuski na oku, nie pozwalają prawdy ani poznać, ani wypowiedzieć. Cała wina wspaniałych utworów biblijnych, „że je śpiewają w kościele! A jak może być coś pięknego w Nieszporach. Gdyby coś podobnego znalazło się, albo raczej mogło się znaleźć w pismach jakiegoś bramy indyjskiego, poety arabskiego lub perskiego, jakiżby to powstał koncert pochwał!" (*La Harpe*, Le Psautier, Disc. Prélim. II). — **2.** Charakter poezji hebrajskiej ma wiele właściwości, które ją czynią odrębną i wyróżniają od innych poezji, tak Wschodu, jak Zachodu. Najpierwszą cechę stanowi treść. Poezja hebrajska jest ściśle religijną. Bóg, który jest głównym autorem natchnionych pieśni, jest ich głównym, jeśli niewyłącznym przedmiotem i bohaterem. Wprawdzie i poezje starożytnych narodów pogańskich zowią się córami niebios i na swój sposób są religijne, wszakże ich bogowie, stosunek ich do świata i człowieka o całe niebo różnią się od hebrajskiej. Religja żydowska jest pozytywna, na objawieniu oparta, zkąd poezja ta jest transcedentalną, pozaświatową; gdy transcedentalny pierwiastek u innych ludów albo znikł, wsiąkł w materjalny świat, albo świat w bóstwo zamienił. „Ubóstwienie natury materjalnej jest istotą religji greckiej" powiada Schömann (Griechische Alterthümer, II, 123). Monoteizm hebrajczyków nic niema wspólnego z monizmem pogan. Bóg Hebreów występuje jako Istota pozaświatowa, osobowo, jako jedyny Pan całego świata. Jest bytem absolutnym, niemającym początku, ani końca: „Jam jest, którym jest" (Exod. 3, 14). To, co rozum o Bogu pojmuje, nie jest Jego istotą rzeczywistą, ale wyrazem stosunku do świata. Ani obraz uchwycić kształt Boga, ani słowo zdolne wyrazić Jego istotę: On niepojęty, On niewypowiedziany! Stosunek Pana do świata jest dobrowolny, żadną koniecznością, okrom wolnej woli, nie jest uwarunkowany. Wszystko co istnieje, bądź potęgi niebios, bądź najmniejszy pyłek ziemski,

jest Jego stworzeniem. Jedyny to przykład w starożytności, gdzie natura występuje odarta z bóstwa. Ona w najzupełniejszej od Boga zależności; ona ma za zadanie swą mową symboliczną sławić Stwórcy majestat, chwalić dobroć, rozgłaszać mądrość, ukazywać piękność. Transcedentalny charakter poezji żydowskiej objawia się i tam, gdzie mowa o człowieku, jego stosunku do Boga, świata. Świat na służbę człowieka przeznaczony, ale człowiek dla Boga stworzony w świecie i przez świat Pana chwałę mnożyć—istnienia ludzkiego zadanie. Niestety, inny kierunek obrał sobie człowiek i stanął w nieprzyjaźni z Bogiem. To rozdwojenie, którego człowiek sprawcą, jak różne od pojęć dualistycznych persów, manichejczyków! Bóg hebrajczyków, pełen dobroci i miłosierdzia, pierwszy zwraca się do człowieka, nawiązuje zerwane pakta ugody, gotuje dla wszystkich szczęście messjańskie. W obec tego jak strasznem wydaje się Fatum pogan, jak wielka przepaść dzieli los Edypa, ofiary Przeznaczenia, od losu Dawida, udarowanego łaską przebaczenia! Wyższość teologji hebreów bezwątpienia stanowi i o wyższości ich poezji. Wzniosły dogmat musi się odbić we wzniosłych rymach i tonach, mieć wzniosłą poezję. W poezji żydowskiej są tony smutne, bo izrael, podług istoty swej religji i najgłębszych potrzeb serca, jest synem przyszłości, dla niej żyje, za nią tęskni; smutek jego dalekim jest od rozpaczliwego pessymizmu pogan lub nowoczesnego weltszmercu. Izraela krzepi w wielkie obietnice bogata wiara, dodaje mu ufności nadzieja. Poezja hebrajska, tryskająca z czystego źródła religji prawdziwej, jasnej, siebie świadomej, pełna jest siły i męzkości; obcą jej sentymentalność, bezmierność; ona jest owocem fantazji żywej, wzniosłej, ale zdrowej, pod ster rozumu oddanej. Na fundamencie prawdy objawionej oparta, poezja ta przewyższa muzy pogan, śniące ciemne i niedorzeczne baśni, zaledwie gdzieniegdzie promieniem niebieskiej prawdy oświecone. W braku wzniosłych idei, pogańska poezja kładzie nacisk na formę, wytworność jej i wykończenie posuwa niekiedy do szczytu doskonałości. Zobaczymy zaraz, czy poezja ksiąg śś. ustępuje klasycznej wytworności pod względem formy. Dodajmy wprzód jeszcze, że choć w teokracji nie było obszernego pola dla poezji świeckiej, to jednak nie brak w księgach śś. wskazówek, świadczących o istnieniu poematów świeckich, a temsamem o poetyczności ludu wybranego (cf. Gen. 4, 23, 24; Num. 21, 27-30; Judic. 15, 16; 14, 14, 18; Izaj. 23, 16; 24, 9; Amos 6, 6; 8, 10; 1 Reg. 18, 7).—**3**. Jeśli prawdą jest, że poezja to językowa forma: „Le langage poétique, c'est la poésie même," poezja biblijna i pod tym względem nie ustępuje klasycznej. Jak wszystkich ludów tak i hebrajczyków poezja różni się od prozy: inaczej myśli i mówi spokojny i zimny rozum, a inaczej podniecony żarem uczucia i w górę, na skrzydłach fantazji uniesiony. Trzy zwłaszcza rozważymy rzeczy do scharakteryzowania poezji hebrajskiej, albo lepiej biblijnej: *rytm* jako duszę formy, samą formę zewnętrzną, czyli *styl*, i nareszcie *rodzaje poezji*, czyli sposoby rozmaite przedstawienia treści. Zakonem fundamentalnym wszelkiej poezji jest rytm. Mowie poetycznej potrzebny jest harmonijny dźwięk, który duchowi sprawia rozkosz, mile przemawiając do ducha. Poezja bowiem nietylko jest malowaniem, ale jednocześnie winna być muzyką. Wspólne są wszystkim poezjom właściwości poetycznego stylu, ale różny jest rytm, stosownie do odrębnej natury języków. Wiersz grecki i łaciński był ujęty miarą sy-

lab, polski polega na liczbie zgłosek, akcencie i rymie, niemiecki ogranicza się na akcencie i używa rymu, francuzki i włoski poprzestają na liczbie zgłosek i rymie. Obok tego rytmu, na stosunkach iloczasowych lub akcentowanych zgłosek wspartego, jest jeszcze rytm, w najprostszej, pierwotnej formie, polegający na harmonji myśli, zdań. I ten stanowi właściwy charakter poezji hebrajskiej. Odkryto ślady rytmu idei u Egipcjan (cf. *H. Brugsch*, Grammaire hierogliphique, Lips. 1872, p. 97), u Assyryjczyków i Chaldejczyków (cf. *A. H. Sayce*, An Assyrian Grammar for comparative purposes, Lond. 1872, p. 172); mogli oni być początkowymi w tej rzeczy nauczycielami Izraela, ale uczeń przewyższył mistrza; żaden naród nie doprowadził rytmu zdaniowego do tego stopnia doskonałości, co hebrajczycy. Skoro ten rytm jest cechą poezji ś., wypada na nim nieco się dłużej zatrzymać; a ponieważ są uczeni, co i rytm wyrazowy w mowie biblijnej odnajdują, i tego ostatniego pominąć nie możemy. Rytmiczny układ zdań w poezji biblijnej pierwszy odkrył i sformułował R. Lowth (1710-1787), profesor poetyki na uniwersytecie oksfordzkim, a później bp anglikański. Wprawdzie już Rabi Azariah de Rossi z XVII w. (w ks. Meor Enayim) tego rytmu ślady zauważył, a Schoettgen układowi harmonijnemu zdań nadał nazwę *exergesia* (Horae Hebraeae I, diss. VI, de Exergesia sacra), wszakże sformułowanie i wyłożenie dokładne zawdzięczamy Lowthowi (cf. De Poesi s. Hebraeorum Praelectiones, cum notis J. D. Michaelis, ed. E. Fr. Rosenmüller, Lips. 1815, cf. prael. 3 i 19). Rytm ten przyjął nazwę *parallelismus membrorum*, albo paralelizmu poetycznego. Jest on formą starożytną rytmu, ale bynajmniej nie niższą od rytmu zgłosek i wyrazów; mniej miły dla ucha, ale przyjemniejszy dla ducha, polega bowiem na symetrji myśli, a nie zgłosek. Lowth tak go określa: „aequalitas et similitudo quaedam membrorum cuiusque periodi ita, ut in duobus plerumque membris res rebus, verbis verba quasi dimensa et paria respondeant“ (Prael. 19). Zaprawdę, choćbyśmy wzięli wersją jaką, byle dokładną, przy czytaniu ustępu poetyckiego, zauważymy, iż on rozkłada się na pewne okresy, zwrotki, które znowu z dwóch, trzech lub czterech wierszy się składają. Wiersze zaś albo tę samą zawierają ideę, tak że rzeczy rzeczom, słowom słowa odpowiadają, albo też ideę zawartą w pierwszej części zwrotki rozszerzają i rozwijają, albo nareszcie używają antytezy. Parallelizm doskonale odpowiada charakterowi żyda, który lubi w myśli powracać do tychże idei i je rozważać; odpowiada naturze języka, który całą ideę odrazu wyraża, bez jej ucieniowania; odpowiada naturze śpiewu, z którym poezja początkowo ściśle była złączona. Rozmaitość jest warunkiem piękna. Celują nią wiersz grecki i łaciński, które stosunki iloczasowe pełnemi sztuki kombinacjami składały. Obawa, czy wiersze hebrajskie, których rytm zdaniowy podobny jest do wahadła lub bicia serca, nie rażą monotonnością? Genjusz hebrajczyków umiał usunąć tę trudność: przez rozmaite kombinacje i układ pojedyńczych wierszy zdobył tak wielką rozmaitość, jakiej nie posiada wiersz klasyczny. Przyjrzyjmy się, choć szybkim oka rzutem kunsztownej wiersza hebrajskiego budowie. Bezwątpienia musimy się posiłkować przekładem, a choć wiersz hebrajski w tłumaczeniu nawet najprostszem, o wiele lepiej się wyda, niż każdy inny, to jednak zaledwie ślady i z jego piękności zostaną. Zatrzymamy tłuma-

czenie Wujka, jednak często będziemy odeń odstępowali, jeśli budowa paralelizmu uwzględniona nie będzie, lub skoro od tekstu oryginalnego odchodzi. Najpowszechniejszą z form jest *paralelizm synonimowy*, zwłaszcza w pieśniach lirycznych, psalmach używany. Jest on symetrycznym układem części okresu czyli zdań, wyrażających tę samą ideę. Wypływa on z natury stylu krótkozdaniowego, ucinkowego. Izraelita jednem zdaniem wypowiada całą ideę, a przy braku przymiotników, drugiem ją określa, uzupełnia lub objaśnia. Nie jest bynajmniej druga część okresu tautologją, nudnem powtarzaniem pierwszej, lecz jej wyjaśnieniem, uzasadnieniem, spotęgowaniem. Zwykle okres czy też zwrotka składa się z dwuwiersza, nierzadko jednak jest trzy i czterowierszem. Podamy przykłady z rozmaitych miejsc ksiąg św., przy których zaznaczymy sposoby upiększania i urozmaicania wiersza hebrajskiego. Już znajdujemy wzór paralelizmu synonimowego w Gen. 4, 24:

„Ada i Sella słuchajcie głosu mego,
„Żony Lamechowe posłuchajcie mowy mojej."

Wspaniały przykład stanowi ps. 113, hebr. 114:

„Gdy wychodził Izrael z Egiptu,
„Dom Jakóbów z narodu obcego.
„Stał się Juda poświęceniem jego,
„Izrael panowaniem jego.
„Morze widziało i uciekło,
„Jordan wrócił się nazad.
„Góry, skakały jako barany,
„Pagórki jako jagnięta" i t. d.

Bywa niekiedy, że druga część okresu, pod względem treści i formy, prawie zupełnie jest podobna do pierwszej, np.

„Cóż jest człowiek, iż nań pamiętasz?
„Albo syn człowieczy, iż go nawiedzasz? ps. 8, 5.
„Bo w nocy zburzon jest Ar Moab, umilkł,
„Bo w nocy zburzon jest Kir Moab, umilkł." Izaj. 15, 1.

Piękność tej formy paralelizmu staje się wyższą, gdy tożsamość myśli urozmaiceniem formy nieco się osłania, np.

„Pragnie dusza moja do Boga, do Boga żywego,
„Kiedyż przyjdę i okażę się przed obliczem Bożem?" ps. 41 (42).
„Wejrzał na nizkość służebnicy swojej.
„Oto odtąd błogosławioną mię zwać będą wszystkie narody." Łuk. 1, 48.

Niekiedy druga część paralelizmu przybiera nowy wyraz dla uzupełnienia myśli, np.

„Boże pomsty,
Boże Panie pomsty przyjdź.
Podnieś się o sędzio ziemi,
Daj zapłatę pysznym.
Dokądże niezbożni, Panie!
Dokądże niezbożni radować się będą." Ps. 93 (94).

Bywa, że druga połowa paraleliczna tylko część pierwszej podaje, np.

„Oto olbrzymowie wzdychają pod wodami,
„I ci którzy mieszkają z nimi." Hjob, 26, 5.

Często łączą dwa dwuwiersze synonimowe w ten sposób, że części pierwszego przeplatają częściami drugiego, np. ps. 26 (hebr. 27).

„Bóg światłem mojem i zbawieniem mojem,
„Kogóż się mam obawiać?
„Bóg obrońcą życia mojego,
„Kogóż się mam lękać...
„Gdy otoczy mnie obóz,
„Nie zatrwoży się serce moje.
„Gdy powstanie przeciw mnie wojna,
„W tym ja nadzieję pokładać będę."

Tak więc się myśli przekładają, jak u nas rymy dźwiękowe w tercynie, tryolecie, oktawie. Niekiedy dwuwiersz synonimowy drugi formuje strofę z pierwszym, aby uzupełnić jego myśli, np.

„Czcij Pana z majętności twojej
„I z pierwiastków wszystkich dochodów twoich;
„A gumna twoje napełnione będą obfitością,
„I od wina prasy twoje obfitować będą." Przyp. 3, 9.

Są wszakże zwrotki czterowierszowe ściślej synonimowe, np. ps. 90 (91).

„Nie ulękniesz się strachu nocnego,
„Ani strzały latającej we dnie,
„Ani zarazy w ciemnościach chodzącej,
„Ani powietrza morowego, zatracającego w południe."

Godnem uwagi jest tu misterne ułożenie części, gdzie pierwsza pod pewnym względem odpowiada czwartej, a pod innym drugiej, a trzecia czwartej. Częstsze są zwrotki synonimowe trzywierszowe, nie bez sztucznych kombinacji w celu urozmaicenia. Dość często są wszystkie trzy części synonimami, np.

„Jako siedzi samotne miasto pełne ludu!
„Stało się jako wdowa pani narodów,
„Księżna powiatów stała się hołdowną" (Treny, 1).

Podobne strofy ma ps. 1, 1; Hjob 10, 17, etc.

Jak malarz używa barw ciemnych, światłocieniów dla uwydatnienia konturów postaci, dla nadania obrazowi wyrazistości, tak poeci izraelscy z wielkiem powodzeniem posiłkują się kontrastem, *paralelizmem antytetycznym*. Idei pierwszego wiersza przeciwstawiąc odmienną, przeciwną w wierszu drugim, potęgują i wyrazistszą czynią pierwszą, np.

„Syn mądry rozwesela ojca,
„Syn zaś głupi smutkiem jest matki" (Przyp. 10, 1).
„Błogosławiona jest pamiątka sprawiedliwego,
„Ale imię niezbożnych śmierdzi" (Przyp. 10. 7).

Częsta jest ta forma paralelizmu w Przypowieściach, w księdze Syracyda (Ecclesiasticus). Piękność cnoty i jej nagrodzie przeciwstawiąc brzydotę występku i jego hańbę, pierwszą silniej zalecają, od drugiego skuteczniej odstręczają. Nierzadki jest ten paralelizm i w innych księgach Moralnych, nap.

„Jedni w woziech, a drudzy w koniach ufają,
„Ale my na imię Pana Boga naszego wspominamy,
„Oni polegli i upadli,
„A myśmy powstali i stoimy." Ps. 19, 8 (20).

Przez sztuczne kombinacje, przeplatania wprowadzają i do tej formy wielką rozmaitość i ożywienie. Najświętsza Panna w czterowierszowej zwrotce swego hymnu tak ustawia wiersze, że pierwszy z czwartym,

a drugi z trzecim są synonimami, a drugi dla pierwszego, czwarty dla trzeciego są antytezą.

„Złożył mocarze ze stolicy,
„A podwyższył niskie.
„Łaknące napełnił dobrami,
„A bogacze z niczem puścił“ (Łuk. 1, 52).

Zwrotki trzy lub czterowierszowe tak układają, że w dwuwiersz synonimowy wtrącają antytetyczny, lub za dwuwierszem antytetycznym idzie mu odpowiadający dwuwiersz synonimowy, np.

„Ofiary i obiaty nie chciałeś,
„Aleś mi przekłół uszy
„Całopalenia i ofiary za grzech nie żądałeś.“ ps. 39, 7 (40).

lub „Widziałem niezbożnika wyniosłego,
„I podniosłego jako cedry Libańskie:
„I minąłem, alić go już niemasz;
„I szukałem go, a nie nalazło się miejsce jego.“ ps. 36, 35 (37).

Tym piękniejszą jest ta forma, im przeciwstawiona myśl w odmienniejszą ubrana jest szatę, np.

„Nowe wino, przyjaciel nowy,
„Postarzeje się ono, a z rozkoszą pić je będziesz.“

Może antyteza, podobnie jak synonim, dotyczeć pierwszej części wiersza, np.

„Lepiej się potkać z niedźwiedzicą, kiedy jej dzieci wezmą,
„Niźli z głupim, ufającym w głupstwie swojem.“

Może antyteza przez kilka wierszy się ciągnąć, np. Eccli. 11, 11.

Trzecią formą jest *paralelizm syntetyczny*, w którym części, podobne formą i rozmiarem, nie odpowiadają sobie jako jednoznaczne lub sprzeczne, ale tylko logicznie są związane. On najbliżej graniczy z prozą, w którą niekiedy się rozpływa. Wyborny wzór tej formy daje ps. 18 (19), gdzie doskonałość zakonu jest wyświecona.

„Zakon Pański jest doskonały—nawracający duszę.
„Świadectwo Pańskie wierne—dawające mądrość nieumiejętnemu.
„Przykazania Pańskie są prawe—uweselające serce.
„Przykazanie Pańskie czyste—oświecające oczy.
„Bojaźń Pańska czysta—trwająca na wieki.
„Sądy Pańskie są prawdziwe—przytem sprawiedliwe.

Bardzo często łączy się ta forma z paralelizmem synonimowym i antytetycznym, zkąd nowa piękność w rozmaitości, np.

„Grób otwarty gardło ich
Języki swymi zdradliwie poczynali
Osądź je Boże!
Niechaj upadną od myśli swych
Wedle mnóstwa niezbożności ich wypędź je,
Bo cię rozdraźnili, Panie. Ps. 5, 11, cf. Hjob. 10, 1.

Nareszcie niektórzy odróżniają czwartą formę, *paralelizm rytmiczny*, polegający na podobieństwie i symetrji samej formy, bez względu na treść. Wzór tej formy tak pojedyńczo jak w łączności z powyższemi formami wskazują w ps. 118 (119) oraz ps. 109, 110, 111, 121. Sama nazwa „rytmiczny“ wskazuje, iż jest on wynalazkiem tych, którzy uznają w poezji hebr. rytm właściwy, miarowy, jak *Vigouroux*, Manuel Bibliq. Anc. Test. t. 2, 1885, p. 189), *H. Lesêtre*, Le livre des Psaumes, 1883,

préf. p. XX. Czy i o ile on ma podstawę, zobaczymy to niżej, gdy będzie mowa o metrze. A teraz jeszcze o znaczeniu paralelizmu. Znaczenie paralelizmu poetyckiego, jako kryterjum hermeneutycznego, jest nader wielkie. Zważmy naturę tekstu hebrajskiego, który bez samogłosek, bez znaków pisarskich, w zamarłej mowie długi czas się przechowywał; a zważmy z drugiej strony naturę paralelizmu, który, polegając nie na zgłoskach, ale na samej rzeczy, w przekładzie, byle był dosłowny, nawet z piękności zewnętrznej, rytmicznej budowy, nie wiele traci, i wewnętrznej wierności jest stróżem. I nie bez szczególnej Opatrzności Boskiej się stało, że poemata św., przeznaczone dla całego rodzaju, napisane zostały rytmem, który w tłumaczeniu nawet swą piękność zachowuje, „invenias etiam disiecta membra poetae," i chroni go od skażenia. Gdy tymczasem utwory poetyckie greków i rzymian, lub inne, rytmem metrycznym pisane, nikną w tłumaczeniu. Z zewnętrznej formy trudno coś uratować; proza pozbawia wszelkiej piękności, rytmiczna mowa z wielką trudnością oddaje tę samę myśl. Wypisane ich przeznaczenie: aby w granicach ojczystych pozostały! W poemacie św. uchwycić myśl pierwszego wiersza, a już łatwo odgadnąć myśl drugiego, lub gdy pierwsza nie jasna, kluczem dla niej będzie druga. Zobaczmy to na przykładzie z ps. 121, (122) wiersz 7.

„Niechaj będzie pokój w *mocy twojej*
„A dostatek w basztach twoich."

Co znaczą słowa w *mocy twojej* (behelek), określają odpowiadające wyrazy w *basztach twoich*, czyli—mury Jerozolimy, jak to ś. Hieronim w swym przekładzie uwzględnił. Psalm 75 (76), 3 tak ma:

„I stało się w *pokoju* miejsce jego,
„I mieszkanie jego na Syonie."

Coby znaczyło *w pokoju* (beszalem), określa odnośny wyraz Sion, a zatem—miasto Jerozolimę. Podobnie w ps. 21 (22), w. 17, czytanie hebrajskiego wyrazu *Kaaru*, paralelizm określa i jako słowo w trzeciej osobie, liczby mnogiej, każe tłumaczyć, a odrzuca *Kaari* jako nie mające tu sensu.—**4.** Zwrotek czyli strof budowa wypływa z natury paralelizmu. Połączenie rytmiczne dwóch, trzech, czterech lub więcej wierszy synonimowych, antytetycznych lub syntetycznych, stanowi miłą dla ucha całość—strofę. Z małym wyjątkiem wszystkie utwory poetyckie ksiąg św. są zwrotkowe. Przykład zwrotek dwuwierszowych daje modlitwa Jeremjasza (Treny, 5), trzywierszowych—pierwsze trzy pieśni (Treny 1-3), czterowierszowych ps. 3, z wyjątkiem czwartej zwrotki, zawierającej pięć wierszy. Częściej wszakże krótkie zwrotki łączą się w jedną większą np. w psalmach 4, 91, 96, 112, 120, 121, 131, gdzie z 2, 3, 4, 5 dwuwierszy składają się strofy. Z większą swobodą pisarze hebrajscy formują strofy, nie tyle zważają na ich wykończoność pod względem myśli, co grecy i rzymianie lub my; nie lubią krępować się liczbą wierszy i jednostajnością w tymże poemacie. Do odróżnienia zwrotek służą rozmaite środki, bądź pewien podział myśli, bądź jednostajność formy, bądź powtarzanie się pomiędzy strofami tejże zwrotki. W ps. 41 i 42 (42 i 43), które właściwie jeden stanowią, powtarza się ta zwrotka:

„Czemuś smutna duszo moja, a czemu mię trwożysz?
„Miej nadzieję w Bogu, albowiem mu jeszcze wyznawać będę:

„Zbawienie oblicza mego i Bóg mój." cf. ps. 45, (46); 56 (57); Izaj. 9, 7—10, 4.

Alfabetyzm, występujący tylko jako ozdoba poetycka, niekiedy służy do znaczenia zwrotek. Albowiem porządkowa litera alfabetu hebrajskiego rozpoczyna albo pojedyńczy wiersz lub dwuwiersz, np. ps. 111; 112 (hebr.); przypowieści 31, 10—31, ps. 34, 25, 9; albo trzywiersz lub ośmiowiersz. Treny np. mają zwrotki trzywierszowe, trzecia pieśń (r. 3) ma zwrotki alfabetyczne, których pojedyńcze wiersze od tej samej rozpoczynają się litery, zatem aaa, bbb, ggg i t. d. Ps. 118 (119) ma strofy ośmiowierszowe. Misterny zwłaszcza jest alfabetyzm u Nahuma 1, 2-10. Alfabetycznych poematów w poezji hebrajskiej Bickell wymienia piętnaście (cf. Insbr. Theolog. Zeitschrift, 1882, p. 320). Znany on jest w poezji syryjskiej, grecko-chrześcjańskiej, a nawet chrześcjańsko-łacińskiej; alfabetyczne są np. hymny Seduljusza: „A solis ortu cardine" lub „Aeterna coeli gloria." Jako znak do odróżnienia zwrotek hebrajskich, niektórzy podają ciemny wyraz hebr. *selah*, a nie jaśniej oddany po grecku przez διαψάλμα, który istotnie w wielu psalmach stoi na końcu zwrotek, np. [1]), 3, 4, 5, 9; 39, 6, 12; 66, 4, 7, 15; 76, 4, 10; 81, 8; 83, 9; 84, 9; 89, 38, 46, 49; 140, 4, 6, 9; 143, 6; ale w innych stoi w środku werseta, np. ps. 55, 20 lub Habakuk 3, 3, 9; nie oznacza ono zwrotek w ps. 4; 22; 67; 68; 85 etc. Zkąd prawdopodobnie jest to znak muzyczny (ob. niżej). I mają miejsce zwrotki nie tylko w liryce żydowskiej, w psalmach, gdzie ich domagał się śpiew chóralny, ale w innych poematach, jak u Hjoba, myśli dzielą się na pewne grupy, choć nie zawsze regularne. Acz nie wszędzie je łatwo odgraniczyć; zasada ogólna—jednę tylko zwrotkę poświęca się dla jednej myśli—u hebrajczyków rzadko zachowana. U nich dwie myśli bywają zwarte w jednej zwrotce i w dwóch zwrotkach rozwija się myśl jedna. W naszej Wulgacie i Wujku, gdzie podział wierszy nie zawsze jest dokładny, odnalezienie zwrotek mozolniejsze, niż w tekście. Zwrotki są bardzo starożytne, wypływają z natury liryki; odnajdują ich ślady w prastarych hymnach egipcjan, jak na cześć Nilu. Obecność zwrotek w poematach św. spostrzeżono dość późno; pierwszy je odkrył F. B. Koester (Die Strophen oder Parallelismus der Verse der hebraisch. Poesie, w Studien und Kritiken, 1831, p. 40—114). Z innych ozdób poetyckich do cech charakterystycznych poezji hebrajskiej niektórzy zaliczali *r y m* (cf. *Fourmont*, Dissert. sur l'art poetiq. et sur les vers des anciens Hebreux). W języku, jak hebrajski, bogatym w podobne zakończenia wyrazów, w suffiksy, bezwątpienia o rym nie trudno, ztąd wszakże nie wypada, iżby on był jedną z cech, choćby drugorzędnych, poezji Izraela. Mamy parę przykładów, gdzie w krótkich, przysłowiowych zwrotkach są rymy niezaprzeczalne, np. odpowiedź Samsona dana filistynom:

„*Lule harasztem bheglati*
„*Lo mecatem hidati* (Jud. 14, 18).

albo zwrotka, przez chór niewiast śpiewana na cześć zwycięzcy Goljata:

[1]) Podług tekstu hebrajskiego liczby.

„*Hikah Saul baalaphaw*
„*We Dawid beribebotaw* (1 Kr. 18, 7),

albo słowa szyderców na przestrogi Izajasza:

„*Caw lacaw—caw lacaw*
„*Kaw lakaw—kaw lakaw*
„*Zeheir szam—zeheir szam*“ (28, 10).

Ale i tu są one przypadkowe; zresztą wyrażenia przysłowiowe u wszystkich narodów w formie rymowanej się ucierają (cf. Gen. 49, 5-8; Num. 24, 5-6; Deut. 32, 15-17; prov. 31, 17 etc.). Rym do rabińskiej poezji wszedł w VII w. po Chr. Panu. Mają pisarze św. upodobanie w używaniu *assonancji, alliteracji, annominacji, paronomazji*, które uwagę w czytelniku zaostrzają. Pierwsza polega na powtarzaniu tej samej syllaby w wierszach, np. syllaba *nu* powtarzana jest 35 razy w 44 wierszach Trenów r. V. Druga polega na powtarzaniu tych samych liter, np. litera *m* powtórzona 5 razy w 6 wyrazach w Sędz. 14, 18. Annominacja, będąca powtarzaniem tychże wyrazów, choć w różnej formie, znajduje się u Izaj. 22, 17, 18; 24, 16; 27, 7; 29, 14, 33, 1 etc. Paronomazja, przez użycie podobnych wyrazów, lubo w różnem znaczeniu, sprowadza miłą dla ucha wschodniego grę wyrazów. Często jej używają prorocy, np. Micheasz 1, 10; Izaj. 29, 1, 2; Zacharjasz 9, 5; Sofonjasz 2, 4. Nie gardził nią nawet sam Zbawiciel. Do osób należy jeszcze wyżej wzmiankowany *alfabetyzm*, a niektórzy zaliczają *akrostych*, będący w użyciu w poezji syryjskiej. Ostatni polega na takim układzie wierszy, iżby ich zbrzeżne litery formowały z góry na dół jakiś wyraz. W ps. 96, 11 (hebr.) pojedyńczych wyrazów początkowe litery formują: *Jehowah jeho*, a w psal. 15 (hebr.) początkowe litery wierszy składają: *jahel nakan* (mieszkający bezpiecznie).—**5.** Pozostał nam jeszcze do omówienia *rytm właściwy*, czyli *metryczny;* wszelki metr jest rytmem, ale nie każdy rytm jest metrem. Mamy więc dotknąć pytania, czy metr właściwy, na liczbie i mierze, lub na liczbie i akcencie zgłosek oparty, jest przymiotem wiersza hebrajskiego, jak jest istotą i ozdobą poezji innych narodów? Z góry, niestety, uprzedzić musim, iż dawniejsze i nowsze badania zadawalniającego rozwiązania nie dały. Co niegdyś, w XVII w., o tej kwestji powiedział Martianay: „quaestio tantis difficultatibus obsepta est, ut vix certi aliquid de ea possit haberi“ (In divin. Bibl. S. Hieron. Proleg. IV, 4, 1693), to i dziś powtórzyć można. Oddawna zdania uczonych hebraistów nie są zgodne, i dziś uczeni formują dwa obozy: jedni z zapałem obstają za metrem, formują metryki hebrajskiej prawa; drudzy, nieco zimniej ważąc pierwszych rezultaty, zgłębiając podstawy, wykrywając bezpodstawność, przychodzą do wniosku przeciwnego. Są, co nie tylko o możności odtworzenia metryki hebrajskiej wątpią, ale zgoła istnienia jej i przez pisarzy św. użycia przeczą. Krótko przedstawimy dowody i zasady metryki pierwszych, a później wypowiemy racje drugich. Już Ojcowie i starożytni pisarze byli przekonania, że wiersz hebrajski ujęty był podobnemi prawami prozodji, co grecki i łaciński. Ś. Hieronim np. w przedmowie do księgi Hjoba powiada, że napisana jest bohaterskim metrem: „Hexametri versus sunt, dactylo spondaeoque currentes et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes non earundem syllabarum sed eorundem temporum...“ I jeśliby kto wątpił, odsyła go ś. Ojciec do powagi Filona,

Józefa Flaw., Orygenesa, Euzebjusza, którzy o hegzametrach i pentametrach biblijnych, w Mojżeszu i Dawidzie piszą (cf. De Vita Mosis, 1, 5; Antiq. II, 16, 4; IV, 8, 44; VII, 12, 3; Praep. Evang. XI, 5 etc.). Mówi jeszcze ś. Hieronim o rozmaitych metrach hebrajskich w liście do s. Pauli (Ep. 30, 3) i wstępie do Kroniki Euzebjusza (Praef. in Eus. Chronicon). Ś. Augustyn, oparty na zdaniu hebraistów, za metrem się oświadcza. Krom powagi świadectw, przemawiały jeszcze do umysłu i serca patronów metru inne powody, nastręczające się z natury poezji, jak z analogji z poezją innych narodów. Jak to mogło być, aby naród hebrajski przez tyle wieków i z takiem powodzeniem uprawiał poezję liryczną, a więc najściślej ze śpiewem i miarą złączoną, i nie znał wdzięku harmonji i proporcji? naród obcujący z Egipcjanami, którym miarowe pieśni obce nie były, jak odkrycia Roselliniego świadczą? Jak mogły chóry śpiewać pieśni, a tańce im towarzyszyć, gdyby nie było rytmu na stosunkach iloczasowych lub liczbie zgłosek opartego? A przecież tytuły niektórych psalmów (ob.) oznaczają arje, na modłę których mają być śpiewane; a jak można zastosować melodję do nowej pieśni, jeśli ona nie ma miary, zgodnej ze swym typem? Bezsprzecznie poeci hebrajscy używają mowy odmiennej od prozy: okrom przenośni i obrazów skracają słowa, przedłużają drugie, wyrzucają lub dodają sylaby—słowem używają licencji, jaka przysługuje poetom u wszystkich narodów. Lecz to wszystko mijałoby celu, gdyby nie służyło metrowi (*Le Hir*, Livre de Job, l'Essai sur le rythme chez les Hebreux). Bez rytmu właściwego paralelizm byłby ogołocony z wdzięku, budowa strof utraciłaby rację bytu, a poezja liryczna istnienie (*Reuss*, Le Psautier, La poésie Hebraique, p. 23). W obec tych i tym podobnych argumentów pozostawało tylko odkryć budowę metru, pyłem zapomnienia i niedbalstwa przepisywaczy w poematach hebrajskich okrytego. Rozmaite czyniono próby: jedni szukali metru greków i rzymian, jak Fr. Gomarus (Davidis Lyra, Lugd. Batav. 1637), o którym C. Auriviljus z Upsali powiada, że wiele lat pracy na pośmiewisko wystawił (Dissert. de Poesi Biblica III). C. G. Anton podobnie na podstawie poezji klasycznej szukał klucza do hebrajskiej (Coniectura de metro Hebraeor. antiquo, Lips. 1770). W. Jones dociekania swe oparł na analogji poezji arabskiej (Poeseos asiaticae commentarii. Oxoniae 1774); podobnie E. J. Greve (Ultima capita Jobi, tract. de metris Hebraeor. Davent. 1788). Z nowszych tę opinję odgrzebał A. F. Manoury (Lettre sur la versification hebraique 1880). Inni zasadzają metr hebrajski na akcencie zgłosek i na tej podstawie nie mniej bezskuteczne czynią próby: tu należy Fr. Hare, choć ten właściwie na liczbie zgłosek metr hebrajski buduje (Psalmorum liber in versiculos metrice divisus, Lond. 1736), Lautwein (Versuch einer richt. Theorie von der biblisch. Verskunst, Lips. 1770), J. A. Bellermann (Versuch über die Metrik der Hebräer. Berl. 1813). Z nowszych tą drogą poszli: B. Neteler (Anfang der hebr. Metrik der Psalmen, Münster 1871), J. Ley (Grundzüge des Rythmus des Vers und Strophenbaues in der hebr. Poesie, Halle 1875). Z innej wyszli zasady: Le Hir., G. Bickell, G. Gietmann, znakomici hebraiści i poeci, o których systemie, w wielu punktach różniącym się, słów kilka podam, gdyż przyjęło go wielu uczonych egzegetów, jak Lesêtre, Vigouroux, Knabenbauer, Rohling i inni. Wszyscy trzej oparli się w formowaniu praw metryki he-

brajskiej na poezji syryjskiej, jako najbliższej: „poesim Hebraeorum cum ea Syrorum, populi cognati et vicini, quam arctissime comparavi, easdemque regulas metricas carminibus hebraicis adaptavi, quos syriacis competere probaveram“ (*G. Bickell*, Metrices Biblicae regulae, exemplis illustratae, Inspruck, 1879, p. 3). Le Hir zatrzymuje punktuację masorecką, jako dokładną, i metr, na wzór poezji syryjskiej, zasadza na liczbie zgłosek, do liczenia których takie podaje reguły: 1. Niektóre samogłoski czysto eufoniczne wypadają, np. z *melek*, formuje *malk* z *a* długiem. 2. Gdy samogłoska się przedłuża i akcent się przenosi, samogłoski bez akcentu wypadają, i tak ־ָ traci kamec, תְּ swą głoskę. 3. Niekiedy znika samogłoska wewnątrz wyrazu, np. zam. szamaim—szmaim. 4. Można sylabę przybrać, gdy potrzeba, podstawiając samogłoskę w miejsce *szwa*. 5. Dozwala wyrzucać całą sylabę lub dwie głoski jednoczyć, np. *halleluhu*, na *hallu*, lub *haarc* na *harc*. Zkąd powstaje wiersz dwunasto, dziesięcio, ośmiozgłoskowy, a jeśli przyjmiemy stopę z dwóch sylab—hegzametr, pentametr (cf. Livre de Job, l'Essai sur le rythme chez les Hebreux). Za twórcę wszakże nowego systemu jest powszechnie uważany Bickell. Ten ogłosił początkowo swój system w Insbrucker Theolog. Zeitschrift 1878, a później dokładnie wyłożył w Metrices Biblicae regulae 1879; praktycznie zastosował do poematów św. Star. Test. w Carmina V. T. metrica 1882. Poczynił dodatki i uzupełnienia w Exegetisch Kritische Nachlese zu den Alttestam. Dichtungen w Insbr. Theol. Zeitschr. 1885, 1886 r. Bickell również na liczbie, a nie na iloczasie zgłosek buduje metr; łączy zaś sylaby akcentowane z bezakcentowanemi lub przeciwnie, zkąd stopy mogą być jambem lub trohejem tonicznym. Akcent metryczny idzie za gramatycznym, a ten nie tyle podług zasad masoreckich, ile raczej z analogji języka syryjskiego się określa. Najczęstszym jest wiersz siedmiosylabowy jamb; nim Przypowieści, Hjob, wiele psalmów i inne poemata ułożone; rzadsze są cztero, pięcio, sześcio, ośmio, dziesięcio, dwunastosylabowe. Reguły do liczenia sylab podobne do powyższych: jedne ograniczają, drugie mnożą sylaby, inne akcentują lub pozbawiają akcentu. *Szwa* i półgłoski nie stanowią sylab, chyba wyjątkowo, ani *patach furtivum*. Samogłoski przedłużone z powodu akcentu, mogą zostać półgłoskami, jak np. w prefiksach, *b*, *l*, *k* i *v*, zam. *bethorat*—b'thorat, zam. *keor*—kor; *a* w Imperf. przed sufiksami, oraz w niektórych wyrazach przed zakończeniem liczby mn., np. zam. *panim*—p'nim, *damim*—d'mim, *weeszchakem*—w'eszch'kem etc. Samogłoski, rozpoczynające słowo, jeśli nie następują dwie spółgłoski, ulegają elizji, podobnie wyrazy monosylabowe, jak *et* (znak 4 przyp.), *al*, *el*, *im*, *az*, *af* = 't, 'l, 'm, 'z, 'f; zam. *Jahve*—*Jah*, etc. Dla powiększenia sylab spójnik *v* czyta się jak *u;* zamiast *o* i *u* czyta się starożytne formy *ahu*, *ehu;* zam. *ani*—*anoki;* prefiksy brzmią pełno, zam. *w'lohim* czyta się we-elohim, zam. l'donaj—laadonaj etc. (cf. Carmina V. Test., p. 219 etc.). Gietmann (De re metrica Hebraeorum, Friburg 1880) w ogóle przyjmuje metrykę Bickell'a, w szczegółach się różni, zwłaszcza zaś w tem, że znosi paralelizm, który zostaje nienaruszony przynajmniej w zasadzie u Bickell'a: „lex secundum quam stichi cum incisis sententiarum coincidunt, apud Hebraeos stricte observatur.“ Jeśli system Bickell'a i Gietmanna porównamy z metryką Hare'go (cf. *Lowth*, op. c. p. 401, confutatio Metri-

cae Harianae), ze zdziwieniem wielką zgodność spostrzeżemy, mimo to, że z różnych wyszli zasad. Dowolność i chwiejność podstaw wykazana już tej ostatniej, bezwątpienia dotyka i pierwszych. Ale posłuchajmy teraz obozu przeciwnego, co na usprawiedliwienie swej nieufności dla metryki hebrajskiej przytoczy? Metr w każdym języku zależy od liczby, iloczasu zgłosek lub tonu czyli akcentu. W języku hebrajskim, który jest pozbawiony samogłosek i od dwóch z górą tysięcy lat martwy, jakim sposobem odróżnią zgłoski, ich liczbę, iloczas, czy też akcent toniczny? Ani pewną jest punktuacja masorecka; masoreci przekazali wymawianie to, jakie było za ich czasów, a zatem po tysiącu przeszło latach, jak mowa hebrajska zamarła w ustach. Nie bez podstawy można rzec, że pronuncjacja nawet talmudystów była często różną od masoreckiej. Kto więc buduje metrykę żydowską, na wiotkim opierają fundamencie. Dodajmy i to, że wszystkie języki żywe z biegiem czasów ulegają przeróżnym zmianom, skracają wyrazy, wyrzucają sylaby, litery, nie wymawiają ich i t. p. Czyżby hebrajski jeden przechował się od Mojżesza do masoretów niezmiennie? Wreszcie same prawa metryki, wedle potrzeby nakazujące jedne wyrzucać sylaby, dodawać drugie, trzecie akcentować i t. d., czy nie rażą dowolnością? Nie dziw, że każdy inaczej liczy sylaby i stopy, inaczej Le Hir, inaczej Bickell (Carmina, p. 112), inaczej Gietmann (op. c. p. 58).—Imię Pana Boga, np. wedle Bickell'a rozmaicie się wymawia i akcentuje: raz *Jahvé*, drugi *Jáhve*, trzeci *Jáh*, czwarty *Jâh* z akcentem. Podobnie *Elohim: Elóhim, Élohim, Lóchim, Lochím;* to samo się dzieje z *Adonaj: Adónaj, Dónaj, Donáj.* Łacińscy i greccy poeci posługiwali się przywilejem licencji poetyckiej, używając np. ténebrae i tenĕbrae, πολλοὺς i πόλλους, ale tam metr na iloczasie się opierał, gdy tu jest toniczny. Tę, że tak nazwę, swawolę zarzuca Lowth metryce Harego, gdzie ten sam wyraz raz jest jambemi drugi trochejem, albo wreszcie trójsylabowym się staje (op. c. Hari, systemu metricum p. 715). Paralelizm, ową charakterystyczną i tak ważną cechę poezji św., w praktyce prawie wszyscy naruszają lub znoszą, a tekst masorecki zmieniają: przestawiając wyrazy, ucinając, jako glossy wyrzucając, jako opuszczone wstawiając, etc. W ps. I, tak się układają wiersze podług Gietmanna:

„Szczęsny mąż, który nie chodził
„Za radą bezbożnych, ani na drodze grzeszników
„Nie stał, ani w kole szyderców siedział etc.

zamiast „Szczęsny mąż, który nie chodził za radą bezbożnych,
„Ani na drodze grzeszników nie stał,
„Ani w kole szyderców nie siedział," etc.

Przyszłe studja mają tę rzecz ukończyć, ale co się stanie z całością tekstu, choćby te kombinacje znajdowały usprawiedliwienie w starożytnych wersjach? Mimo więc wielkiej powagi autorów metryki, pomimo jej dopasowania do wszystkich poetycznych ustępów biblijnych—trudno jednak przyjąć wnioski przez jej zwolenników postawione: wiersz hebrajski istnieje, jest złożony z pewnej liczby sylab, które naprzemiany są akcentowane lub bez akcentu.—**6.** Styl jest obrazem myśli i sposobu myślenia autora i jego otoczenia i ściśle się wiąże z charakterem pisarza, narodu, miejsca. Naród żydowski, jako najprzedniejsza gałąź szczepu semickiego, niemniej od innych obdarzony od Boga przymiotami poetycznymi: równy w tem,

że był dziedzicem tejże wspaniałej przyrody, która głosem tysięcy istot rozmaitych przemawiała do tkliwego jego serca; wyższy zaś nad inne pobratymcze plemiona, iż dzierżył w swych rękach najobfitszy skarb najczystszych idei, z nieba mu bezpośrednio zesłanych. Przenikliwy jego umysł, delikatny zmysł obserwacyjny, żywa i wzniosła wyobraźnia, tkliwe, głębokie, łatwo zapalne uczucie, pełne ognia i żaru namiętności, skłonność do egzaltacji, jaskrawości i śmiałości w wyrażeniu, w opisach—dawały bezwątpienia synom Izraela prawo do najpierwszego miejsca na parnasie poetycznym. Ale same zdolności nie wystarczają, aby zakląć w poetyczną formę piękno, trzeba czegoś więcej. Trzeba poetycznego języka, poetycznych obrazów. Wschodnie niebo, nocny blask księżyca, wschodni zachód słońca, wschodnia wspaniałość i bogactwo natury—składały właśnie skarb czarującej fantazji. Na całej kuli ziemskiej niemasz tak szczęśliwego kraju pod względem rozmaitości i kontrastu, jak Ziemia obiecana. Tu wszelkie odcienia klimatu, rozmaitość topograficzna, rozmaitość flory i fauny. Tu dziki samun brata się z miłym zefirem, rozhukane gromy, kruszące szczyty gór, z ciszą pogodną na równinach, wysokie pasma Libanu z doliną Jordanu, Saronu; morza piaskowe puszcz arabskich z puszczami wód śródziemnych, żyzne pola Sefeli, ze skalistemi puszczami Judy, śniegi Hermonu z żarem na równinach; cedry libańskie z hysopem, rosnącym na ścianach, przecudne róże jerychońskie, przeczyste lilje z cierniem i ostem. Co to za bogactwa szacowne dla przenośni, porównań obrazów, bez których niema poety! Dodajmy wielkie i wspaniałe momenty w dziejach rodzaju i w historji narodu, które żywo tkwiły w pamięci, podsycane nową interwencją, nowymi cudami Jehowy. Wszystko to wszakże, mogło być odbite w krysztale przezroczej wyobraźni, mogło być odczute w tkliwem sercu, ale bez mowy, zdolnej wzniosłe idee i delikatne uczucia wzniośle wyrazić, godową je szatą przyodziać, zamrze we wnętrzu duszy. Ale synom Izraela nie brakło i tego warunku, mieli poetyczny i malowniczy język. Herder do cech poetycznych języka zalicza: akcję, reprezentację, passję, rytmiczność, śpiewność (op. c. djal. I, p. 11). Wszystkie te własności posiada język żydowski. „Wszystko tu jest słowem, t. j. wszystko się rusza, wszystko działa. Każde imię łatwo zostaje słowem. Życie i ruch nietylko przejawiają się w wyrazach; są one w ich układzie i w toku myśli. Izraelita, jak dziecko, jednem słowem chce wszystko wypowiedzieć, zkąd obraz odrazu całkowity tworzy" (*Herder*, op. c. p. 14, 17). Nie lubi długich okresów, nie znosi spójników, jest krótkozdaniowy, ucinkowy. Grupując zdania, więcej troszczy się o szybkość następstwa, niż o związek (*Plantier*, Études Littéraires sur les poétes bibliques 1882, p. IV, 102). Język hebreów nadaje się bardzo do malowania, do przedstawienia idei w formie konkretnej. Nie jest on bogaty, zbywa mu na przymiotnikach, nie ma wyrazów oderwanych, w jakie obfitują języki europejskie, za to bogaty on w figury, obrazy, wyrażenia konkretne, synonimy, którymi, jakby rozmaitemi barwami, ten sam przedmiot z różnych stron i względów przedstawia. Ubóstwo wyrazów zastępuje energia i żywość obrazów; idea występuje w takiej jasności i pełności, że braku draperji się nie spostrzega, owszem przedmiot przedstawia tym wznioślej, im trudniej o dobór terminu na jego wyrażenie. Dwa czasy, niemające ścisłego określenia, znakomite oddają usługi muzie poetycznej, twórczą swą mocą przywołującej wszystko do życia, bez wzglę-

du czyto przeszłość lub przyszłość. Z tego, cośmy rzekli o rytmie i paralelizmie harmonijność jest widoczna. Naród więc, władający takim językiem, zdolen jest malować najwznioślejsze idee, jakiemi są religijne, wypowiedzieć najgłębsze tajniki serca, odzwierciadlać gwałtowne burze namiętności—może się nazwać „najpoetyczniejszym w świecie" (*Herder*, op. c. p. 17). Zaprawdę, czy może jaki język silniej odmalować boleść serca nad elegję Dawida z powodu śmierci Jonaty (2 Król. 1, 17); czy wypowie jaka mowa dosadniej uczucie radości nad pieśni Mojżesza z powodu przejścia Morza Czerwonego (Ex. 15); uczucie wdzięczności i moc nadziei nad psalmy, moc i delikatność uczuć miłości nad Pieśń nad pieśniami? Jakie słowa przejmą głębię duszy taką trwogą, jak głos nabich lub głos cierpiącego Hjoba? Ale przyjrzyjmy się bliżej przymiotom stylu ksiąg ś. poetycznych. U wszystkich w ogóle narodów poezja różni się od prozy, jak szata powszednia od uroczystej, świątecznej. Wyszukuje rzadkich wyrazów, wykwintnych form gramatycznych, lubi figury, świetne obrazy, aby roztoczonym wdziękiem szaty mile działać na umysł, podobać się i tym łatwiej do duszy przeniknąć. Pod tym względem poeci biblijni nie różnią się od innych, chyba większą obfitością obrazów, wyższą śmiałością w porównaniach i przenośniach, większą żywością i jaskrawością figur, im pod jaskrawszem słońcem mieszkali. Unikają również pisarze św. wyrazów z powszedniego życia, pospolitych. Używają np. zam. *Elohim*, Bóg, *Eloah*, *omer* słowo zam. dabar, *enosz* człowiek zam. *adam*, *geker* zam. *isz* etc. (cf. *Gesenius*, Handwörterbuch ed. 9 von Mühlau und Volck p. XXXVIII). Częstych dopuszczają się zmian osób, liczby, rodzaju, czasów, lubią opuszczanie wyrazów, skracanie zdania, dramatyczne opisy i t p. Posiłkują się formami gramatycznemi, archaicznemi i wyrazami, które albo wyszły zupełnie z użycia, albo w pobratymczych utrzymały się djalektach. Racjonaliści, zaliczając te formy i wyrazy do aramaizmów i na podstawie ich wyrokując o początku i powstaniu ksiąg św. poetycznych, nienaukowo i niesprawiedliwie postępują. Na mocy bowiem jakich danych odnoszą je do aramaizmów, skoro tak mało posiadamy pomników piśmiennych, z których o właściwem bogactwie dawnego języka hebrajskiego należycie pouczyć się byśmy mogli? A jeśli poetom innych narodów dozwolonem jest pożyczanie wyrazów obcych, jakiem prawem pisarzom św. odmawiają autentyczności? Określając bliżej naturę stylu poetyckiego ksiąg św., trzy zwłaszcza cechy odróżnić musimy: *krótkozdaniowy*, *przenośny* i *wzniosły*. Przepisy stylu poetyckiego klasycy obejmują zwykle dwiema cechami: jasność i ozdobność (cf. *Arystot.*, Poet. c. 22; *Quintil.*, VIII, 6; *Cic.*, de Orat. I, 3. 24), które w powyższych trzech się zawierają. Zaczniemy od pierwszej cechy. Pisarze św. w paru słowach całą myśl zwykli wypowiadać, nader skąpo posiłkując się określnikami i przymiotnikami, w następnem za to zdaniu dodają uzupełnienia, określenia, ozdoby. Na ten cel przeznaczają często jedno zdanie, nierzadko dwa, trzy i więcej, równej będących długości i podobnej budowy. I albo tę samą rzecz szczegółowo ono określa, indywidualizuje, albo uogólnia, albo potęguje i powiększa, albo zmniejsza; i czyni to albo w antytezie, albo w sposób twierdzący i podziwiający, albo przeczący i pytający (cf. *J. Kohlgrueber*, Hermeneutica Biblica Gener. Vien. 1850, p. 49, 161, 165). Zkąd powstaje ów wsparytm, zwany paralelizmem, o którym tylko cośmy mówili. Wyró-

żnia on styl hebreów od stylu greków i rzymian, kochających się w długich i foremnych okresach, choć niemniej zadość czyni przymiotowi jasności. Drugą cechą stylu poezji biblijnej, że jest *przenośny*. Żaden język ani z natury, ani z wiekowego rozwoju nie ma takiej liczby wyrazów, aby nieskończoną prawie rozmaitość przedmiotów po imieniu mógł nazwać, właściwie wyrazić; ucieka się przeto do przenośni, podobieństw. Przenośnie są właściwością wszystkich języków, a zwłaszcza mowy poetów, którzy dla nadania jej uroczystości, wdzięku i piękności, obficie, aż zbytkownie szafują skarbem wspaniałych obrazów i figur. I poezja hebrajska od ogólnych praw nie odstępuje, chyba, w tem, iż używa ich częściej, im język, którym mówi, uboższy, a im wyobraźnia bujniejsza, tem jaskrawszych i śmielszych. Ale i tym piękniejszych i wspanialszych, im uczucie gorętsze, wrażliwość i odczucie piękności wschodniej natury delikatniejsze i żywsze. Nie wszystkie atoli one mogą się wydać równie pięknymi dla europejskiego, wybrednego smaku. Piękność obrazu powstaje nie tyle z natury rzeczy, ile z opinji ludzi i piszących, dopatrujących trafność i szczęśliwość podobieństwa tam, gdzie ono dla nas nie istnieje. Smak wschodni, przy niższej kulturze, prostszych obyczajach, różny jest od naszego, którzy pod wielu względami, i obyczajem, i charakterem i wykształceniem, od nich się wyróżniamy. Aby od błędu i fałszywego sądu się uchronić, z ich stanowiska, ich oczyma i sercem należy oceniać ich piękności, pomiędzy któremi są godne najwybredniejszego smaku perły. Nazwie obrazów nadajemy najobszerniejsze znaczenie, rozumiejąc wszelkie ozdoby stylu przenośnego, wzięte na podstawie pewnego podobieństwa ze świata zewnętrznego, aby rzecz przedstawić silniej i jaśniej, żywiej i piękniej. Trzy więc składniki w obrazie można odróżnić: rzecz użytą do wyrażenia drugiej, rzecz przez obraz drugiej wyrażoną, i nareszcie fundament, czyli to podobieństwo, dlaczego jednej rzeczy użyto dla oznaczenia drugiej. To ostatnie może być rzeczywiste lub myślne, jakościowe lub ilościowe, a zawsze znane współczesnym i godne pisarza i czytelnika. Niezliczone są obrazy zewnętrznych rzeczy, któremi jakoby światłami lub pochodniami pisarze św. oświetlali i ozdabiali swe natchnienia. Cała natura, wszechświat cały, wystawiony umysłom do rozważania, dostarcza prawie nieskończoną ilość i rozmaitość barw, cieniów i światłocieniów; z niego, jakoby z najpiękniejszego ogrodu kwiatów, lub najobfitszego lasu drzew, wybierać może poeta najstosowniejsze i układać podług swego gustu. W poezji biblijnej do czterech sprowadzimy źródła obrazów: *a*) obrazy z natury martwej i żywej, *b*) z życia powszedniego; *c*) z życia religijnego i *d*) z historji. Gdybyśmy o poezji biblijnej sądzili podług miary klasycznej: „umiarkowane i stosowne użycie przenośni mowę oświeca, częste zaciemnia, a ciągłe w zagadkę zamienia“ (*Aristot.*, Poet. 22; *Quint.* 8, 6), o przekroczenie miary i o ciemność poetów św. byśmy obwinili. W rzeczywistości bowiem przenośnia u nich prawie bez przerwy panuje, a jednak mowa ich jest jasną, nawet przezroczystą. Przyczyna w tem, że używają obrazów powszechnie znanych, doskonale odpowiadających idei, a nadto przenośnia tak była u hebrajczyków w użyciu, że każda idea, jak u nas ma swój wyraz, tak tam miała swą przenośnię. Ale przejrzyjmy zaznaczone klasy obrazów. Zacznijmy od przyrody martwej. Do najczęstszych, a nic nie tracących ze swej wspaniałości, należą obrazy ze *światła i ciemności*, oraz

obrazy ze *słońca* i *gwiazd*, *nieba* i *ziemi*, z elementów: *burzy* i *gromu*, *gradu* i *śniegu*, *morza* i *rzek*, *deszczu* i *rosy*. Co za wspaniały obraz szczęścia mesjańskiego maluje Izajasz, 60, 20:

„Nie zajdzie więcej słońce twoje,
„A miesiąc twój nie skryje się,
„Bo Pan będzie wiecznie światłością twą." Cf. 30, 26, 24.

lub obraz kary, zapowiedzianej pysznemu Egiptowi:

„A gdy zgaszę cię, zakryję niebo
„I ciemne uczynię gwiazdy jego,
„Słońce obłokiem zakryję
„A księżyc nie da światła swego.
„Wszystkie światła niebieskie smutnemi poczynię nad tobą
„I dam ciemność na ziemię twoją." Ezechjel 32, 7, 8.

Przecudne są obrazy z nieba i ziemi, gdzie one występują, jako heroldowie potęgi Bożej, lub świadkowie czynów człowieka.

„Słuchajcie niebiosa, co mówię,
„Niech słucha ziemia słów ust moich,
„Niechaj płynie jako deszcz nauka moja,
„Niechaj płynie jako rosa wymowa moja." Deut. 32.

Co za potężny wyraz nieszczęścia daje obraz szalejących wód:

„Przepaść przepaści przyzywa,
„Na szum upustów twoich
„Wszystkie powodzie twoje i nawałności twoje
„Na mnie się zwaliły". Ps. 42, 8.

Częste są przenośnie, brane z państwa roślinnego i zwierzęcego. I nie dziw, hebrajczycy bowiem byli narodem pasterskim i rolniczym; nikt się z nich nie rodził bez własnej roli, pastwiska lub trzody, a poezja nie była sztuką wyłącznie uczonych lub wykształconych; lasy i góry zarówno wtorówały pieśniom pasterzy, jak książęce pałace Dawida i Salomona. Wspaniałe są obrazy z cedrów libańskich, z rynocereta, ze lwa mieszkającego zgodnie z barankiem (Ps. 22; Ezech. 39, 18; Izaj. 11, 6, 8). Nie mniej pięknych obrazów dostarcza życie codzienne i proste obyczaje hebrajczyków. Izajasz, przepowiadając zwycięztwo żydów nad nieprzyjaciołmi, takiego używa:

„Jam cię położył jako wóz młócący nowy,
„Który ma zęby trzące,
„Będziesz młócił góry i potrzesz
„I pagórki jako w proch obrócisz.
„Będziesz je wiał, a wiatr pochwyci
„I wiatr rozmiecie je." 41, 15, cf. 61, 1 etc.

Lecz niepodobna mnożyć tu cytat i przykładów, odsyłamy przeto do samych ksiąg ś. W ogóle jeszcze dodajemy, że życie hebreów, płynące wśród monotonnych zajęć rolnictwa, nie ma tej rozmaitości, co innych narodów, oddanych naukom, sztukom, rzemiosłom, handlowi i przemysłowi, ale też obce jest i tej lekkomyślności i pysze, szpecącym pogan. Trzeciem i jednem z najbogatszych i najwspanialszych źródeł poetycznych figur są rzeczy święte, objawiona religja, wzniosły i okazały kult Jehowy. Religja [illegible]owała całe życie hebreów, prywatne i publiczne, nic prawie u nich nie [illegible]czemby religja nie odcisnęła swego piętna, coby nie zostało ujęte [illegible] ramy rytuału. Ten związek należy mieć przed oczyma, jeśli nie

chcemy, aby obraz stracił swój wdzięk, a stał się pospolitym, niekiedy nawet nieskromnym i obrzydliwym (cf. Iz. 64, 6; Treny 1, 8, 9, 17; 2, 2, Ezech. 36, 17 z Lew. 12 i 15). „Si quae divinitus sunt praescripta pro communibus habeamus, si sancta et augusta pro vulgaribus sordidisque numeremus, incredibile est, quantum de pondere verborum, deque sensuum vi et majestate detrahatur“ (*Lowth*, op. c. 82). Piękny przykład obrazów religijnych przedstawia ps. 92 (93) i 103 (104), gdzie na opis Majestatu Bożego użyto szat arcykapłańskich i ozdób świątnicy.

„Panie Boże mój bardzoś się wielmożnym okazał,
„Oblokłeś się w wyznanie i ozdobę
„Przyodziałeś się światłością jako szatą
„Rozciągnęłeś niebiosa jako oponę...“ i t. d.

lub ps. 92 (3): „Pan królem, oblókł się w ozdobę
„Oblókł się Pan w moc i przepasał się...“ i t. d.

Pełne wzniosłości, niekiedy grozy, są momenta historyczne. Proroctwa zwłaszcza i psalmy obfitują w przenośnie historyczne: barwami przeszłych wypadków malują obecne lub przyszłe, znanemi nieznane. Historja św. to niejako bogaty skład ozdób poetyckich, to „gradus ad parnasum.“ Napróżno tego szukalibyśmy w pismach pogańskich poetów, których przeszłość mytologiczna pełna ciemnych i niedorzecznych bajek. Wspaniałe a nawet przerażające są obrazy, zapożyczone z pierwotnego chaosu „tohu vabohu,“ potopu, zagłady Sodomy, wybawienia z Egiptu i t. p. Przytoczymy parę przykładów, w których klęski tak są zapowiedziane Izraelowi, takiemi odmalowane barwami, jakby cały wszechświat w nicość się zapadał; pomyślność tak przedstawiona, jakby cały świat miał się narodzić.

„Słońce i księżyc zaćmiły się
„A gwiazdy zawściągnęły światłość swą.
„A Pan z Syonu zaryczy
„A Jeruzalem da głos swój
„I poruszą się niebiosa i ziemia...“ Joel 8, 15. Cf. ps. 1;

Izaj. 34, 11; 24, 1; Jerem. 4, 23 etc. Pomyślność Judy tak maluje Izajasz:

„A tak Pan pocieszy Syon,
„I pocieszy wszystkie rozwaliny jego
„I uczyni puszczę jego jako rozkoszy (eden)
„A pustynię jego jako ogród Pański (raj)
„Wesele i radość najdzie się w nim
„Dziękczynienie i głos chwały... 51, 3, 15, 16.

Wspaniałość obrazów, zapożyczonych z zejścia Jehowy na górę Synai, przewyższa inne. Używane są na opis sądów Bożych, wykonywanych nad narodami. Świetny przykład dostarcza ps. 17 (18):

„I ziemia się wzruszyła i zadrżała,
„A fundamenta gór chwieją się
„I wzruszyły się, bo gniewem zapałał.
„Wzniósł się dym w gniewie jego
„I ogień z ust jego zieje
„I węgle żarzące wychodzą od Niego,
„I skłonił niebiosa i zstąpił,
„I gęsto mgła pod stopami jego
„I wstąpił na Cherubiny i latał
„I latał na skrzydłach wiatru

„I położył ciemność osłoną swoją
„W około siebie namiot swój ciemności wód, gęste obłoki.
„Przed blaskiem obecności jego rozeszły się obłoki
„Grad i węgle ogniste.
„I zagrzmiał Jehowah z nieba
„A Najwyższy wydał swój głos
„Grad i węgle ogniste.
„I puścił strzały swe i rozproszył je,
„Rozmnożył błyskawice i strwożył je,
„I ukazały się źródła wód
„I okryły się fundamenta okręgu ziemi..." cf. Mich. 1. 3.

Obrazy te albo są *proste*, gdy na wyrażenie jakiejś idei przywołana jest inna jej pokrewna lub podobna, jednem lub kilku słowy wypowiedziana, albo są *złożone*, gdy kilka używa się obrazów. Do pierwszych np. należą: *róg* na oznaczenie potęgi, *jarzmo*—niewoli, *klucz*—władzy, *Dawid*—Messjasza, *Egipt*, *Assur*, *Gog*, *Magog*—nieprzyjaciół Kościoła i t. p. Złożonych mamy przykład w powyższym ustępie psalmu, lub w Apok. 6, 12-14. Przy użyciu obrazów pisarze św. fundament czyli rację wyraźnie oznaczają, lub też pomijają. W pierwszym razie powstaje figura zwana podobieństwem, porównaniem, w ostatniem przyjmuje miano przenośni. Przenośnia, przez parę zdań przedłużona i do szczegółów schodząca, otrzymuje nazwę allegorji; allegorja, pochodząca ze świata zmyślenia, fikcji ale prawdopodobnej, zowie się parabolą, nieprawdopodobnej— bajką. Gdy rzeczom martwym, oderwanym nadaje się osobowość, przypisują się czyny, albo osobom prawdziwym wkłada się w usta zmyślona mowa, powstaje prozopopeja. Figury te, należące do najpiękniejszych, najczęściej przez pisarzy św. są wyzyskiwane, z wyjątkiem bajek, które są w Biblji rzadkością. Wzór pięknej allegorji daje ps. 79 (80), tak malujący lud izraelski:

„Przyniosłeś winnicę z Egiptu,
„Wygnałeś pogany i nasadziłeś ją,
„Byłeś przewodnikiem w drodze przed nią,
„Wsadziłeś korzenie jej i napełniła ziemię.
„Okrył cierń jej góry, a drzewka jej cedry Boże.
„Rozpuściła latorostki swe aż do morza
„A gałązki swe aż do rzeki..." cf. Iz. 28, 17 etc.

Od allegorji zwyczajnej, literalnej, należy odróżnić inny rodzaj allegorji mystycznej, właściwej tylko poezji biblijnej. W objawieniu St. Test. rzeczy, osoby, miejsca, mają dwojakie znaczenie, pierwsze historyczne, typiczne drugie. Dawid, Salomon, Jeruzalem, urządzenia kultowe i t. p. nietylko są osobami historycznemi i rzeczami, ale noszą w sobie znaczenie wyższe, messjańskie. W psalmach i pismach proroków występują często te dwoiste osoby, w tych samych ukryte wyrazach. Niekiedy typ znika, a myśl typiczna, ukryta, staje się jawną, literalną. Weźmy np. ustępy proroków o uwolnieniu z niewoli babilońskiej, będącem typem odkupienia messjańskiego, lub psalmy przedstawiające cierpienia i prześladowanie Dawida—typu Messjasza, po uważnem odczytaniu przekonamy się, że sens historyczny lub prorocki bliższy nie wyczerpuje ich wzniosłości, głębokiej i szerokiej treści, ani usprawiedliwia podniosłości stylu, hiperbol, ani porównań. Paraboli poetycznej używają prorocy, zwła-

szcza Ezechjel. Parabolicznej formy w obszerniejszem nieco znaczeniu używał Zbawiciel w swoich kazaniach. Wzór pięknej paraboli znajdujemy u Ezech. (31, 3), zaczynający się od słów:

„Oto Assur jako cedr na Libanie, piękny w gałęzie i ogoniasty i wysokiego wzrostu, a między gęstem gałęziem podniósł się wierzch jego."

Porównania krótsze lub dłuższe tak dla wyświetlenia i spotęgowania przedmiotu, jak upiększenia i urozmaicenia mowy, są częste w poezji biblijnej. Dotyczą powiększej części jednego punktu i nie schodzą do szczegółów przedmiotu. Często są śmiałe i nadmierne, jak np., to w pieśni Salomona 4, 2:

„Włosy twoje jako stada kóz, które zstąpiły z góry Galaad.
„Zęby twoje jako trzody owiec postrzyżonych, które wyszły z kąpieli, każda mając po dwojgu jagniąt, a niepłodnej nie masz między niemi."

Wzór biblijnego podobieństwa dostarcza ps. 82 (83) od w. 14:

„Boże mój, połóż je jako koło,
„I jak źdźbło przed wiatrem.
„Jako ogień, który pali las,
„I jako płomień, który zapala góry..."

Wielka jest moc i wdzięk prozopopei, a żaden poeta jej częściej i swobodniej i piękniej nie używa nad żydowskich. Wspaniała jest postać mądrości, występującej w Przypowieściach (8, 4. 17-24), jako przyjaciółki Boga, przewodniczki życia ludzkiego, rozdawczyni wszelkich dóbr, wynalazczyni sztuk:

„O ludzie, do was wołam,
„A głos mój ku synom człowieczym.
„Ja miłuję tych, którzy mię miłują,
„A którzy rano czują do mnie, najdą mię.
„Przy mnie są bogactwa i sława
„Pyszne majętności i sprawiedliwość...
„Pan mię posiągł na początku dróg swoich,—pierwej niźli co czynił z początku,
„Od wiekum jest zrządzona i z starodawna,—pierwej niźli się ziemia stała.
„Jeszcze nie było przepaści,—a jam już poczęta była."

Nie mniej wspaniała jest prozopopeja u Jerem. Treny 1. Wiele siły i piękności mowie poetycznej nadaje druga postać prozopopei, która tworzy mowę i wkłada ją w usta osoby. U Hjoba Stwórca tak przemawia:

„Gdzieś był, gdym zakładał fundamenty ziemi?
„Powiedz mi, jeśli masz rozum?
„Kto założył miary jej, jeśli wiesz?
„Albo kto nad nią sznur rozciągnął?
„Na czym podstawki jej są ugruntowane,
„Albo kto założył kamień jej narożny?..." 38, 2 etc.

Co za piękna jest mowa matki nieszczęśliwego Sizarry (Jud. 5, 28), albo owa pieśń tryumfalna, jaką żydzi, podług przepowiedni Izajasza 14, 4-27, powracając z niewoli babilońskiej, mieli śpiewać. Zdobna w najpiękniejsze figury, ziemia, drzewa, piekło nawet urągają złamanej pysze króla babilońskiego, a radują się z Judą. Ani grecka, ani łacińska

poezja nie może się poszczycić czemś równem. Podajmy choć parę wierszy:

„Stargniona jest do piekła pycha twoja, upadł trup twój.
„Pod tobą pościelą mola, a przykrycie twoje będą robacy.
„Jakożeś spadł z nieba Lucyferze, któryś rano wschodził?
„Upadłeś na ziemię, któryś zraniał narody?
„Któryś mówił w sercu twojem: wstąpię na niebo, nad gwiazdy, Boże wywyższę stolicę moję.
„Usiędę na górze testamentu, na stronach północnych.
„Wstąpię na wysokość obłoków, będę podobny Najwyższemu.
„Wszakże aż do piekła stargnion będziesz, w głębokość dołu."

Nareszcie trzecią cechą stylu poezji biblijnej, która ją wyróżnia od prozy, a stawi nad wszelkie dzieła świata—jest *wzniosłość*. Wzniosłość idei, wzniosłość uczuć, wzniosłość formy. Wzniosłość idei, albo z wrodzonej podniosłości i dzielności ducha, albo z natchnienia Bożego pochodzić może. Duch ś. tak wszakże zgodnie i harmonijnie z naturą działa, iż jej władze zamiast paraliżować, uszlachetnia i podnosi. I księgi św., mimo pochodzenia Bożego, znamię właściwego sobie autora drugorzędnego, Mojżesza lub Dawida, Salomona lub Izajasza zatrzymały. I jeśli wielkość rzeczy, wspaniałość pojęć pisarzy św. porównamy z innymi poetami, to pierwsze niezmiernie przewyższają drugich. Wielkość Boga, potęga, sprawiedliwość, zamysłów Bożych niewysławiona mądrość—to są przedmioty, około których ciągle obraca się poezja hebrajska, a zawsze z godnością; ludzkich używa terminów, do pojęcia człowieka opis zniża, a jednak boskości ich nie pozbawia; w czem nie dorównywają największe genjusze z pogan, wzniosłość przedmiotu obniżający, gdy o Bogu mówią. Obniżenie bogów do rzędu ludzi, a nawet niżej wyrzuca Longin Homerowi. Na wyrażenie twórczej potęgi znana jest krótkość i prostota, a jednocześnie siła słów biblijnych: „I rzekł Bóg, niech się stanie światłość, i stała się światłość" (Gen. 1, 3) albo w ps. 148, 4:

„Chwalcie go (Pana) niebiosa nad niebiosy
„I wody, które są na niebie, niech imię Pana chwalą.
„Albowiem on rzekł i uczynione są
„On rozkazał i stworzone są..."

Niekiedy autorowie św. wybierają jakieś szczegóły, jakieś okoliczności, któremi potęgują opis i wielkość przedmiotu; albo na wyrażenie przedmiotu najbardziej oderwanego tak wspaniałych i żywych dobierają obrazów i barw, któremi wzniosłość rzeczy uprzytomniają, np. Izajasz 11, 12:

„Kto zmierzył garścią wody,
„A niebiosa piędzią zważył?
„Kto zawiesił trzema palcy wielkość ziemi,
„I zważył na wadze góry i pagórki na szalach?
„Kto pomagał duchowi Pańskiemu,
„Albo kto był radcą jego, a ukazał mu?
„Podnieście ku górze oczy wasze,
„A obaczcie kto to stworzył,
„Który wywodzi w poczcie wojsko ich
„A wszystkich po imieniu zowie..."

Albo w ps. 35 (36): „Panie, do niebios sięga miłosierdzie twoje,
„Prawda twoja aż do obłoków,
„Sprawiedliwość twoja jako góry Boże,

„Sądy twoje przepaść wielka."

Z tąż wspaniałością opisują Boskie atrybuty w formie tak pytającej, jak ironicznej i przeczącej, np. Boską niezmierność w ps. 138 (139), 7:

„Dokąd pójdę od ducha twego,
„A kędy ucieknę od oblicza twego?
„Jeśli wstąpię do nieba—tameś ty jest,
„Jeśli zstąpię do piekła—tameś jest.
„Jeśli wezmę skrzydła moje rano,
„A będę mieszkał na końcu morza,
„I tam mnie doprowadzi ręka twoja
„I trzymać mię będzie prawica twoja..."

albo u Hijoba 11, 7: „Podobno ślady Boże ogarniesz,
„I prawie doskonale Wszechmocnego znajdziesz?
„Wyższy jest niż niebo, a cóż uczynisz?
„Głębszy niż pieklo, a zkądże poznasz?
„Dłuższa niźli ziemia miara jego, a szersza niż morze..."

cf. Hjob 40, 10-14. Niekiedy używają obrazów na wyrażenie Boskich atrybutów nietylko z dodatnich stron człowieka, ale i ujemnych, a nawet posiłkują się obrazami ze zwierząt dzikich, które im bardziej są Bogu obce i przeciwne, tym łatwiej umysł od figury do prawdy, od cienia do rzeczywistości, bez naruszenia wzniosłości, przenoszą np. ps. 77, (78), 65:

„I ocucił się Pan jako ze snu,
„Jako mocarz upiwszy się winem..."

lub Ozeasz 13, 7: „A ja im będę jako lwica,
„Jako ryś na drodze Assyryskiej,
„Zabiegnę im jako niedźwiedzica, gdy zabiorą dzieci.
„I roztargam wnętrza wątroby ich
„A pożrę je tam jako lew
„Bestja polna roztarga je..."

Jak ze wzruszonej duszy tryska poezja, tak na przedstawieniu uczuć, na odmalowaniu ich siły polega jej zadanie, a na obudzeniu uczuć i kierowaniu niemi—jej cel. Ekscytacja uczuć jest przyjemną i razem pożyteczną, byleby były zgodne z naturą ludzką, z zasadami etycznemi, jakiemi np. są wstręt do zła, miłość dobra. Jak w wielu innych rzeczach, tak i na tym punkcie poezja hebrajska prymat dzierży; w rozniecaniu wzniosłych uczuć, afektów, w kierowaniu niemi nie zrównają jej muzy żadnego narodu. Większa część poematów biblijnych jest malowaniem uczuć: podziwu w obrazie Boskiego Majestatu; wdzięczności i radości w opisie Boskich dobrodziejstw i opieki; gniewu i oburzenia w przedstawianiu obrazy Boga, boleści i żalu—w obrazie swej ułomności, bojaźni—w obrazie kar wiecznych i sądów Bożych. Cały Hjob, psalmy, proroki to zadanie spełniają. Zapoznajmy się z tą właściwością poezji choćby w krótkich wyjątkach. Wyraz podziwu:

„Pan króluje, niech zadrżą narody,"
„Siedzi na Cherubinach, niech się trzęsie ziemia
„Pan na Syonie Wielki,
„A wywyższony nad wszelkie narody... Ps. 98 (99).

Bojaźni: „Któż podobien tobie między mocarzami, Panie?
„Kto podobny tobie? Wielmożny w świętości
„Straszny i chwalebny, czyniący dziwy,

„Ściągnąłeś rękę twoją i pożarła je (Egipcjany) ziemia!“
Radości cf. ps. 96 (97),“ a gniewu (Deut. 32, 40):
„Podniosę ku niebu rękę moją,
„I rzekę: żywię ja na wieki,
„Jeśli zaostrzę jako błyskawicę miecz mój,
„I pochwyci sąd ręka moja
„Oddam pomstę nieprzyjaciołom moim
„I tym, którzy nienawidzieli, odwetuję,
„Upoję strzały moje krwią ich
„A miecz mój poźre mięso...“ cf. Iz. 63, 4.
Pełen jest wzniosłości i grozy obraz Hjobowej boleści, prawie graniczącej z rozpaczą (3, 3):
„Niech zginie dzień, któregom się urodził,
„I noc, w którą rzeczono: począł się człowiek.
„Dzień on niech się obróci w ciemności
„Niech się o nim nie pyta Bóg z wysoka,
„I niech nie będzie oświecon światłością,
„Niech go zaćmią ciemności i cień śmierci,
„Niech go osiądzie mrok, a niech będzie ogarnion gorzkością“ (cf. r. 6).
Lub obraz trwogi u Izajasza, 13, 6-13:
„Wyjcie, bo blisko jest dzień Pański,
„Jako spustoszenie od Pana przyjdzie.
„Dla tego wszystkie ręce osłabieją
„A każde serce ludzkie struchleje.
„I skruszeni udręczeniami i boleściami zdjęci
„Jako rodząca boleć będą...
Wzniosłość idei i wzniosłość uczuć wymaga a nawet rodzi wzniosłość formy, stylu. Lecz o tej już była mowa, gdyśmy rozpatrywali poetyckie zdolności Izraela, naturę języka, wspaniałość wschodnich przenośni i obrazów. To tylko nadmienimy, że pisarze śś. dla nadania większego życia, wyższej siły i energji mowie, gwałtowne czynią zmiany osób mówiących, przejścia od jednego do drugiego przedmiotu; przemieniają liczbę i czasy. Rzeczy przyszłe tak przedstawiają jako obecne, których są naocznymi świadkami, lub jako przeszłe (cf. Deut. 32, 5 etc.). Mistrzem tu zwłaszcza jest Izajasz (cf. np. 10, 28-32). Nierzadko przeszłość wyrażają w formie przyszłej.—**7.** Różni różny w ogóle zaznaczają podział poezji, stosownie do stanowiska, z jakiego się zapatrują. Jednym podoba się szukać podstawy w formie samej, w sposobie przedstawienia przedmiotu, inni uwzględniają treść. Jedni odróżniają dwa rodzaje, drudzy trzy, inni cztery (ob. *Fr. Kautny*, Summa Institutionis ad Eloquentiam in libros tres disposita, 1876, p. 388 etc.; *A. Stöckl*, Grundriss der Aesthetik und Rhetorik, 1874, p. 94, n. 13). My zatrzymamy podział ostatnich, t. j. na epiczny, liryczny, dramatyczny i dydaktyczny. Gdy przedmiot poetycznej koncepcji wzięty jest ze świata zewnętrznego, tak rzeczywistego jak zmyślonego, który poeta sam przedstawia—powstaje epos; gdy poeta odkrywa świat wewnętrzny duszy, uczuć, poezja będzie liryczną, z którą po większej części łączy się śpiew i muzyka. Dramat jest syntezą dwóch poprzednich, z dodaniem akcji i sceny. Nareszcie dział dydaktyczny, którego przedmiot i cel główny—nauczanie; odsądzają go

niektórzy od poezji, jako służącego pobocznym celem, a do poezji nieczystej zaliczają inni. Są uczeni, co formują piąty dział poezji—proroczki. Ale niesłusznie, gdyż niektóre proroctwa lub części proroctw są, podobnie jak psalmy, poematami dydaktycznymi, inne lirycznymi, inne prozą. Dwa pierwsze rodzaje poezji u żydów nie były uprawiane, zaledwie słabe ich ślady można znaleźć. Wszystkie więc utwory poetyczne Biblji do dwóch tylko działów dadzą się odnieść: lirycznego i dydaktycznego. Dla czego pierwsze nie zakwitły w obec wysokiego wykształcenia drugich, niejednakową bibliści dają odpowiedź. „Brakło hebrajczykom żyznego gruntu pod uprawę opisowych i dramatycznych płodów muzy; epopeja rozmiłowana jest w mytologji, w bohaterach z ciała i krwi, w fatum, a dramat lubi narodowe uroczystości, ziemski sposób myślenia; obydwa wymagają zamiłowania sztuki," *Zschokke* (Historia Revelationis, Vien. p. 200). „Monoteizm, który jest cechą charakterystyczną wierzeń religijnych semitów, przytłumił mytologję w zarodzie i powstrzymał wzrost dramatu." (*W. Wright*, Diction. of the Bibl. Poetry III). Słuszniej Plantier (op. c. XXIII, p. 10): „U innych narodów tworzono epopeję, aby mieć element cudowny, na którym ich dziejom zbywa... u żydów przeciwnie epopeją były ich roczniki; dzięki rządom teokratycznym istnienie ich było jednym ustawicznym cudem." Choć więc nie brak było żydom bohaterów i w ogóle elementu nader płodnego pod uprawę epiczną lub dramatyczną, to jednakże, ponieważ te rodzaje posiłkują się fikcją, dla jakiej w księgach św. miejsca niema, Duch św. ich nie użył. Dramat bowiem, dla uobecnienia zdarzenia z przeszłości oczom widzów, ucieka się do zmyślenia, epopeja zaś, odtwarzając jakiś fakt w całej pełni szczegółów i życia, niemniej używa fikcji. Niebrak atoli uczonych, zwłaszcza z obozu racjonalistów, upatrujących dramat prawdziwy w księdze Hjoba (ob.). i Pieśni nad pieśniami (ob.). Bezwątpienia obydwie te księgi mają pewne podobieństwo formy do dramatu, ale dramatu prawdziwego, podług naszych pojęć, stanowić nie mogą, obydwom zbywa na akcji scenicznej; same zaś djalogi i poetyczne opisy nie zastąpią akcji (cf. o tem *Lowth*, op. c. prael. 30-33; *Herder*, o. p. c. 5 d. p. 104). Pomijamy czcze gadaniny racjonalistów, zowiących Pentateuch, łącznie z księgą Jozuego—Hegzateuchem, epopeją za Jozjasza lub Ezdrasza stworzoną! Dwa natomiast pozostałe rodzaje doprowadzili hebrajczycy do szczytu doskonałości. „Poezja liryczna u hebreów, taka, jaką dziś poznać możemy, mało przedstawia podobieństwa do liryki greków, rzymian a nawet arabów, i ma prawo do pierwszego miejsca między wzmiankowanemi tak z powodu wzniosłości idei, jak szlachetności uczuć" (racjon. *E. Reuss*, Le Psautier, la poésie hebr. p. 15). — **8.** Poezją liryczną, przez greków tak przezwaną od instrumentu muzycznego, liry, przy dźwięku którego poemata liryczne były śpiewane początkowo, żydzi zowią „szir." Nazwa ta zarówno pieniom natchnionym (ps. 33, 3; 40, 4), jak świeckim nadawana (Iz. 23, 16; 24, 9), etymologicznie (od *szir* śpiewać) oznacza poemat do śpiewu przeznaczony i odpowiada greckiemu ᾆσμα (od ᾄδειν śpiewać), łacin. canticum (od *canere*). Używano jej wszakże i do oznaczenia poematu, który wcale albo mało się do śpiewu nadawał, jak np. Pieśni nad pieśniami. I u hebrajczyków przeznaczeniem poezji lirycznej było wyrażenie uczuć wzruszonej duszy, zkąd jak rozmaite są dźwięki serca, jak różne są rzeczy, zdolne głębię serca ludzkiego poruszyć, tak

rozmaitą jest ich forma, poezja liryczna. Dwa wszakże przeważnie w ziemskim żywocie są najczęstsze tony serca: radość i smutek, inne są tylko stopniami albo odcieniami dwóch głównych. Nie dziw, że i pieśń, z serca tryskająca, jest dwojaka: wesoła albo smutna elegja. Dwa te gatunki poezji lirycznej, były i u żydów, z których pierwszy oznaczali nazwą *szir*, a drugi *kinah*. Świętem było dla hebrajczyka: za dobrodziejstwa wesołem pieniem Bogu dziękować, a żałość serca po zgonie krewnych lub znakomitych mężów w smutnych pieśniach wylewać. Tak czynili Mojżesz, Debora, Dawid, etc. Dalecy czasem i sercem od Izraela, ani skali ich uczuć należycie zmierzyć, ani ich siły odczuć nie jesteśmy w stanie; pieśni ich doszły obdarte z piękności: ani siły dykcji, ani doniosłości wyrażeń, ani pulsu rytmu, ani śpiewności napewno oznaczyć nie można, a tym mniej z przekładu. Szir, służące na wyrażenie uczuć wesołych, podobnie jak wielka jest rozmaitość i skala tych uczuć, ma rozmaite znaczenie. Zkąd tłumacze aleksandryjscy nie zawsze je oddają przez ᾆσμα, często przez ᾠδή rzadziej przez ὕμνος lub ψαλμός. Tę rozmaitość odcieni szir określali żydzi przez dodanie innych wyrazów, z których dziś również niewiele o naturze pieśni możemy sądzić, bo są ciemne. I tak znajdujamy w psalmach dodane często *mizmor* (od *zamar*, równoznacznego z gr. ψάλλειν a łac. *fidibus canere*, przy dźwięku strun śpiewać), co oznacza pieśń do śpiewu, przy akompanjowaniu cytry lub psałterza. Co już Euzebjusz zaznaczył, mówiąc: pieśń przy dźwięku psałterza śpiewaną zowią *mizmor*, gdy *szir* jest pieśnią samym głosem, bez instrumentu wykonaną (In Psalm. Prooem.). Aleksandryjscy tłumacze, Wulgata i ś. Hieronim mizmor oddają przez ψαλμός—psalm, gdy jest sam położony; częściej wszakże znajduje się on złączony z *szir*, wyprzedzając go lub po nim następując, *mizmor szir*, lub *szir mizmor*, a przez tychże tłumaczy oddany: ψαλμός ᾠδῆς lub ᾠδή ψαλμοῦ. Co zdaje się oznaczać, że pieśń z akompanjowaniem instrumentów lub bez nich ma być wykonana. Zdaniem starych pisarzy (Hipolita, Euzebjusza), nazwa ta oznaczała sposób wykonywania pieśni: śpiew muzykę lub muzyka śpiew winna uprzedzać; podług nowszych, choć niektórych tylko, jeden tytuł jest autentyczny, a drugi wtrętem lub glossą. Mamy piętnaście pieśni (ps. 119-133), noszących tytuł *szir hammahaloth*—ᾠδή τῶν ἀναβαθμῶν, po łac. canticum graduum—pieśń stopni. Liczne są domniemywania, coby znaczył ten tytuł (cf. art. Psalmy—tytuły). Bardzo podobnem do prawdy jak zdanie tych, co go za gatunek pieśni uważają, choć niełatwo upatrzyć jego cechę charakterystyczną. Niekiedy nowy wiersz zaczyna się od tych słów, na których kończy się poprzedzający, choć może to być przypadkowem. Trzynaście psalmów ma nazwę *maskil*, 70 i Wulg.: συνέσεως albo εἰς σύνεσιν, intellectus albo ad intelligentiam, św. Hieronim: eruditio albo eruditus. Niektórzy zaliczają je do rodzaju poezji dydaktycznej, inni prawdopodobniej widzą lirycznego odcień—pobożne rozmyślanie, modlitwę, co napis ps. 141 (142), z dodatkiem *tephillah*—modlitwa, potwierdza. Sześć pieśni i kantyk Ezechjasza, zdobiących napis *miktam*, zdaniem tłum. aleksandryjskich (od katam—ἐπιγράφειν) oznacza epigramat, w znaczeniu tylko obszerniejszem. W formie to mają szczególne, że jedno zdanie, jako najgodniejsze wyrycia na kamieniu lub sercu, z szczególną, wypowiadają siłą, np. 15 (16), 2; 59. 8. Psalm siódmy ytuł *sziggaion*; greccy tłum. oddają go przez ψαλμός, Sym.—ἀγνόημα,

ś. Hier.—ignoratio; najprawdopodobniej (od *szaga* błądzić) jest poematem lirycznym, który klasyczna poetyka zowie dityrambem. Jest to wiersz głęboko, gwałtownie wzruszonej duszy, nie lubiącej się krępować regułami metryki. Pięć psalmów obejmuje nazwa *tephillah*—modlitwa, które tchną iście silnym uczuciem miłości i ufności. Ps. 146 (147) ma we wstępnym wierszu nazwę: *tehillah*, Aleks. αἴνεσις, Wulg.—laudatio, chwała; jest on raczej hymnem, gdyż opiewa Boga atrybuty i dziwy, hymn bowiem jest to „ἡ πρὸς τὸν θεὸν ᾠδή." Tę są główniejsze odcienie i gatunki ód hebrajskich, zaznaczonych w księgach św. A teraz słów parę o ich charakterze. Mówiąc w ogóle o przymiotach stylu, tem samem zaznaczyliśmy i przymioty ody hebrajskiej, teraz przeto podamy parę uwag szczegółowych. Wszystkich ód hebrajskich przedmiot jest nader poważny, daleki od lekkomyślności w tym rodzaju poezji pogan. Ze względu wszakże na układ i uporządkowanie rzeczy, skalę uczuć i dobór obrazów, siłę dykcji i rytmiczność, różnią się ody pomiędzy sobą: są wdzięczne, albo wzniosłe, albo elegancją się odznaczają. „Non satis est pulchra esse poëmata, dulcia sunto," powiada Horacy (De arte poet.). Wdzięk i słodycz ody hebreów wypływa z łagodnych i spokojnych uczuć, z przyjemnych i kwiecistych obrazów, miłej i równomiernej dykcji. Panującem uczuciem jej jest miłość, pragnienie i nadzieja, a nawet radość niezbyt wygórowana (cf. ps. 23; 63; 80; 85 i 92 etc.). Wzór wdzięcznej ody daje ps. 132 (133). Podamy pierwsze zwrotki wierszem Kochanowskiego, literalny bowiem przekład nie wiele więcej uwydatni piękności:

„Jako rzecz piękna, jako rzecz przyjemna,
„Patrzeć, gdzie miłość panuje wzajemna,
„A bracia, sforni w szczerej uprzejmości,
strzegą jedności.
„Nie tak jest wdzięczny olej balsamowy
„Świeżo wylany na włos Aronowy,
„Zkąd wylany płynie aż na kraj bogaty
ostatniej szaty..." i t. d.

Jest to jedna z pieśni, zwanych *szir hammahaloth*. Inne ody łączą wdzięk i słodycz ze wzniosłością, zkąd powstaje większa rozmaitość i wytworność. Wzór przedstawia piękny psalm 90 (91) lub ps. 80 (81):

„Radujcie się Bogu Najwyższemu,
„Dobrodziejowi naszemu,
„Bijcie w bębny, w instrumenty grajcie,
„A psalmów nie zaniechajcie.
„Trąbcie w trąby, trąbcie a to słowie (t. j. zwłaszcza)
„Na pięknym miesiąca nowie..." (*Kochanowski*).

Często poeci św. w tej samej odzie od spokojnych i łagodnych uczuć, od niezbyt wzniosłego przedmiotu, robią gwałtowne przejście do wielkich i wzniosłych, albo czynią odwrotnie. W czem podobne są ody Pindara, choć niższe naturą swej treści. Jako przykład tego rodzaju ód zaznaczamy ps. 76 (77) i 18 (19). Nareszcie przymiot wzniosłości ody, powstający bądź pojedyńczo ze wspaniałej formy wiersza, świetnej dykcji i szlachetności uczuć lub wielkości idei, bądź z połączenia wszystkich tych warunków—nie ma nic równego w poezji pogan. Przykład wzniosłości, powstającej z układu i formy całej ody, dostarcza ps. 49 (50), przedstawiający Boga na tronie, sądzącego Izraela w obec zgromadzenia

rodzaju ludzkiego. Niemniej wzniosły pod względem formy jest ps. 23 (24), ułożony z okazji przeniesienia arki na górę Syon. Przykład wzniosłej ody, pozbawionej świetnej formy i ułożenia części, ale która przy prostocie swej, pełna wielkiej idei i energji mowy, znamy w pieśni dziękczynnej Mojżesza, z okoliczności przejścia morza Czerwonego ułożonej (Exod. 15). Podobnąż siłą dykcji odznacza się ps. 28 (29). Świetny przykład wzniosłości pod każdym względem daje pieśń Mojżesza (Deut. 32), sławiąca Boga dobroć a niewdzięczność ludu izraelskiego wyrzucająca. Czy wspaniałość obrazów, czy rozmaitość, czy piękny układ, czy podniosłość i siłę uczuć rozważać zechcemy, nic wznioślejszego w poezji skarbach odnaleźć nie zdołamy. Świetna jest pieśń tryumfalna Debory: naprzód wzywa królów i książąt świata, aby byli świadkami pieśni na cześć Jehowy, później opisuje walkę i zwycięztwo, a na końcu tragiczną śmierć Syzarry i zawiedzioną nadzieję jego matki (Judic. V). Podajemy choć parę zwrotek:

„Słuchajcie królowie,
„Bierzcie w uszy książęta.
„Jam jest, jam jest, która Panu zaśpiewam,
„Śpiewać będę Panu Bogu Izraelowemu.
„Panie, gdyś wychodził z Seir
„A przechodziłeś przez krainy Edom,
„Ziemia się wzruszyła
„A niebiosa i obłoki kropiły wodą.
„Góry spłynęły od oblicza Pańskiego,
„I Synaj od oblicza Pana Boga Izraelowego...“

Obrazem, wziętym z cudów dokonanych przy wyjściu z Egiptu, zdobi i potęguje świetność tryumfu obecnego (cf. Habac. 3; Izaj. 14 etc.). Drugi dział liryczny u hebrajczyków stanowią żałosne pieśni. *Elegjami* ten rodzaj zowią klasycy, od ἐλέγειν skarżyć się, narzekać, lubo tę nazwę nadawano później u greków i rzymian nawet pieśni wesołej. Żydzi mianowali *kinah* (od קין), lamentatio, pieśń żałobną. Ten gatunek poezji wziął początek z krótkich wyrazów boleści i łkań, spowodowanych śmiercią drogich osób lub nieszczęść publicznych. Nie wstydzili się starzy hebreowie w wielkim i rozrywającym serce smutku folgować naturze, i to, co zbolały duch dyktował, na zewnątrz ujawniać. „O synu mój Absalonie, o Absalonie synu mój,“ płacze stroskany rodzic (2 Kr. 19, 4). Z tych przerywanych i żałosnych wyrazów wyrosły całe poematy; z czasem bowiem starano się uczucia smutku pełniej i wznioślej wyrażać, aby, strumieniem obfitszym wylewając boleść, ulżyć nie tylko własnemu sercu, ale aby serca obecnych do żałobnej biesiady pochwycić i łzy żałoby wywołać. Zwłaszcza mistrzem w tego rodzaju pieśniach jest Dawid i niektórzy prorocy, jak Jeremjasz, Ezechiel i inni. Wspaniała jest elegja Dawida nad zgonem Saula i Jonaty (2 Kr. 1, 18 etc.):

„Zacni twoi o Izraelu na górach są pobici!
„Jakoć polegli mocarze?
„Nie powiadajcie w Get,
„Ani oznajmiajcie po ulicach Askalonu,
„Aby się snać nie radowały córki filistyńskie,
„Aby się nie weseliły córki nieobrzezańców.
„O góry Gelboe, ani rosa, ani deszcz niech nie padają na was.

„Ani role niech nie będą pierwocin.
„Bo tam porzucona jest tarcz mocarzów,
„Tarcz Saulowa, jakoby nie był pomazany oliwą!..."

Naprzód wieszcz Boży wypowiada przedmiot boleści, a później uczucie boleści roznieca i potęguje, rozważając zacność i wielkość poległych (cf. 2 Kr. III, 30, 34). Dłuższy poemat elegijny zostawił natchniony prorok, Jeremjasz, z okazji zburzenia Jerozolimy napisany. Nosi nazwę hebr. *Kinoth*, Treny (ob.), składa się z pięciu pieśni, ułożonych wierszem alfabetycznym o różnej formie. W pierwszej, drugiej i czwartej nad zgonem ojczyzny płacze sam prorok, albo bolejącej duszy słowa wkłada w usta Jerozolimy; w trzeciej opłakują zagładę ojczyzny i świątyni żydzi, a w piątej wygnańcy zanoszą do Jehowy modły. Uczeni wynoszą piękność tego poematu nad wszelkie utwory genjuszu ludzkiego. Ze smutnej duszy proroka wyrywają się najpiękniejsze obrazy, najświetniejsze figury. Jerozolima np. w żałobnej, wdowiej szacie, siadłszy na zgliszczach ojczyzny, opłakuje z załamanemi rękami „panny i młodzieńce swoje," „a nie masz, ktoby ją pocieszył." Drogi Sjonu płaczą, „że niemasz, ktoby szedł na święta uroczyste"... Pisał jeszcze Jeremjasz pieśń żałobną na śmierć Jozjasza króla (2 Par. 35, 25), ale ta zaginęła. I w proroctwie jest elegja, malująca przyszłe kary Izraela (9, 17-20). W podobnej materji znajdujemy elegje u innych proroków, jak Amosa (5, 1, 2, 16). Wspaniałe są elegje Ezechjela proroka, w których opłakuje zagładę Tyru (r. 27), króla Tyrskiego (28), Faraona (32). Niektóre mowy Hjoba, z taką siłą malujące i odkrywające wnętrze zbolałego serca, mogą być zaliczone do poematów elegijnych, jakim rzadkie wyrównają. Psałterz (ob.) zawiera około 20 elegijnych pieśni. Jako wzór elegji można zaznaczyć ps. 41 (42). Wieszcz Boży jako wygnaniec, dręczony od nieprzyjaciół, trapiony tęsknotą za świątynią i czcią Jehowy, zanosi skargę do Pana: gdzie miłość zwycięża smutek, rozpacz ustępuje ufności, nad zwątpieniem przemaga nadzieja:

„Jako pragnie jeleń do źródeł wodnych,
„Tak dusza moja pragnie do Ciebie, Boże!
„Pragnęła dusza moja do Boga mocnego, żywego.
„Kiedyż przyjdę a okażę się przed obliczem Bożem?
„Były mi łzy moje za chleb we dnie i w nocy,
„Gdy mi mówią codzień: kędyż jest Bóg twój?
„Na tom wspomniał i wylałem na się duszę moję,
„Że przyjdę na miejsce przybytku dziwnego, aż do domu Bożego,
„Z głosem wesela i wyznawania głosu godującego!
„Czemuż smutna duszo moja, i czemu mię trwożysz?"

Do właściwości elegji należy, że wiersz, który wyraża jakoby treść smutku, po paru zwrotkach się powtarza, w tej samej formie jak w obecnym wypadku, lub nieco zmienionej, jak w Trenach, elegji Dawida z powodu śmierci Saula. Boleść bowiem lubi swe skargi powtarzać i nad niemi się zatrzymywać.—**9.** Dział czwarty, zowie się *dydaktyczny* (od gr. διδάσκειν uczyć), dla tego, iż jego przedmiot i cel—nauczanie. Nauka, którą poezja dydaktyczna obrała za przedmiot, może dotyczyć obyczajów, lub świeckiej wiedzy i sztuk, zkąd poezja dydaktyczna przyjmuje miano moralnej, albo literackiej. Naucza dydaktyk albo słowy wdzięcznemi w spo-

sób otwarty, albo swą naukę genjalnie okrywa różnobarwną szatą przenośni, albo mówi krótko, węzłowato, w formie adagjów. Zkąd różne gatunki i odcienie powstają w poezji dydaktycznej: przypowieści, bajki, allegorje, apologi, gnomy, satyry, epigramaty. Hebrajczykowie temu rodzajowi poezji dają nazwę *maszal*, która właściwie oznacza podobieństwo, porównanie, a następnie zdanie moralne, poetycznie oddane, oraz, jak zobaczymy niżej, inne przyjęło znaczenia. U prastarych ludów prawie wszędzie był zwyczaj nauczania za pośrednictwem krótkich sentencji, adagjów, gnom (ob.); nader prosty był ten pierwotny sposób przelewania mądrości. Bystrzejsi umysłem, bogatsi w doświadczenie i rozsądek, mądrości owoc nie siłą argumentacji wszczepiali w nieokrzesane umysły drugich, lecz drogą powagi, w formie aksjomatów. Wdziękiem stylu, energją mowy, krasą figur, jakoby przyprawą, je zdobiąc, dla podniebienia słuchaczy czynili ponętniejsze i łatwiejsze do spamiętania. Tego rodzaju poematów wiele przechowały nam księgi św., ogólne przymioty ich w tych słowach zawarł Salomon: „Jabłka złote w srebrnych łóżkach, kto mówi słowo swego czasu" (Przyp. 25, 11, cf. tekst hebr.). Złote myśli, ukryte w pięknej, zaokrąglonej mowie, winny z niej jakoby przez świetną zasłonę przeświecać. Do zalet należy zwięzłość i krótkość, bez której traci siłę i nazwę (cf. Ecl. 12, 11). „Quidquid praecipies, esto brevis: ut cito dicta—Percipiant animi dociles, teneantque fideles" (*Horat.* De Arte poet. 336). Skutkiem zwięzłości powstaje ciemność, ale tej przysłowie się nie lęka, owszem za cnotę sobie ją poczytuje. Umysł bowiem ludzki lubi sam, o własnych siłach, prawdy dociekać i smaczny mu jest nadewszystko własnej pracy owoc. Ciemność zaciekawia, zaostrza, ćwiczy umysł (cf. Przyp. 25, 16). Innnym przymiotem jest elegancja, wykończenie i okrągłość wysłowienia oraz dobór obrazów. Najpierwsze miejsce w tym rodzaju poezji dzierży księga Przypowieści Salomona (ob.). Dziewięć rozdziałów początkowych, pod względem formy, układu, piękności figur, prozopopei należą do najpiękniejszych. Drugiem dziełem Salomona z tego rodzaju poezji jest Eklezjastes (ob.), pod względem formy o wiele niższy od księgi Przypowieści. Styl rozwlekły, niejasny, niegładki, układ części zaniedbany, zkąd niektórzy zaliczają tę księgę do prozy. Do tego działu wchodzą niektóre psalmy, alfabetyczne zwłaszcza i autorstwa Azafatydów, których treść poważna, moralna, mową prostą, krótkozdaniową jest ujęta. Tu dałoby się zaliczyć wiele ustępów z Hjoba, oraz dwie całe ś. księgi: Eklezjastyk i Mądrości, które, lubo są greckim językiem pisane, tchną duchem poezji żydowskiej. Eklezjastyk (ob.), dzieło Syracydesa, z hebrajskiego na grecki przez wnuka przełożone, w wielu rzeczach jest podobny do Przypowieści; tenże pierwotnie miał tytuł „*maszalim*" (cf. Hieron. Praef. in lib. Salomonis), podobną treść, dykcję, budowę zdań, piękny, obrazowy styl (cf. np. Przyp. 9, Ekli. 24). Księga Mądrości (ob.), przez hellenistę po grecku oryginalnie napisana, zwana jest niekiedy „σοφία Σαλομῶντος," gdyż niektóre tego męża przypowieści później zebrane zawiera, oraz i w innych rzeczach do jego ksiąg jest podobna. Pod względem formy niższa. Niezbyt szczęśliwy, nierówny układ: w pierwszej części, 1—6, 24, sam autor do szukania mądrości wzywa, a w drugiej o wiele dłuższej, od 7 aż do końca, 19 r., wprowadza Salomona, mądrość zachwalającego. Styl rozwlekły, obfitujący w epitety, obce naturze wiersza hebrajskiego.

Budowa wszakże wierszy po większej części jest paraletyczna i niebrak prawdziwie poetycznych i wzniosłych ustępów. — *Treść poezji dydaktycznej* da się objąć ogólnie jednym wyrazem—mądrość, której początkiem bojaźń Pańska (Przyp. 9, 10), którą bojaźń kieruje (ibid. 15, 33) i bojaźń wieńczy (Eccli. 1, 22). Ten szczęśliwy, kto przy drzwiach tej mądrości czuwa. Kto ją znalazł, znalazł życie, zdobył zbawienie; kto nią gardzi, obraża duszę, staje się synem śmierci (Przyp. 8, 34; 19, 29). Na objawieniu ta mądrość się wspiera, podług objawienia o wszystkiem sądzi; do Boga, początku i końca wszechrzeczy, wszystko odnosi. O całe niebo różni się od mądrości pogan, i przepaść kopie pomiędzy księgami ich a księgami św. Co za kontrast stanowi, tyle sławiona przez nowoczesnych uczonych, księga Indów *Hitopadesa* (od *hita* szczęśliwy, błogosławiony i *upadesa* nauczanie), jeśli ją porównamy z księgą Przypowieści! Aby się przekonać, dość porównać słowa, będące jej treścianem: „co na tym świecie jest przyzwoitem, to powinien czynić człowiek," ze słowy, będącemi wyrazem treści przypowieści: „bojaźń Pańska początek mądrości" (Przyp. 1, 7, cf. 14, 27; 15, 33). Nie treścią, ale formą różnią się pomiędzy sobą poemata hebreów dydaktyczne. I tak *maszal* raz ma znaczenie podobieństwa, porównania, przy świetle lub pod osłoną którego, w formie dwu lub trzywiersza się ciągnącego, zawarta jest nauka lub prawda moralna; co 70 tłum. oddawali przez παραβολή. „Familiare est, powiada ś. Hieronim, Syris et maxime Palaestinis ad omnem sermonem suum parabolas iungere, ut quod per simplex praeceptum teneri ab auditoribus non potest, per similitudinem exemplaque teneatur" (In Matth. 18, 23). W tem znaczeniu zwłaszcza biorą się przypowieści Salomona. Rzadziej maszal znaczy przysłowie, co tłum. gr. oddawali przez παροιμία (od παρα-οιμη słowo), proverbium. Niektóre zdania Salomona stały się przysłowiowemi, jak, np. r. 26, 1, 2, 3, 6, 8, 9, 11, 14, 17 i t. p., cf. 1 Kr. 24, 14; Łuk. 4, 23 etc., np.:
„Jako śnieg w lecie, a deszcz we żniwa,—Tak nieprzystoi głupiemu chwała."
„Kto kopa dół, wpadnie weń,
„A kto toczy kamień, obróci się nań" (Przyp. 26, 1, 27).
Niekiedy *maszal* jest gatunkiem poezji dydaktycznej, oznaczającym allegorję, bajkę (cf. Jud. 9, 7; 2 Reg. 12, 1; 4 Reg. 14, 9; Ezech. 17,2) lub przypowieść czyli opowiadanie dłuższe, jak ewangeliczne przypowieści (cf. Przyp. 24, 30; Iz. 5, 1 etc.). Często *maszal* odpowiada gr. γνώμη, t. j. oznacza sentencję, maksymę, w sposób poetyczny, krótko, dosadnie wypowiedzianą. Jest to znaczenie właściwie rozszerzeniem tylko pierwszego. Dla przykładu przytoczymy parę.

Przyp. 25, 3: „Niebo wysoko a ziemia nisko,
A serce królewskie jest niewybadane."
lub 19 „Ząb spróchniały i noga spracowana,
„Który ma nadzieję w niewiernym w dzień ucisku."
lub 26, 7: „Jako chromy próżno ma cudne golenie,
Tak nieprzystojna jest przypowieść w uściech głupiego."

Nierzadko tak autorowie św. wypowiadają myśli w przypowieściach, że siła polega nie na tem, co słowy wyrażają, ale na tem, co przemilczają, np. Przyp. 20, 12:

„Ucho słuchające, a oko widzące,
„Pan oboje uczynił" cf. ps. 93 (94), 9.

albo 22, 2 „Bogaty i ubogi potkali się,
„Obudwu Pan jest stworzycielem." cf. Hjob 34, 19.
Przez co umysł zaciekawiają, zaostrzają i ćwiczą. Są również gnomy, które sztucznem użyciem liczb obudzają w słuchaczu uwagę i głębiej w pamięci się wrażają, np. Przyp. 6, 16 etc.

„Sześć rzeczy są, których nienawidzi Pan,
„A siódmą brzydzi się dusza Jego:
„Oczu wyniosłych, języka kłamliwego,
„Ręku przelewających krew niewinną,
„Serca wymyślającego myśli złośliwe,
„Nogi prędkich na bieżenie ku złemu,
„Świadka fałszywego, który mówi kłamstwo,
„I tego, który sieje rozterki między bracią" cf. 30, 7, 15, 18, 21, 24, 29, Eccli. 23, 21; 25, 1, 2, 9; 26, 5; 50; 27; Hjob 5, 19 etc. Są gnomy takie, co wypowiadają myśl ogólnego znaczenia szczegółowo, lub hypotetyczną—absolutnie, np. Przyp. 3, 9; 6, 1. Krom zaznaczonych odcieni, do poezji dydaktycznej (maszal), należą jeszcze zagadki—αἰνίγματα, które formują niejako odrębny gatunek. Dwojaką nadają im nazwę hebreowie: *hidah* i *melicah*, oznaczające ciemne, zagadkowe zdania; pierwszą oddają 70 tłum. przez αἴνιγμα, drugą zaś przez σκοτεινὸς λόγος, Teodocjon — πρόβλημα, Akwila, Symmach—ἑρμηνεία, ś. Hieronim—interpretatio, czyli zdanie, do rozwiązania którego dowcip i bystrość umysłu tłumacza są niezbędne, np. Przyp. 30, 15.

„Pijawka ma dwie córce mówiące:
„Przynieś, przynieś.

10. Lubo poezja prorocka wchodzi w ramy dwóch już omówionych rodzajów, czyli lirycznego i dydaktycznego, to jednak ma cechy sobie właściwe, o których parę uwag dodać uważamy tu za stosowne. Podobnie jak w odach lub poematach dydaktycznych, tak w większej części proroctw zachowana jest poetyczna budowa wiersza—paralelizm zdaniowy i grupy wierszy czyli strofy. Choć są księgi prorockie całe lub ustępami w formie prozaicznej oddane, np. Jonasza, Daniela, Ezechjela etc. Cechy właściwe poezji prorockiej wypływają z jej natury i celu. Z natury proroctwo, przyszłość, w pojęciu ludzkiem nie istniejącą, obejmując, jest ciemne, podobne „do świecy, w ciemnem miejscu świecącej, ażby dzień oświtnął" (2 Piotr 1, 19). Ponieważ proroctwa były ustnie głoszone, lub do ustnej mowy pisane, przeto rytm formy jest rytmem retorycznym, stosującym się do tempa tchu, do wybuchu uczuć, do patosu. Cel proroctwa dwojaki, jeden dotyczy współczesnych natchnieniu niebieskiemu, drugi do czasów urzeczywistnienia proroctwa sięga. Pierwszy albo niesie pociechę współczesnym, albo groźby i kary zapowiada. W pierwszym i drugim razie, aby spotęgować uczucia, na wolę skuteczniej oddziałać, nieodzowna jest amplifikacja rzeczy, ku czemu służą wspaniałe obrazy, przenośnie, porównania, opisy. Odpowiadając naturze proroctwa, nie są zbyt ścisłe, nie wkraczając w szczegóły rzeczy, istotę ich wyrażają. Służąc współczesnym, mają proroctwa cel jeszcze drugi, oznajmienie objawienia Boskiego i stwierdzenie jego prawdziwości. Ku czemu, zdawałoby się, najwłaściwszym jest styl prosty, jasny, barwny w stosownie dopasowane obrazy, wyrazisty, bogaty w szczegóły. Tymczasem inaczej się rzecz
Wzgląd ten jasności pomijali prorocy, proroctwo bowiem, choćby

najciemniejsze, w miarę zbliżania się do kresu urzeczywistnienia, rozjaśnia się, nabiera barwności, życia. Spełnienie i rzeczywistość najogólniej wypowiedziane przepowiednie specyfikują i kolorytem indywidualności cieniują. Im proroctwo w stosunku do swego terminu jest starożytniejsze, tym staje się jaśniejsze: „quaeque aliis tenebras inducit, illis infert lucem vetustas" (*Lowth*, op. c. Prael. XI). Zkąd styl przenośny jest niejako naturalnym poezji prorockiej, a metafory, allegorje, parabole, porównania są zwykłymi terminami. Wielkie i uroczyste momenty,—w których nabi, natchnieniem Bożem oświecony, stawał przed ludem,—prawdy nadprzyrodzone, które wygłaszał, zapalając serce i wyobraźnię, wywoływały kreację najwspanialszych ozdób stylowych. W układzie materji jest bardzo swobodna, często przesuwa się od jednego do drugiego przedmiotu, aczkolwiek nie zbywa jej na ustępach, pod względem formy i układu części, wykwintnych. Wspaniałego przykładu dostarcza proroctwo Balaama (cf. Num. 28, 7, 18; 24, 3, 16, 23); mistrzem zaś jest Izajasz. Krom ogólnych cech, każdy prorok ma swoje osobiste (ob.). Podziwiają uczeni wzniosłość Apokalipsy, w której są rozsypane wszystkie piękności biblijne; nie szczędzą pochwał tacy jak Herder, Eichhorn, Renan: czy układ, czy dobór faktów, czy wspaniałość figur i obrazów rozważają (ob. art. Objawienie ś. Jana). Napróżno poezji prorockiej szukalibyśmy u pogan, a nieliczne wiersze, ani pod względem treści, nie są godne tej nazwy, ani pod względem formy poetycznej, dla swej mierności, nie są godne uwagi. Wyjątek jedyny stanowi poetyczny utwór Rzymian, który może iść w porównanie ze świętymi nabich księgami Izraela. Mamy tu na myśli poemat Wirgiljusza: „*Quarta Ecloga*," a po części proroctwo Sybilijskie w szóstej księdze Enejdy. W pierwszym, o złotym, messjańskim wieku mówiącym, niekiedy, zwłaszcza w pierwszych czasach Kościoła, tyle widziano podobieństwa ze świętemi księgami, iż mu przyznawano niebieski promień natchnienia, świecący prorokom Izraela. W jaki zaś sposób światło Boże odbiło się na ciemnem tle poganizmu, czy bezpośrednio, czy za pośrednictwem synów Izraela (cf. Izaj. VII), gubiono się w domysłach (cf. proroctwo). *Rozwój historyczny poezji* hebrajskiej na podstawie świętych pomników nie da się ściśle oznaczyć. Bezwątpienia poezja, jako dzieło ludzkie, podlegała stopniowemu rozwojowi, jak u innych narodów, tak u hebrajczyków. Niektórzy cztery jej studja wyznaczają: patrjarchalny, do którego odnoszą ustępy poetyczne, w Genezie przez Mojżesza pomieszczone; mojżeszowy, dokąd pieśni Mojżesza i Marji zaliczają. Złoty wiek Dawida, obejmujący poemata tego króla, syna Salomona, i innych. Nareszcie okres czwarty, prorocki, dokąd pisma proroków późniejszych, z wyraźnem piętnem upadku, odnoszą, jak Aggeusza, Zacharjasza, Malachjasza. Nie wchodząc w ocenę trafności tego podziału, zaznaczamy, nieznany w żadnej historji literatury, godzien uwagi fakt, iż poezja hebrajska, podobna w tem językowi, występuje na jaw w księgach św. w stanie wysoko posuniętego ukształcenia. Poetyczne ustępy Pentateucha i nieco późniejszych nie wiele się różnią od tych ksiąg św., które tysiąc blizko lat przedziela! Jako w pełnej zbroi rycerz, poezja za czasów Mojżesza zjawia się na widnokręgu wykończona i świetna; podobna w tem do religji objawionej, do teologji mojżeszowej, odrazu w częściach swych wykończoną i całą występującej. Mojżesz dostarcza wzorów wszystkich rodzajów poezji, jakie później były uprawiane: księga

Wyjścia, r. 15, pieśń liryczną, ps. 89 (90) elegję, Deuteronomium, r. 32, rodzaj dydaktycznej i prorockiej. Niewola egipska była pod wielu względami znakomitszą szkołą hebreów do przyszłego samodzielnego życia; ona wykształciła bezwątpienia język i uczyniła go zdolnym do wyrażenia najwznioślejszych idei, do odmalowania najróżnorodniejszych uczuć, a jednak nie zatarła szczepowej odrębności i tradycji. Całe życie dziejowe hebreów jest zespolone z pieśnią, choć nie zawsze z wesołą, lub od Boga natchnioną. I w czasie niewoli babilońskiej nie rozstają się z pieśnią, lubo smutek i boleść wydzierały im z rąk lutnię, w piersi oddech tamowały, usta i język od gorączki drętwiały:

„Nad rzekami Babilonu siedzieliśmy płaczący,
„Wiatry igrały niebios w lutni na drzewie wiszącej.
„Ci którzy nas przywiedli, płaczących widząc, pytali:
„Zacz nie śpiewacie pieśni, któreście w Syonie śpiewali?
„Jakże pieśń zaśpiewamy, pieśń Panu wiecznej chwały,
„Aby ją wzgórza niedoli, równiny niewoli słuchały!...“

Ps. 136 (137), podług J. Szujskiego, wydanie zbior. t. VI. W epoce Aleksandryjskiej wpływ obcy zgubnie działał na skarb mowy ojczystej i poezję. Nawet niebieski promień natchnienia kształt mowy greckiej przybierał. Po rozproszeniu żydów, w walce o byt nie już narodowy ale osobowy, milkną muzy „silent musae inter arma,“ ożywcze źródło poezji, zdaje się wysychać. Dopiero za przyjaznych im kalifów, pod uroczem niebem Hiszpanji, ozwała się pieśń sjońska, ale tylko ludzka; spotykamy się znowu z poezją hebrajską, ale bez natchnienia Bożego. Do mistrzów owego czasu należeli *Ibn Gabirol*, filozof i poeta liryczny († 1071), *Mojżesz Ibn Ezra*, *Jehuda Halewi* i inni. Do najznakomitszych należy Jehuda Halewi; przytoczymy parę wierszy z najpiękniejszego jego poematu „Tęsknota za Jerozolimą:“

„O miasto świata wspaniałe i dumne,
„Z dala zachodu wznoszę ku tobie dłonie!
„Gdybymż był orłem, wzleciałbym ku tobie,
„Proch twoich ulic wilżyć łzami memi.
„Serce me całe we wschodu promieniach,
„Niczem bez ciebie, zachód mnie nie cieszy.
„Sjon w niewoli: Hiszpanji bogactwa
„Zamienię chętnie na ruin twych widok,“ i t. d. podług Szujskiego (op. c). Głębokie uczucia i tkliwość, podniosłość wyobraźni, wspaniałość figur zdradza potomka poetycznego Izraela (cf. *Geiger*, Jüdische Dichtungen der spanisch. und ital. Schule). Literacki ruch i naszych żydów niegdyś był znaczny i również ograniczał się n arzeczach religijnych. W modlitewnikach żydowskich znajduje się pieśń na pochwałę gościnności Polski.—II. Z poezją w ścisłym związku u wszystkich starych narodów był śpiew i muzyka. Ale o tem już była mowa (cf. Muzyka u hebrajczyków, t. 15 tej Encykl.). Dodamy kilka słów o śpiewie, choć nie wiele powiedzieć możemy, w jaki sposób pieśni i hymny hebreowie śpiewali. Ton głosu i jego skala, trudniejszemi będąc starym do uchwycenia, niż dźwięki mowy, znikły w przestworzach świata bez echa dla nas. To pewna, że jak poezja jest wychowaną na łonie religji, tak śpiew z muzyką w szkole kultu wyrastały. Z niektórych wskazówek, w Biblji rozsianych, pokazuje się, iż śpiew był chóralny: jeden chór pieśni i hymny

intonował, a drugi następny wiersz lub pewną zwrotkę pieśni zbrzeżną „πρόασμα“, czy też środkową „ἐπῳδή“ powtarzał; śpiewowi dźwięk instrumentów akompanjował, w towarzystwie nierzadkiem tańców. Tak śpiewała Marja, siostra Mojżesza (Exod. 15, 20, 21), po przejściu morza Czerwonego, tak Dawid podczas przenoszenia arki Pańskiej (1 Paral. 13, 8), tak śpiewały na cześć zwycięztwa Dawida „białogłowy ze wszystkich miast izraelskich, śpiewając i tańcując z bębnami wesela i gęślami. I zaczynały białogłowy grając i mówiąc: poraził Saul tysiąc, a Dawid dziesięć tysięcy“ (1 Reg. 18, 6, 7). Izajasz o serafinach powiada, że na przemiany w niebie śpiewają: Święty, Święty, Święty... (6, 3). Ku czemu paraleliczny układ wierszy i podział na strofy, który następnie przeszedł do poematów nieśpiewnych, był nieodzowny. Niektóre psalmy, zachowując niezmiennie powtarzającą się zwrotkę, rodzaj muzykalnego wykonania wskazują, np. w ps. 135 (136) powtarza się zwrotka: „bo na wieki miłosierdzie jego“ (cf. 1 Ezd. 3, 10, 11). Podobny sposób śpiewania znajdujemy u ludów pogańskich: „amant alterna Camoenae.“ Tenże sposób przeszedł do Kościoła, jak świadczy już Plinjusz, mówiąc: („Christianos) carmina Christo, quasi Deo dicere secum invicem“ (Ep. 97). Niektórzy w napisach psalmów (ob.) upatrują rodzaje tonów i skali, arji, choć nie wszystkie przypuszczenia uczonych zasługują na uwagę. Z ksiąg św. czerpiemy wiadomości, że Dawid nie tylko uorganizował orkiestrę przy publicznej czci Bożej, pod przewodnictwem dyrektorów Hemana, Azafa, Atana: „na arfach, skrzypcach i cymbałach, aby się rozlegał na wysokości głos wesela,“ (1 Paral. 15, 17, cf. 23, 5; 25, 1-6); lecz postanowił mistrzów, którzyby uczyli śpiewać pieśni Pańskie, w liczbie 288 (ib. 7). Obok śpiewaków były dopuszczane ku uświetnieniu czci Bożej śpiewaczki, których liczba za czasów Ezdrasza dochodziła do 200 (cf. 1 Edr. 2, 65; Neh. 7, 67; 1 Paral. 25, 5). Lud był dopuszczany tylko do wtórowania przy muzyce, lub powtarzania zwrotki za lewitami; podobnie się działo jak niegdyś w Kościele katolickim, gdzie ludu udział w liturgji ograniczał się do powtarzania „Kirje elejson“ (ob. Pieśni nabożne). Bądź co bądź zachowane w księgach św. wzmianki naprowadzają nas na muzykalność synów Izraela, dowodzą zamiłowania sztuki muzycznej i wskazują na wysoki stosunkowo stopień wykształcenia w kunszcie Melpomeny.—**12.** O poezji hebrajskiej specjalnych dzieł albo rozpraw w języku polskim nie umiemy zaznaczyć, opracowania zaś w Literaturach powszechnych są nader skąpe, niedokładne, a nawet błędne, chociażby np. *Józefa Szujskiego* w „Rys Dziejów Piśmiennictwa świata chrześcjańskiego,“ wyd. zbiorowe t. IV. Kilka dokładniejszych rysów o poezji hebr. podał *J. Kremer*, Listy z Krak., t. 3, p. 225 etc. Najfatalniej wyszła kompilacja Ig. Radlińskiego, w zbiorowem dziele: „Dzieje Literatury Powszechnej, t. I, 1888. W językach obcych do najznakomitszych prac należy dzieło *Lowtha*, bpa anglikańskiego, prof. uniw. Oksfordzkiego: „De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones,“ Oxoniae 1753, które uwagami opatrzyli protestantcy uczeni: *J. D. Michaëlis* i E. F. C. *Rosenmüller*, Lipsiae 1815. Nowsi badacze nie wiele dodali, a wszyscy prawie zeń czerpali. Znany poeta *Herder* po niemiecku je spopularyzował, nieco uzupełnił i duchem racjonalistowskim zaprawił, pod tytułem: „*Geist der hebr. Poesie*,“ Dessau 1782, 1783. Dzieło Herdera zostało przetłumaczone na franc. przez Mme de *Carlowitz*. Z francuzkich prac, godne uwagi: *Plantier'a*, Études littéraires

sur les poétes bibliques, 1882 i dawniejsze dzieło *L'abbé du Contant de la Molette*, Traité sur la poésie et la musique des Hebreux 1781. W skromniejszych rozmiarach podają Introdukcje ogólne do Pisma św., zwłaszcza takich autorów jak *Vigouroux*, Manuel Biblique 1885, t. II, p. 189 etc., *R. Cornely*, Paris 1887, t. II. Introdukcje specjalne do ksiąg poetycznych, jak *Lesêtre*, Le Livre des Psaumes 1883, préface, i t. p. Archeologje, jak *P. Schegg*, Freiburg 1887, 1 Th. i t. p. *Ks. A. Z.*

Poezja chrześcijańska. Głęboki myśliciel angielski i mąż stanu, Edm. Burke, pisał na schyłku ubiegłego stulecia: „Wiemy, a co jeszcze ważniejsza, czujemy w głębi naszego jestestwa, że religja jest podstawą cywilizacji, jak również, że jest źródłem wszelkiego dobra i piękna" (cyt. w *A. Reishenspergera*, Die christlich-germanische Baukunst und ihr Verhältniss zur Gegenwart, 3 ed., 1860, s. XIV). Za dni naszych tę samą myśl wypowiedział znakomity historyk i wierzący chrześcjanin, Józef Fick, w następujących wyrazach: „Ku uwielbieniu Bóstwa zmierzają od początku wszystkie sztuki piękne, najpierw najdawniejsza z nich—poezja, a w ślad za nią, jak o tem świadczy cała starożytność, wszystkie plastyczne sztuki piękne" (cf. czasopismo Historisch-polit. Blätter, t. 79, s. 579). Rzecz tę obszerniej rozwija profesor monachijski Ernest Lasaulx (Philosophie der schönen Künste,... 1860, s. 28): „Jeżeli, pisze on, uprzytomnimy sobie wielki proces rozwojowy sztuk pięknych w życiu ludów, to okaże się, że wszystkie one tkwią korzeniami swojemi w religji, która jest duszą wszelkiego działania praktycznego, treścią najgłębszą życia ludów i trwałą podstawą wszelkiej prawdziwej humanitarności. Pierwszem i ostatniem, najwyższem zadaniem architektury była i jest budowa świątyni, budowa kościoła; najdawniejszem i najszlachetniejszem zadaniem rzeźby były posągi bogów i postacie duchowych dobroczyńców ludzkości; najwyższem zadaniem malarstwa, aż do dni naszych, są obrazy świętych i religijne lub filozoficzne malarstwo historyczne; tak samo rzecz się ma z muzyką religijną, kościelną z poezją religijną, i z prozą religijno-filozoficzną."— Wiadomo, że w świecie przedchrześcjańskim poezja, a wraz z nią muzyka, rozwijała się i dosięgła najwyższego rozkwitu na gruncie religijnym. Lecz czy toż samo zjawisko spotykamy także u ludów chrześcjańskich? Na to pytanie twierdząco odpowiada dopieroco cytowany Lasaulx (op. c. 176): „Taką samą drogę rozwoju, jak w starożytności, przebywała poezja u ludów chrześcjańskich Zachodu: gdyż i u nich spotykamy najpierw religijne pieśni kościelne, potem epickie pieśni bohaterskie i pienia liryczne, a gdy życie narodowe zupełnie się rozwinęło, od czternastego wieku ukazuje się dramat, najpierw duchowny, potem świecki." Lecz na pytanie powyższe możemy daleko prościej, a przytem głębiej odpowiedzieć, wskazując na liturgiczne księgi kościelne, na mszał, brewjarz i pontyfikał. Tam należy badać i rozważać pienia przy poświęcaniu domów Bożych, przy konsekrowaniu biskupów, przy święceniach kapłańskich; „improperje" liturgji na wielki piątek, wielkanocny śpiew djakona w wielką sobotę (*Exultet jam angelica turba coelorum*), prefacje na Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zielone Świątki, na uroczystość ś. Trójcy, na uroczystości Matki Boskiej i Apostołów; sekwencje mszalne na Boże Ciało, Zielone Świątki (*Veni sancte Spiritus*), Wielkanoc (*Victimae paschali laudes*) i w mszach za dusze umarłych; hymny: *Veni Creator*

Spiritus, *Vexilla Regis*, *Pange lingua*, *Ave maris stella*, *Sacris solemniis* i t. d. W te utwory niechaj się znawca myślą wpatrzy, niech się w nie wsłucha, gdy je wykonywają umiejętnie wyćwiczone chóry, a potem niech powie, czy, z wyjątkiem poetyckich ksiąg Pisma ś., znajdzie się jakiekolwiek dzieło poetyckie świeckiej poezji, któreby dorównywało owym utworom chrześcjańskiej poezji religijnej. Herder (ob.), w głębi duszy sceptyk, tak wszakże się wyraża o chrześcjańskiej poezji kościelnej: „We wpływie, jaki wywarł chrystjanizm na obyczaje świata, ważny ma także udział wielkie nauki chrześcjańskiej narzędzie—pieśń; lecz i tu potęga niebios działa cicho i niepostrzeżenie. Może nie ma ani jednego rodzaju poezji, któryby bardziej zapoznawano, a wszakże oddziaływa on na najlepszą, najwierniejszą część ludzkości, i to nie w rzadkich chwilach, ale codziennie, nie w rzeczach obojętnych, ale w najważniejszych sprawach, gdy człowiek najbardziej pomocy niebios potrzebuje. Owe hymny święte i psalmy, na tysiące lat wiek swój liczące, a ciągle twórcze i niejako nowe, były istnymi dobroczyńcami biednej ludzkości! Towarzyszyły one samotnikowi w jego celi; rzeźwiły i koiły człowieka, strudzonego życiem; śpiewając je, zapominał on o swoich mozołach i cierpieniach, a posmutniały jego duch nabierał polotu ku lepszemu światu, gdzie wesele niebiańskie panuje. Wracał wzmocniony na ziemię, trudził się dalej, cierpiał, znosił próby żywota i zwyciężał,—co więc może iść w porównanie z nagrodą, ze skutecznością tych pieniów?—albo gdy święte chóry wierzącą duszę w podziw i zachwyt wprawiały, lub gdy pod mrocznemi sklepieniami kościoła, wśród odgłosu dzwonów i przejmujących dźwięków organu zapowiadały sąd nieprawość czyniącym, i pomstą Bożą groziły zbrodniarzom ukrytym; gdy jednoczyły wielkich i maluczkich, gdy jednych i drugich zniewalały do skłonienia kolan, i przedsmak wieczności w ich duszę zapuszczały, jaka filozofja, jaka inna poezja zdołałaby czegoś podobnego dokazać? Znam elegje i hymny kościelne, których nie umiałbym przełożyć, choć są pisane nędznym stylem klasztornym (*sic!*). Przebija się w nich taki nastrój uroczysty, taka pobożność, taka żałość posępna, ale łagodna, że chwytają one za serce, i potężnie na umysł działają" (*Herder*, Ueber die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten). O owym wszakże „nędznym stylu klasztornym," jak go nazywa Herder, inni uczeni, kompetentniejsi w tym przedmiocie od poety niemieckiego, wręcz inaczej sądzą. Gdy bowiem objawienie, jakie przyniósł na ziemię Jezus Chrystus, wytworzyło cały świat nowych pojęć i poglądów, niepodobna było, aby mogły odtąd wystarczać wyrażenia i zwroty językowe klasycznej mowy Aten i Rzymu, niepodobna było, aby pogański duch owych języków mógł się nadawać do wypowiadania prawd i pojęć chrześcjańskich. Ztąd przedstawiciele wiedzy i sztuki chrześcjańskiej musieli z gruntu przerabiać języki klasyczne, wzbogacać je nowemi formami i wyrażeniami, i odrzucać pewne wyrażenia, które w swoim rodzaju istotnie były klasycznemi. „Z porównania między sobą hymnów dawnej literatury kościelnej, pisze Mone, okazuje się, że znaczenie słów i wyrażeń zależy tu zarówno od nauki wiary, jak i od tradycyjnej praktyki językowej. O tej dogmatycznej i historycznej podstawie języka kościelnego pamiętać trzeba, a mianowicie, że powstał on z konieczności, gdyż języki pogańskie nie posiadały wszystkich wyrażeń

niezbędnych dla myśli chrześcijańskiej, i urabiać je dopiero musiano" (*F. J. Mone*, Lateinische Hymnen des Mittelalters, aus Handschriften herausgegeben und erklärt, 1853, t. 1, s. IX) [1]).— Dzieła, jakie stworzyła poezja religijna, są dwóch kategorji, jedne z nich powstały pod natchnieniem Ducha ś., są to dzieła „natchnione" w ścisłem znaczeniu tego wyrazu; inne zaś nie są natchnione. Dzieła natchnione zawiera Pismo ś.; sprawcą więc takowych, jak w ogóle tej „księgi ksiąg," jest przedewszystkiem Duch święty, i dopiero potem autorowie, których nazwę pisma te noszą. Ztąd też pospolicie do utworów religijnej poezji chrystjanizmu zaliczane bywają także te poezje, jakie spotykamy w St. Testamencie. Religijne poglądy, wykładane w tych ostatnich, należą całkowicie do treści religji chrześcijańskiej, i jakkolwiek ich bezpośredni autorowie nie byli chrześcijanami, nie pozostawali oni wszakże po za Kościołem Bożym, i pracowali dla chrześcijaństwa, a przytem pracowali pod wpływem tego samego Ducha, którym chrześcijaństwo żyje i mocą którego istnieje. Nienatchnione utwory chrześc. poezji religijnej rozpadają się także na dwie klasy. Jedne z nich bowiem napisane były dla kościelnych czynności liturgicznych, albo też Kościół później wprowadził je do swojej liturgji. Oprócz poezji tego rodzaju powstało mnóstwo utworów poetyckich, którym takie odznaczenie nie dostało się w udziale.—Historję chrześcijańskiej poezji religijnej można podzielić na trzy perjody: od wieku pierwszego do czwartego, od czwartego do szesnastego, i od wieku szesnastego do naszych czasów. W pierwszym perjodzie (wieki I—IV), przeważała poezja liryczna; w hymnie, wielbiącym Boga i objawienia Boże, wylewał wtedy duch chrześcijański pełnię swoją i głębokość. Oczywiście poezja nowego przymierza wiązała się tu z poezją przymierza starego. Wspierała się na liryce hebrajskiej, zwłaszcza na psalmach, tak wspaniale opowiadających przymioty Boga i mające nastąpić przyjście Messjasza. Wprawdzie skąpe

---

[1]) Erazm Rotterdamczyk (ob.), entuzjastyczny wielbiciel starożytności klasycznej, potępia mniemanie tych uczonych, którzy tam, gdzie idzie o przedstawienie prawd nadprzyrodzonych, chcieliby, aby używano łaciny złotego wieku, zamiast języka urobionego przez pisarzy kościelnych. Uwidoczniając niedorzeczność tego żądania, przytacza następującą tezę w łacinie kościelnej: Jesus Christus, Verbum et Filius aeterni Patris, juxta prophetias venit in mundum, ac factus homo, sponte se in mortem tradidit, ac redemit Ecclesiam suam, offensique Patris iram avertit a nobis eique nos reconciliavit, ut per gratiam fidei justificati et a tyrannide diaboli liberati, inseramur Ecclesiae, et in Ecclesiae communione perseverantes, post hanc vitam consequamur gloriam coelorum.—To samo—powiada Erazm—wyrażone w klasycznej mowie Rzymu, brzmiałoby, jak następuje: Optimi maximique Jovis Interpres ac Filius, Servator Rex, juxta vatum responsa ex Olympo devolavit in terras, et hominis assumpta figura, sese pro salute Reipublicae sponte devovit Diis manibus; atque ita Rempublicam suam asseruit in libertatem, ac Jovis Optimi maximi vibratum in nostra capita fulmen restinxit, nosque cum illo redegit in gratiam, ut persuasionis munificentia ad innocentiam reparati, et a sycophantis dominatu manumissi, cooptemur in civitatem, et in Reipublicae societate perseverantes, quum fata nos evocarint ex hac vita, in Deorum immortalium consortio rerum summa potiamur. Absurdność takiego przekładu jest tu widoczna. — Prowincjonalny synod reimski, odbyty w Amiens r. 1853, między innemi, oświadczył: „Opinio, qua uti *barbara* despicitur lingua illa, quae apud excellentissimos Patres usitata, ab ipsa Ecclesiae liturgia est consecrata, reiicienda est, uti *non minus a decentia quam a veritate abhorrens*, et in sanctam Ecclesiam contumeliosa."—Acta et decr. Conc. Prov. Rhemens. in civitate Ambianensi (Ambiani, 1853). Cf. *D'Avanzo*, Lettera intorno l'insegnamento misto degli autori classici cristiani e pagani. Torino, 1875.

posiadamy wiadomości o poezji chrześcjańskiej pierwszych trzech wieków, ale nie ulega to wątpliwości, że ze wszystkich sztuk pięknych najpierw rozwinęła się poezja chrześcjańska, i że ją z szczególnem zamiłowaniem uprawiano. Już apostoł Paweł wspomina Efez. 5, 19 i Kolos. 3, 16 o właściwych pieśniach chrześcjańskich, obok psalmów i hymnów starego zakonu. Świadczą o tem także inne miejsca N. T., a samo Objawienie ś. Jana, jakkolwiek nie ujęte w formę metryczną, jest prawdziwie poetyckiem, niekiedy nawet do formy dramatu dochodzącem opiewaniem przepowiedni Chrystusa Pana o upadku Jerozolimy, końcu świata i powtórnem przyjściu Messjasza. Plinjusz w swoim liście do Trajana wspomina o pieśni (carmen), jaką zwykli byli śpiewać chrześcjanie na cześć Chrystusa. Pisarze kościelni, Ignacy, Tertulljan, Orygenes, Bazyli, Djonizy aleksandryjski, Euzebjusz, mówią o hymnach, jakie układali wtedy chrześcjanie na cześć Boga i Chrystusa. Jako chrześcjańscy poeci tego perjodu wymieniani są: męczennik Antenoges, † 169; przed śmiercią, jak powiada Bazyli, ułożył on hymn, który potem bardzo się upowszechnił. Egipski biskup Nepos miał napisać wiele pieśni świętych, któremi, według słów Djonizego, jeszcze za czasów tego ostatniego, zachwycali się chrześcjanie. Klemens aleksandryjski (ob.), którego „Paedagogus" kończy się dwoma hymnami, wielbiącemi Chrystusa Odkupiciela. Wiadomo, że Paweł z Samosaty, biskup antjocheński (ob.), usunął wiele hymnów ze swojego kościoła i natomiast nowe zaprowadził. Zwłaszcza w kościele syryjskim zaczęto wcześnie i gorliwie uprawiać poezję chrześcjańską. Po stronie heretyckiej płodnymi twórcami hymnów byli Bardesanes (ob.), gnostyk, i syn jego Harmonius, którzy swojemi hymnami odwiedli wielu od prawdziwej wiary. Z tych wiadomości, chociaż szczupłych, wnosić wszakże można, iż poezja chrześcjańska rozkwitała już w pierwszych trzech wiekach. Do hymnów, jakie z owego czasu pochodzą i dotąd są w używaniu kościelnem, należy hymn *Gloria in excelsis*, napotykający się już w konstytucjach apostolskich 7, 47; nadto prefacja wraz z trishagjonem, o której wspomina Cyprjan, i która także znajduje się w konstytucjach apostolskich. Nadto zalicza się tu, przynajmniej co do głównych swoich części, dawniej przypisywany Ambrożemu i Augustynowi hymn *Te Deum laudamus*. Słynna ta pieśń, rozwijająca się w tonach majestatycznych, nosi na sobie znamię najgłębszej starożytności i prawdopodobnie przeszła ze Wschodu do pieniów Kościoła zachodniego, gdzie zapewne Ambroży dał jej obecną formę.— W drugim perjodzie (wieki IV—XVI), kiedy w czwartym wieku Kościół, wraz z niezależnością polityczną, używał pokoju, muza chrześcjańska jeszcze świetniej się rozwijała. Odtąd też poezja chrześc. wyraźniej rozdziela się na dwa rodzaje, na panegiryczno-epicką i na liryczną, co wszakże nie wyłącza z niej pierwiastku dramatycznego. W pierwszych wiekach tego perjodu poezja panegiryczno-epicka pozostawała jeszcze na dość nizkim poziomie, gdyż niemal lękliwie trzymając się faktów historycznych, krępowano polot wyobraźni przy przedstawianiu faktów i osób biblijnych; byłato więc właściwie tylko wierszowana proza. Natomiast poezja liryczna tak się rozwinęła, takiego nabrała majestatu, wielkości a przytem wdzięku i słodyczy, że nietylko nie dorównywa jej starożytna liryka rzymska, ale nawet nic równego nie spotykamy w ogóle w całej historji poezji. Liryka ta rozkwitła w hymnologji obu Kościołów,

zarówno wschodniego jak zachodniego. Nie ma w niej śladu owej radości rozkiełznanej, owego szału, jaki nas uderza w hymnach poezji starożytnej, wyśpiewywanych podczas festynów na cześć Bachusa i Cybeli; nie ma w nich także owych żalów beznadziejnych, jakiemi w starożytności pogańskiej opiewano zgon Adonisa. Uczucia, jakie dusza chrześcjańska wypowiada w hymnach, płyną z wyższego nadziemskiego wesela; poeta wielbi tu dobroć i miłosierdzie Boga, a smutek, jaki wypowiada nad upadkiem natury ludzkiej, nad grzechem i jego skutkami, łagodzi światłem nadziei. Promień z góry oświeca poetę, i wyższej piękności udziela jego utworom. Do chrześc. poetów drugiego perjodu należą w kościele wchodnim (syryjsko-greckim): Efrem syryjczyk, † 318; o nim powiadano, że ułożył mnóstwo hymnów. Jestto liryk, i jego poezje tak były lubiane, że wkrótce brzmiały w ustach wszystkich chrześcjan syryjskich, a wiele z nich pozostało dotąd w użyciu kościelnem na Wschodzie. *Asseman* nazywa Efrema: *Spiritus sancti cithara, os facundum et columna Ecclesiae.* Efrem zamierzał swemi pieśniami przeciwdziałać pieśniom gnostyckim Bardesanesa i Harmonjusa, co też rzeczywiście mu się udało. Do najlepszych należą dwie pieśni *de Nativitate Domini*, gdzie poeta wysławia Baranka wielkanocnego, który przyszedł, aby owce i woły od ofiary uwolnić. Pasterze składają ziemskiego baranka Przedwiecznemu Barankowi, i pozdrawiają Dzieciątko Boże, jako najwyższego pasterza, który wilki i owce w jednę trzodę zbiera. Płodne błagają: „Płodzie błogosławiony błogosław także nasz płód; bezpłodne: Udziel błogosławieństwa małżeńskiego naszym ciałom." Tu zaliczają się także hymny: *in Epiphania et Praesentatione Domini. In funere puerorum. De Paradiso Eden. In Dominica palmarum. Eva et Maria*, etc.—Grzegórz z Nazjanzy (ob.), † 389 lub 390, dopiero w późnej starości poświęcił się poezji, ale pomimo tego niektóre z jego poematów są nacechowane wielkim polotem, gdy inne są blade. Treść ich jest częścią teologiczna, częścią historyczna. Tu należą: opis własnego życia, *carmen de vita sua;* poemat, w którym poeta prosi Boga o pomoc dla swojej duszy; pochwała dziewictwa, dalej, hymny o Trójcy ś., o Wcieleniu i t. d.—Arjanie mieli piękne hymny, i ich pięknością usiłowali, podobnie jak dawniejsi heretycy, zyskiwać sobie zwolenników. Sokrates (ob.) powiada, że Chryzostom kilka arjańskich hymnów poprawił i do swojego kościoła wprowadził. Na początku V wieku zasłynął Synezjusz, bp Ptolemaidy, jako poeta chrześcjański, lecz hymny jego, z powodu swej treści filozoficznej, nie weszły w użycie kościelne. W VIII w. nanowo zakwitła chrześc. hymnologja Kościoła wschodniego, zwłaszcza dzięki trzem poetom, którymi byli: Jan Damascenus (ob.), Kosmas jerozolimski (ob.), i Teofanes (ob.); nazywano ich μελόδοι ἅγιοι. Jan Damascenus, † 754, jest najsłynniejszym lirykiem Kościoła greckiego, i, wraz ze swoim przyjacielem Kosmasem, wielce się przyłożył do udoskonalenia poezji chrześc. i do rozszerzenia śpiewu kościelnego. Nadawano mu różne przydomki, a mianowicie boskiej liry, melodyjnej cykady (cicada = konik polny), śpiewnego słowika. Z jego poezji zasługują przedewszystkiem na wzmiankę: Εἰς τὴν θεογονίαν. Εἰς τὰ θεοφάνια. Εἰς τὴν Πεντεκοστήν. Εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Χριστοῦ. Εὐχή. Ἰδιόμελα ἐν ἀκολουθίᾳ τοῦ ἐξοδιαστικοῦ. Pieśni Kosmasa, bpa Majumny, należą do najulubieńszych w Kościele greckim, a mianowicie ody i poematy: Εἰς τὴν

θεογονίαν. Εἰς τά θεοφάνια. Τῇ μεγάλῃ τετάρτῃ. Τῇ μεγάλῇ παρασκευῇ. Εἰς τὴν Πεντεκοστήν. Τῇ κυριακῇ των βαΐων. Πρὸς Χριστόν. Oprócz dwóch powyższych poetów, zasłynął **Teofanes**, metropolita nicejski, (κανὼν ἐξωδιαστικός). Mniejszego znaczenia są: **Andrzej**, arcbp **Krety**, (Εἰς τὸ Χριστου γενέσιον. Εἰς το ἀπόδειπνον. Ωιδὴ εἰς τὴν Μεσοπεντηκοστήν. Τῇ κυριακῇ τῶν βαΐων, ἑσπέρας εἰς το ἀπόδειπνον ὕμνος. Κανὼν ὁ μέγας), i **German, patrjarcha konstplski** (ob.). (Θεοτόκιον). W IX w. **Teodor Studyta** (ob.) (κανὼν, ψαλλόμενος εἰς τὴν ἀναστὴλωσιν τῶν ἁγίων εἰκόνων), zwłaszcza **Józef Hymograf** (ob.), dalej **Euthymius**, **Sophronius Maximus**, **Symeon Metafrastes**, **Nilus Xantopholus**, **Jan Mauropus**, **Jan Geometra**. W Kościele greckim ulubionym rodzajem poezji był tak zwany κανὼν: nie ma on oznaczonego metru i zawiera znaczną liczbę imion świętych z dodanemi do nich formułami czci. Obok tego grecy chętnie posługiwali się kunsztownemi akrostychami i mierzyli zgłoski podług akcentu, a nie podług iloczasu. Jednocześnie z hymnologją Kościoła wschodniego rozwijała się także, poczynając od IV w. coraz piękniej hymnologja w **Kościele zachodnim**. Jako poeci chrześcijańscy zasłynęli w tym perjodzie: **Commodianus** (ob.), zkądinąd nieznany; jemu przypisywano poemat: *Instructiones adversus gentium Deos*, w którym zwalcza bałwochwalstwo. L. C. **Lactantius** (ob.), † 325; od niego pochodzi poemat *de Phoenice* w dystychach; inne zaś przypisywane mu poezje, np. *de pascha*, *de passione*, należą do innych autorów. **Juvencus** (ob.), prezbiter hiszpański, napisał *Historiam evangelicam* w czterech księgach wierszem epickim; jestto wierny wykład dziejów świętych, głównie według ewangelji ś. Mateusza. Poemat ten można nazwać pierwszą **epopeją chrześcijańską**. *Liber in Genesin*, także poetyczne opowiadanie historji ś., hexametrem. Oba te poematy są napisane czystą, płynną łaciną, według wzoru poematów Wirgilego i Owidjusza. **Damazy**, papież (ob.), † 384; po nim pozostało około czterdziestu mniejszych poezji, opisowych i lirycznych, a między niemi hymny o ś. Andrzeju, *Decus sacrati nominis*, i o ś. Agacie, *Martyris ecce dies Agathae*. Był on jednym z pierwszych, który używał rymu, czem utorował przejście do ówczesnej poezji rymowanej, opartej nie na iloczasie, ale na akcencie. C. M. **Victorinus**, retor, który przeszedł na chrześcijaństwo; od niego pochodzi poemat epicki o śmierci 7 braci Machabeuszów. Jako poeta hymnów wyżej stoi **Hilary**, bp z Poitiers, † 368. Miał on być twórcą hymnu, umieszczonego w officjum kościelnem, *Beata nobis gaudia*. Od niego także pochodzi kilka pieśni porannych (*Lucis largitor splendide*), *De Epiphania Domini*: *Jesus refulsit omnium*. Zwłaszcza ś. **Ambroży** (ob.) położył wielkie zasługi dla śpiewu kościelnego. Miał on być autorem mnóstwa hymnów; 12 hymnów z pewnością od niego pochodzą, a mianowicie adwentowe hymny *Veni redemptor omnium*. *Conditor* (*creator*) *alme siderum* (Brev. rom.); poranne hymny: *Aeterne rerum conditor*. *Splendor paternae gloriae*. *Somno refectis artibus*. *Consors paterni luminis*, wszystkie w brewjarzu rzymskim. Wieczorne hymny: *Deus creator omnium*. *Jam sol recedit igneus* (Brev. rom.). Hymny wielkanocne: *Aurora lucis rutilat* (*Aurora coelum purpurat*). *Tristes erant Apostoli*. *Paschale mundo gaudium* (Brev. rom.). Hymny ambrozjańskie odznaczają się co do treści głębokością

i majestatem, pod względem formy wzniosłą prostotą mowy, i należą do najlepszych utworów liryki chrześcjańskiej. Poczytywano je za wzory pieśni kościelnych, i ztąd wszystkie ówczesne hymny, według tego samego rytmu ułożone i przeznaczone do użytku kościelnego, nazywano ambrozjańskiemi, jakkolwiek ich autorem wcale nie był ś. Ambroży. Są one wszakże bardzo dawne, i wiele z nich weszło do brewjarza rzymskiego. Ś. Augustynowi (ob.) przypisują wspaniały hymn, śpiewany przy poświęcaniu paschału wielkanocnego: *Exultet jam angelica turba*. W Hiszpanji do rozkwitu poezji chrześc. na schyłku czwartego i w początkach piątego wieku szczególniej przyłożył się Aurelius Prudentius (ob.) Constans, który po burzliwem życiu światowem ostatnie lata poświęcił Bogu i muzie religijnej. Zarówno pod względem formy (autor był wprzód retorem), jak i pod względem treści znakomite są jego poematy religijne i należą częścią do opisowej, częścią do lirycznej poezji. Z potęgą wiary Prudencjusz łączy właściwą ludom hiszpańskim bujność wyobraźni. Od niego pochodzi *Liber cathemerinon*, zbiór dwunastu pieśni religijnych, z których najpiękniejsza jest *in exequiis defunctorum*: *Jam maesta quiesce querela*. Nadto: *Liber peristephanon*, zbiór 14 poematów, opiewających cześć męczenników: te należą raczej do poezji opowiadającej. Szczególną pięknością odznacza się pieśń *de Innocentibus*, umieszczona także w Brewjarzu rzymskim: *Salvete flores martyrum*. Dalej, *Apotheosis*, gdzie Prudencjusz, przeciw doktrynom heretyckim, wielbi hexametrem Bóstwo Chrystusowe; jestto poemat opowiadająco-dydaktyczny, i dlatego mniejszą ma wartość poetyczną. Jego kontynuacją jest poemat, także hexametrowy, *Hamartigenia*, traktujący o początku grzechu, przeciw błędnym mniemaniom manichejczyków i marcjonitów (ob.). Daleko udatniejszy jest poemat *Psychomachia*, w którym poeta hexametrem opisuje walkę cnoty i występku w duszy ludzkiej. Wiara walczy tu z bałwochwalstwem, czystość z nieczystością, cierpliwość z gniewem, pokora z pychą, umiarkowanie z nieumiarkowaniem, łagodność z gniewliwością, i t. d., w końcu zwycięża cnota. Dalej, *Libri duo contra Symmachum*, wielki poemat, także hexametrem, przeciw zamysłowi Symmacha co do przywrócenia kultu bożyszcz. Prudencjusz wykazuje tu bezrozumność i opłakane skutki kultu bożyszcz; jestto rzecz dobrze skreślona, pełna uczoności i zapału w obronie prawdy chrześcjańskiej. Poemat p. t. *Diptychon*, zgoła żadnej wartości poetyckiej nie mający a przypisywany Prudencjuszowi, zapewne nie jego jest dziełem.—Paulin z Noli (ob.), bp tamże, † r. 431, tworzył pięknym, płynnym językiem panegiryczne i epickie poematy, a między niemi 15 pieśni hexametrem na cześć św. męczennika Feliksa, opisujących jego żywot, i kilka pieśni kościelnych (*Matutina precatio. De Joanne Baptista*, trzy jambem i hexametrem napisane psalmy i poematy, (*Ad Deum post conversionem et baptismum suum, De domesticis suis calamitatibus*).—Coelius Sedulius (ob.), (w połowie V w.), prezbiter z Szkocji, był autorem następujących poematów: *Mirabilium divinorum* (*sive Operis paschalis*) *libri quinque*, jestto wykład najważniejszych faktów Star. i Now. Testamentu; sposób traktowania rzeczy jest tu taki sam, jak u Juvencusa. W *Collatio veteris et novi Testamenti*, opisana jest wzajemna łączność Star. i Now. Testamentu. Dalej, hymn o Chrystusie Panu, *hymnus acrostichus*, należący do lepszych poematów ówczesnych, prosty, szlachetny,

odznaczający się płynnością języka. Ztąd do officjum kośc. wzięto hymny: *A solis ortus cardine* i *Herodes hostis impie*. Mniejszą ma wartość, przypisywany Seduljusowi hymn *de Verbi incarnatione*.—Do poetów chrześcjańskich V w. jeszcze należą: Dracontius (ob.), 431, poetycznie opisał sześć dni stworzenia, *Hexaemeron*. Flavius Merobaudes: *Carmen de Christo*, w podniosłym tonie, językiem dość czystym. Claudius M. Victor: *Commentarii in Genesin*, wierszowane objaśnienie księgi Rodzaju. St. Prosper: *Sacrorum epigrammatum super Augustini sententias liber primus*, zbiór 112 mniejszych poematów, ułożonych dystychami; świadczą one o pobożnem usposobieniu poety, forma ich wszakże okazuje już upadek języka. Lepsze są dwa ostatnie poematy, *Preces ad Deum*, nie bez polotu. Jego poemat *de libero arbitrio contra ingratos aut Pelagianos*, ma raczej wartość dogmatyczną, aniżeli poetycką. St. Prosperowi przypisują poemat: *Adhortatio ad conjugem*, gdzie zaleca celibat. Claudianus Mamertus (ob. tej Encykl. III, 404): *Carmen contra poëtas vanos*, w którym opiewa wspaniałość religji chrześcjańskiej wobec poezji mitologicznej pogan. Inne przypisywane mu poematy (*Carmen paschale*, *Laus Christi*, *Miracula Christi*), są wątpliwego autorstwa. Benedictus Paulinus (ob.), z przydomkiem Petrocorius, bp w Perigueux, *de vita Martini*, wraz z dodatkiem mniejszych poematów. Elpidius: *de Christi beneficiis* hexametrem; daleko mniejszą ma wartość inny jego poemat: *Historiarum Testamenti Vet. et Novi Tristicha*, gdzie w 24 rozdziałach, każdy po trzy hexametry, streszczone są dzieje biblijne.—Do szóstego wieku należą: M. S. Ennodius (ob.), bp Pawji, autor hymnów i epigrammów; żaden z jego hymnów nie wszedł do użycia kościelnego. Avitus (ob.), arcbp Vienne'y, † 523; od niego pochodzi obszerny, hexametrem pisany poemat *de mundi principio et aliis diversis conditionibus* w 5 księgach; do nich dodany, jako szósty poemat: *de consolatoria laude castitatis ad Fuscinam sororem;* metrycznie obrobił także niektóre księgi Star. Testamentu. Orientius: *Commonitorium* czyli *Memoriale*, jestto udatny poemat o chrześcjańskim sposobie życia, wraz z dodatkiem drobniejszych poezji. Poetka Elpis, żona słynnego Boetiusa (ob.); jej przypisują umieszczony w brewjarzu hymn o Apostołach Piotrze i Pawle: *Decora lux aeternitatis*. Arator (ob.), subdjakon w Rzymie, † 554, napisał: *Historiae Apostolicae libri 2*, dedykowane papieżowi Vigiljusowi; ściśle historycznie opowiada tu wypadki dziejów apostolskich, przybierając opowiadanie w obrazy i allegorje; nadto układał poetyckie epistoły, przeznaczone dla różnych osób.— Mniej znani są poeci, także należący do tego perjodu: Honorius, Verecundus i Marcin, arcbp Bragi w Portugalji. Wyżej stoi Clementianus Fortunatus, bp w Poitiers (ob.). Jako liryk dorównywa on Prudentiusowi, jego poematy odznaczają się głębokiem uczuciem i polotem poetyckim, zwłaszcza hymny, używane w Kościele: *Pange lingua gloriosi—lauream certaminis* (Brev. rom. D. pass.); *Vexilla regis prodeunt*; dalej, *Agnoscat omne saeculum* i hymn wielkanocny: *Salve festa dies;* nakoniec hymny marjańskie: *Quem terra, pontus, sidera* i *Ave maris stella*. Mniejszej wartości jest poemat dydaktyczno-panegiryczny *de vita Martini libri 4* (ob. Fortunat Wenancjusz). Grzegórz Wielki (ob.) jest znany nietylko jako muzyk i twórca nowego okresu w historji śpiewu kościelnego (ob. Muzyka), ale także jako poeta chrześcjański. Miał on być

autorem ośmiu hymnów, do których należy piękny hymn *de pass. Domini: Rex Christe factor omnium;* dwa hymny *ad Noct: Primo die, quo trinitas. Nocte surgentes Vigilemus omnes; ad Laudes: Ecce jam noctis tenuatur umbra.* Hymn pierwszej niedzieli postu: *Audi benigne conditor.* Pieśni Grzegorza stoją na równi z pieśniami ś. Ambrożego. Jakkolwiek pod względem języka nie tak czyste, odznaczają się wszakże polotem i powagą. Do chrześc. poetów szóstego wieku należy także ś. Kolumban (ob.), irlandczyk. Miał on ułożyć kilka hymnów i listów poetyckich (*ad Hunaldum, ad Sethum, ad Fedolium*) i epigram *de Muliere*; jego poezja jest prosta, pełna godności, i płynie z duszy, dążącej do rzeczy wiecznych. Z siódmego i ósmego wieku znani są jako poeci chrześcjańscy: Izydor Hispalensis (ob. Izydor Sewillski), utworzył dwa hymny o ś. Agacie. Hiszpan Xyxille: *de Sto Thyrso et sociis;* Eugenjusz, bp z Toledo (ob.), dość płodny poeta; jednym z najlepszych jego poematów jest *Oratio ad Deum*, śpiewa on o ułomności i krótkości życia ziemskiego. Papież Honorjusz I (ob.); Beda Venerabilis (ob.), autor jedenastu hymnów, z których najlepszy *de Ascensione Domini: Hymnum canamus gloriae;* Beda napisał także rozprawę *de arte metrica.* Aldhelm, bp w Sherbury w Anglji; od niego pochodzą poematy *de laude virginum, de octo principalibus vitiis* i *Aenigmata.* Na schyłku ósmego i w dziewiątym w. wsławili się jako poeci chrześcjańscy: djakon Piotr z Pizy i Paweł djakon (*H. de J. Baptista* i *de miraculis S. Benedicti*); Alkuin (ob.) i jego uczeń Angilbert (ob.); Rykulf, arcbp moguncki (ob. Moguncja); Paulin, patrjarcha akwilejski (ob.); Teodulf, bp orleański; temu ostatniemu przypisują hymn na niedzielę palmową: *Gloria, laus et honor Tibi sit, rex, Christe redemptor.* Brytyjski zakonnik Etelwolf; Candidus, zakonnik z Fuldy; Walafryd Strabo, uczony opat z Reichenau (*Hortulus*); Rabanus Maurus (ob. Raban), jemu przypisywany jest hymn: *Festum nunc celebre magnaque gaudia.* Dalej, hymny: *Christe, sanctorum decus Angelorum; Te splendor et virtus patris,* a także majestatem i prostotą nacechowany hymn: *Veni creator spiritus;* jako twórcę tego ostatniego hymnu podają także Karola W. (ob.), który swojemi reformami położył wielkie zasługi dla poezji chrześc. Zasłużyli się nadto poezji chrześcjańskiej: djakon Florus (ob.) z Ljonu; mnich Milo z St. Amand pod Journay; Jan Scotus Erigena (ob.); Hinkmar (ob.) z Reimsu; mnisi Hartmann, Ratpert, Tutilo Grymoald a później Waltram z klasztoru St. Gallen, gdzie skrzętnie pielęgnowano sztuki piękne. Toż samo należy powiedzieć o szkołach klasztornych w Fuldzie, Moguncji, Konstancji, Strasburgu, Prümm, Trewirze, Corvey, Tegernsee i Freisingen (ob.). W X wieku zasłynął Notker (ob.), z przydomkiem „Jąkała," opat klasztoru St. Gallen. Miał on być pierwszym autorem sekwencji, to jest, hymnów, umieszczonych w mszy ś. między epistołą i ewangelją, hymnów, które należą do najpiękniejszych, jakie w ogóle wydała hymnologja chrześc. Do tego czasu zalicza się także: Odilo, opat w Clugny (ob.) (*H. de S. Maria Magdalena*), i Fulbert (ob.), bp w Chartres. Do XI w. ciągle obficie płynie potok pieniów chrześc., ale jeszcze obficiej w następnych wiekach, XII—XIV. Wtedy zachodnia hymnologja chrześc. dosięgła swego szczytu i najczystszego wyrazu. Z głębokiego uczucia religijnego,

znamionującego owe czasy, pochodził wspaniały polot myśli, objawiający się zarówno w naukach jak i w sztukach pięknych. Do poetów chrześc. XI wieku należą: Robert, król francuzki, zarazem muzyk i poeta; od niego ma pochodzić majestatyczny hymn: *Veni sancte Spiritus—et emitte coelitus*. Piotr Damiani (ob. tej Encykl. IV, 17), twórca hymnu *Paschalis festi gaudium*. Z tego czasu pochodzą: piękna sekwencja wielkanocna, *Victimae paschali laudes immolent Christiani*, i antyfony: *Alma redemptoris mater*, i *Veni sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium*, przypisywane zakonnikowi Hermanowi Contractusowi (ob.). Dalej, *Regina coeli laetare* i *Ave regina coelorum*, nadto *Salve regina, mater misericordiae*, którą włosi nazywają pieśnią żeglarzy, gdyż śpiewano ją zwykle podczas burz morskich. W następnych wiekach zasłynęli: ś. Bernard (ob.), znany jako poeta, równie jak znakomity kaznodzieja, † 1153; od niego pochodzą hymny: *Jesu dulcis memoria*, *Salve caput cruentatum* i sekwencja *Laetabundus exultet*. Adam a St. Victore, bardzo płodny poeta hymnów. Franciszek z Assyżu (ob.), świętą miłość swoją wypowiadał w pieniach chrześc., i muzę religijną budził w wielu innych sercach. Tomasz z Akwinu (ob.), ur. 1224, † 1274, wylewał genjusz swój także w pieśniach; od niego pochodzą: słynna sekwencja *in die corporis Christi*: *Pange lingua gloriosi* (Brev. rom. in f. C. Christi), *Sacris solemniis juncta sint gaudia* i *Verbum supernum prodiens* (Brev. rom. in f. C. Christi); nadto sekwencja, *Lauda Sion Salvatorem* i poemat rytmiczny: *Adoro te devote, latens Deitas*, najpierw używany tylko w nabożeństwie prywatnem, następnie zaliczony do pieśni kościelnych. Obok Tomasza zasłynął współczesny mu Bonawentura (ob.), jako serdeczny, pobożny poeta (*Recordare sanctae crucis*). Najwspanialszym hymnem, jaki w tym zakresie wydała poezja chrześcjańska, jest hymn o sądzie ostatecznym: *Dies irae* (ob. tej Encykl. IV, 204). Nie mniej piękną i głęboką jest sekwencja: *Stabat mater dolorosa* (Brev. rom. Offic. de septem doloribus). Wybornie tu połączono pierwiastek liryczny z epickim. Autorem tego hymnu jest uczeń ś. Franciszka z Assyżu, franciszkanin Jacobonus czyli Jacobus de Benedictis (ob. Jacoponi da Todi), † 1306. W dwóch tych poematach, we wstrząsającem *Dies irae* i w bolesnem *Stabat Mater*, hymnologja chrześc. Kościoła zach. posiadła najpiękniejsze dzieła. Do hymnów z owego czasu należą: *O sol salutis, intimis. Vita sanctorum decus angelorum. Coelestis urbs Jerusalem. Exultet orbis gaudiis. Martyr Dei qui unicum. Rex gloriose martyrum. Iste confessor domini sacratus. Jesu redemptor omnium. Virginis opifexque matris.* Późniejsze: *Placare Christe servulis. Salutis aeternae conditor. Quam pastores laudavere. Dies est laetitiae. Puer natus in Betlehem. Surrexit Christus hodie. Audi tellus, audi magni maris limbus. Resonet in laudibus. Christus natus hodie. Nunc angelorum gloria. Spiritus sancti gratia. In natali domini gaudent angeli. In hoc anni circulo. En trinitatis speculum. Parvulus nobis nascitur. Heu quid jaces in stabulo. Anima Christi sanctifica me* (modlitwa). *O esca viatorum.* Po większej części nieznani są autorowie tych hymnów. Tak samo, jak dawni malarze chrześc., myśleli oni nie o własnej, ale o Bożej chwale. Nazwiska ich zaginęły, gdy dzieła ich przechowały się jako dziedzictwo Kościoła. — Niemiecka poezja kościelna urabiała się według hymnologji łacińskiej

W IX w. zakonnik benedyktyński Otfryd z Weissenburga, uczeń Rabana Maura, opisał po niemiecku w formie poetyckiej dzieje święte p. t. „Harmonja Ewangelji w pieśniach wyłożona." Zakonnicy w St. Gallen układali niemieckie pieśni kościelne. W X w. Notker II przełożył psalmy na niemiecki. Poczynając od XII w., rozkwita poezja kościelna w Niemczech, i kwitnie w trzech wiekach następnych. Jako twórcy pieśni religijnych wsławili się w Niemczech: Konrad z Queinfurtu, um. 1382; Jan z Salzburga, Adam z Fuldy (w. XV). Od czasu wynalazku druku zaczęły wychodzić osobne śpiewniki, co wielce sprzyjało rozwojowi i upowszechnianiu się pieśni religijnych. Od 1474 drukowano niemieckie plenaria w Moguncji, Augsburgu, Bazylei i Strasburgu. Dzięki śpiewnikom (*Lieder und Gesangbücher*) wiele dawnych pieśni niemieckich doszło do naszych czasów, ale bardzo wiele innych przechowuje się dotąd jeszcze w manuskryptach. Kompletnego zbioru katolickich pieśni kościelnych Niemcy dotąd nie posiadają. Oprócz wyżej wzmiankowanych, zasługują na wspomnienie jako niemieccy piewcy religijni: Henryk z Meissen, zwany Frauenlob, Marcin z Reutlingen, Marcin Weiss, Henryk z Laufenberga, Sykstus Buchsbaum, Sebastjan Brand, Jan Böschenstein, Marcin Myllius (Müller) (cf. *Bollens*, Der teutsche Choralgesang der kathol. Kirche, Tybinga 1851). O polskiej poezji religijnej ob. Pieśni nabożne.—W XV w. husyci (ob.) usiłowali wprowadzać układane przez siebie pieśni; brali je zaś jużto z hymnów łacińskich, jużto przerabiali w swoim duchu niemieckie pieśni katolickie.—W niejakim związku z pieśnią kościelną pozostaje minnesang—„śpiew miłości,"—który rozkwitał w Niemczech za czasów Hohensztaufów. „Minnesängerowie" krążyli po dworach książąt i zamkach rycerstwa, i tu pieśni swoje wyśpiewywali. Opiewali zaś nietylko wiosnę, kobiety i miłość ziemską, ale także wyższą miłość, miłość Boga, a zwłaszcza Marję, królowę niebios. Do minnezengerów, którzy szczególniej uprawiali poezję chrześc., należą: Walter von der Vogelweide (ur. między 1165-1170); układał on pieśni na cześć Trójcy Najśw. i Matki Boskiej, wzywał rycerstwo, aby pod chorągwią krzyża biegło za morza dla wywalczenia Grobu ś. z rąk niewiernych; zdaje się, że sam uczestniczył w krucjacie Fryderyka II. W ogóle wyprawy krzyżowe dodały polotu ówczesnej poezji chrześc. Gotfryd z Strasburga, około 1204-1215, był twórcą epickiego poematu „Trystan i Isolda," w którym, pomimo świeckiej treści, nie brak licznych odgłosów chrześcjańskich. Toż samo powiedzieć można o łacińskich poematach epickich, pochodzących z X i XI w., „Waltherius" i „Ruodolieb" (cf. Lateinische Gedichte des zehnten u. eilften Jahrh., wydane przez *J. Grimma* i *Andrz. Schmellera*, Gotting. 1838). Epopeje: „Niebelungen-Lied" i „Gudrun" już są dalsze od poezji chrześc. i rozwijają się na gruncie starogermańskich podań. Lecz czysto chrześcjański pierwiastek przegląda w epickich poematach Wolframa von Eschenbach, noszących nazwę „Titurel" i „Parceval;" w pierwszym opisany jest ideał rycerstwa chrześc., w drugim kreśli poeta dzieje wewnętrznego człowieka, dzieje gubiącej siebie i potem odnajdującej się duszy. Osnową tej epopei jest podanie o Grobie ś. i tajemnica Eucharystji. Tu także należy poemat, osnuty na tajemnicy odkupienia, „o niepodzielnej szacie Chrystusowej, którą posiadł

Orendel, król Trewiru" (cf. *Görres*, Wallfahrt nach Trier, 1845).— Najwspanialszym wszakże utworem poetyckim chrześcijańskich Wieków Śred. jest Dantego *Divina Commedia* (ob. Dante). — Trzeci perjód (od w. XVI do naszych czasów) także obfituje w płody poezji chrześc., odznaczające się polotem, głębokością i wdziękiem, jakkolwiek nie przewyższają one poematów drugiego perjodu, zwłaszcza w zakresie hymnologji. Tak zwana „Reformacja" XVI w. wpłynęła szkodliwie także na twórczość chrześcijańsko-poetyczną. — Do wybitnych poetów chrześc. tego perjodu należą: w Hiszpanji Lope de Vega (ob.), ur. w Madrycie 1562, który po burzliwem życiu światowem został księdzem, poświęciwszy się odtąd służbie Boga i muzie świętej. Twórczy ten poeta jest pełen siły i zapału, wdzięku i słodyczy. Z pod jego pióra wyszła między innemi prześliczna pieśń Matki Boskiej nad kołyską ze spoczywającem w niej Dzieciątkiem Jezus, w poemacie pasterskim p. t. *Los pastores de Belen* („Pasterze Betleemscy"); jego duchowne poematy, *Triumfos divinos* i *Rimas sacras*, należą do najpiękniejszych utworów, jakie wydała chrześcijańska muza religijna. Jako członek trzeciego zakonu, Lope de Vega opiewał także chwałę ś. Franciszka z Assyżu.— Kalderon, ur. 1601 w Madrycie, również po zmiennych kolejach życia światowego szukał pokoju na łonie Kościoła; jak świeckie jego poezje, tak i duchowne odznaczają się głębokością myśli chrześcijańskiej i polotem. We Włoszech zasłynęli: Torquato Tasso (ob.), ur. w Sorrento 1544; w epopei *Jerozolima oswobodzona* opiewa on najszczytniejsze zadanie rycerstwa chrześc., wyzwolenie Jerozolimy z pod władzy Saracenów. Dalej A. Manzoni. W Anglji Szekspir (ob.), Milton, ur. 1608, autor poematu p. t. *Raj utracony*. W Niemczech: Fryderyk Spee, ur. 1615, wstąpił do Towarzystwa Jezusowego i zasłynął zarazem jako teolog, filozof, poeta i muzyk. Angelus Silesius (Jan Scheffler), ur. w Wrocławiu 1624 w protestantyzmie, przeszedł w 29 roku życia na wiarę katolicką, został księdzem, umarł zakonnikiem w Wrocławiu 1677; napisał ogółem 205 pięknych pieśni religijnych. Jakób Balde (ob.) i Jan Michał Denis (ob.), ur. 1729, jezuita.—Nad łacińską hymnologją pracowali w XVI w., ś. Ignacy Loyola (ob. Jezuici), (*O Deus, ego amo te—nam prior tu amasti me*), i ś. Franciszek Ksawery (ob.), (*O Deus, ego amo te* etc.).— Protestanci pilnie uprawiali pieśń kościelną. Sam Luter układał pieśni tego rodzaju, lecz głównie czerpał z dawnej skarbnicy katolickich pieniów religijnych. Najlepsze rzeczy, jakie się napotyka w jego pieśniach, wziął z Kościoła katolickiego. To też całkowicie błędnem i bezpodstawnem jest mniemanie, jakoby Luter był twórcą niemieckiej pieśni kościelnej. W protestanckich pieśniach religijnych przebija się doktryna prot. o usprawiedliwieniu przez samą wiarę, obok chorobliwej trwogi przed djabłem i polemicznych zapędów przeciw Kościołowi katolickiemu.—Wiadomo, że negatywny kierunek protestantyzmu, że jego zupełne oderwanie się od nauki Kościoła, oddziałało w logicznej konsekwencji, w wiekach XVIII i XIX, na całą umysłowość ludów protestanckich, za czem poszło niemal zupełne odchrystjanizowanie się nauki nowoczesnej. Kierunek ten oddziaływa także na poezję, wnosząc do niej czynnik rozkładu. Poezja zwróciła się do poganizmu, do ubóstwiania natury. Szyller (1759—1805) w pierwszym perjodzie

swojej twórczości poetyckiej utyskiwał nad tem, „że dla wzbogacenia jednego Boga, cały świat bogów wydano na zagładę.“ Zwłaszcza Göthe (1749—1832) wielce się przyłożył do wyzucia poezji z ducha chrześcjańskiego (o Göthem cf. gruntowne studja księdza *A. Baumgartnera:* Göthes Jugend, eine Culturstudie 1890;—Göthes Lehr-und Wanderjahre in Weimar und in Italien;—Göthe und Schiller; — Der Alte von Weimar, Göthes Leben und Werke von 1808 bis 1832). Za jego wpływem powstała szkoła poetycka, opiewająca kult fizycznej piękności (Platen, Chamisso), emancypację ciała (Heine), i wyraźny ateizm. Przeciw naturalistycznemu kierunkowi Göthego i racjonalistowskiemu kierunkowi Szyllera i Vossena, powstała szkoła romantyczna. Romantyzm poetycki zbliżył się do chrystjanizmu. Jego przedstawicielami w Niemczech byli: Novalis, Fr. Schlegel i Stollberg, Brentano, Thieck, Uhland, Arndt, Rückert, Zedlitz, Eichendorf, Schenkendorf, Jacobi, Schwab, Kerner. Wprzód jeszcze romantyzmowi w poezji torowali drogę w literaturze niemieckiej: Gellert, Klopstock, Utz, Claudius, Krummacher i inni. Herder (ob.), jakkolwiek mający pewne zasługi na tem polu, nie wzniósł się wszakże po nad swoje stanowisko humanistyczne. Jako poeci katoliccy zjednali sobie rozległe uznanie Władysław Pyrker i Edward Schenk. W ogóle w ostatnich czasach daje się dostrzegać pewien zwrot poezji ku zasadom chrześcjańskim; prawdziwe talenta poetyckie zdają się odczuwać, że poezja znowu piękność swoją i zdrową twórczość odzyska, jeżeli zwróci się do Kościoła, mistrza wszystkich sztuk pięknych, to jest, jeżeli stanie się chrześcjańską.—O religijnej poezji polskiej ob. artt. Pieśni nabożne, Godzinki, Gorzkie żale, Kolędy. O francuzkiej poezji religijnej współczesnej ob. *Stanislas Gamber*, Le poëtes de la foi au XIX siecle, Paris 1893, 2 ed. (rozbiera tam poezje *Edwarda Tourquety*, *Pawła Regnier*, *Jana Reboul* i *Laprada*).—*Lübke*, Grundriss der Kunstgeschichte, 6 wyd., 1873; *Kugler*, Handbuch der Kunstgeschichte, 5 wyd., 1871; *M. Carrière*, Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung, und die Ideale der Menschheit, 1863, dzieło napisane w duchu liberalnym; *F. Schlegel*, Geschichte der alten und neuen Literatur (Werke, 1846, t. I); *J. F. H. Schlosser*, Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte, 2 t., 2-ga ed. 1863, Freiburg; *F. J. Mone*, Lateinische Hymnen des Mittelalters aus Handschriften herausgegeben und erklärt, Freib. 1853; *J. Chr. Bähr*, Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber, Roms; 1836; *Jakob*, Die Kunst im Dienste der Kirche, 3-cia ed. 1880; *Kayser*, Beiträge zur Geschichte u. Erklärung der ältesten Kirchenhymnen, 2-a ed. 1881; *Joseph Jungmann*, Aesthetik, 1884. *A. F. Rio*, De l'art chrétien, 1861; *Pet. Norrenberg*, Allgemeine Geschichte der Literatur. Ein Handbuch der Geschichte der Poesie aller Völker, 3 t., 1884. Cf. artt. Hymny, Sequentia, Pieśni nabożne, Muzyka, Sztuki piękne. *J. N.*

Poganizm. I. Początek i kształty poganizmu; poglądy na poganizm starożytny. II. Kulty pogańskie Chin, Persji, Babilonu i Assyrji, Azji Mniejszej, Syrji i Fenicji, Arabji, Kartaginy, Egiptu; wielobóstwo greckie; misterje. III. Rzut oka na filozofję grecką. IV. Politeizm etruski i rzymski. V. Stan wewnętrzny społeczeństwa pogańskiego przed przyjściem Jezusa Chrystusa.— I. Gdy skutkiem pierworodnego grzechu nastąpił upadek człowieka, duch jego się zaciemnił,

wola jego osłabła; wytrącona z życia nadprzyrodzonego, ludzkość pozostawiona została swemu rozwojowi przyrodzonemu; nadto ciążyła nad nią klątwa grzechu, jakkolwiek już na początku otrzymała obietnicę odkupienia (Gen. 3, 15). Bratobójstwo Kainowe, pomięszanie potomstwa Seta z potomkami Kaina, straszliwa katastrofa za czasów Noego, o której pamięć przechowała się także we wszystkich podaniach ludowych, (ob. Potop.), pomięszanie języków i rozdział ludów, głębokie wyrodzenie się chamitów, świadczą o rozległem i potężnem panowaniu grzechu. Właściwie **poganizm** [1]) powstał wraz z odpadnięciem człowieka od Boga; jako **wielobóstwo** (politeizm) rozwijał się poganizm stopniowo, w miarę jak zacierały się dawne podania, w miarę jak zaciemniał się rozum ludzi i jak ludzkość coraz głębiej pogrążała się w naturę widzialną. W końcu upadły człowiek doszedł do tego, że czcił wszystko, oprócz jednego prawdziwego Boga (Sap. 13, 1..., Rzym, 1, 23, 25) i cały oddał się stworzeniu. Lecz Bóg jest **jeden i niepodzielny**, gdy stworzenie jest **wielorakie**. Ztąd miejsce jedności Istoty Najwyższej zajęła **wielość**; w rozlicznych siłach i zjawiskach przyrody szukano wyższych, boskich czynników, w sposób, odpowiadający warunkom klimatycznym, miejscowym i innym, a zwłaszcza według charakteru i usposobienia narodowego, a także według wyższego lub niższego stopnia kultury. Znikło pojęcie świętości i wszechmocy Istoty Najwyższej, kult religijny stał się czysto zewnętrzną obrzędowością, pozbawioną moralnych pobudek, zamierało poczucie godności człowieczeństwa. Na najniższym stopniu stoi **fetyszyzm** (ob.), okazujący cześć kamieniom, kłodom drzewa i t. d. (litolatrja, dendrolatrja); obok niego powstaje kult zwierząt (zoollatrja); wyżej stoi kult żywiołów, nieba, ziemi, wody. Gdzie ciała niebieskie, a szczególniej słońce i księżyc, ukazywały się w majestatycznym blasku, tam, pospolicie, spotykamy cześć gwiazd (astrolatrja, sabeizm); gdzie zaś mniej uderzały wyobraźnię zjawiska niebieskie, a natomiast rozpościerała się bujna wegetacja, tam ziemi okazywano cześć boską (geolatrja); nadto składano cześć ludziom (antropolatrja, apoteoza (ob.). Z powodu siły fizycznej i piękności zmysłowej, dalej przez pochlebstwo i z pożądliwości cielesnej, składano ludziom cześć boską; przedmiotem kultu bywały także twory sztuki plastycznej, w których usiłowano nadać mniej lub więcej potwornym postaciom mitologicznym szlachetniejsze kształty ludzkie (antropomorfizm, ob.). Pod wpływem głębszego i abstrakcyjniejszego myślenia, i błędnego mniemania, jakoby osobowość i byt absolutny nie dały się ze sobą pogodzić, powstał **panteizm** (ob.), **kult wszechświata**, ludzkości, państwa; obok niego rozwijał się **dualizm**, przypuszczający istnienie odmiennych i przeciwnych sobie istot najwyższych. W gruncie tego wszystkiego tkwił **materjalizm**, który usiłował zaspokoić wrodzoną człowiekowi potrzebę okazywania czci Bogu ubóstwia-

---

[1]) Kiedy ostatecznie w drugiej połowie IV wieku utwierdziła się wiara chrześcjańska w państwie Rzymskiem, zwłaszcza w miastach, czcicieli fałszywych bogów napotykano już tylko w odległych gminach i wsiach, *pagi*, ztąd powstała nazwa: *pagani* = poganie, bałwochwalcy. Nazwę tę spotykamy r. 368 i 412 w języku urzędowym: „Deorum falsorum cultores, quos usitato nomine *paganos* vocamus.“ Oros. Praef. hist: „qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis *pagani* vocantur sive *gentiles*.“

niem przyrody materjalnej, i **fatalizm**, który poddawał wszystko, nawet bogów, ślepemu przypadkowi lub nieuniknionej i nieodwołalnej konieczności. „Niegodnych mianowania bałwanów chwalenie, wszystkiego złego było przyczyną, początkiem i dokończeniem“ (Mądr. 14, 27).—Z biegiem czasów wytworzyły się dwa krańcowe **poglądy na poganizm**. Jedni twierdzą, że niepodobna w poganizmie odszukać czegoś takiego, co świadczyłoby o odczuwaniu rzeczy wyższych, że wszystko jest tu dziełem wpływów szatańskich, gdyż według Pisma ś. wszystkie bożyszcza pogańskie były demonami, że wyrodzenie się obyczajów pogańskich, ofiar i obrzędów mogło być tylko dziełem djabła. Inni uwydatniają idealne strony poganizmu, stawiają takowy nawet wyżej od judaizmu, upatrują w pogaństwie konieczny, zgodny z naturą, rozwój i wstęp do chrystjanizmu, wiek rozkwitu czystej natury. Ostatni ten pogląd jest z gruntu fałszywy i może być podzielany tylko przez pogan nowego pokroju. W pierwszym zaś rozróżnić należy poganizm, jako w ogóle system religijny, od poganizmu, jako pogaństwa, t. j. tej ogromnej w świecie starożytnym części ludzkiego rodu, która hołdowała błędom poganizmu: poganizm pod pierwszym względem, bezwątpienia, jako następstwo grzechu, jest dziełem ojca kłamstwa, to jest szatana; w poganizmie zaś pod drugim względem należy odróżniać dwie strony: 1) to, co jest **dobrem przyrodzonem**, z rozumu wypływającem, i 2) to, co zostało przez grzech i błąd wykrzywione i skażone. Miłosierdzie Boskie zostawiło jeszcze człowiekowi upadłemu siły do czynienia dobrze i zarody dobra; Pismo św. nazywa wprawdzie bożyszcza pogańskie demonami, ale nie powiada, iżby wszystko w poganach było demonicznem, owszem uznaje to, co było w nich dobre, a Kościół potępił twierdzenie, jakoby wszystkie uczynki i dzieła pogan były grzechami [1]). Jeżeli niektórzy pisarze kościelni, jak Tacjan, Tertulljan, Laktancjusz, Arnobjusz, kładą szczególny nacisk na demoniczną i odpychającą stronę poganizmu, za to inni, jak Justyn, Teofil, Chryzostom, Augustyn, znajdują w nim także głębokie przeczuwanie Bóstwa, przebłyski Logosu, rozproszone promienie prawdy, szlachetniejsze i lepsze myśli, niejakie, choć blade i słabe, podobieństwa z ideami chrześcjańskiemi, z boskiemi wyrzeczeniami, złożonemi w tradycji ludu żydowskiego (Rzym. 3, 1. 2), z których w części korzystało pogaństwo. Obie strony poganizmu uwidoczniają się przy rozpatrywaniu religji świata starożytnego.— II. **W Chinach**, od których (po r. 57 przed Chr.) duchowo zależała także Japonja, zdaje się, że w najdawniejszych czasach obok urządzeń patrjarchalnych przechowywała się starożytna nauka o jednej Istocie pierwotnej, którą wyobrażano sobie jako wieczność i próżnię bezgraniczną; ztąd przez pomięszanie żywiołów miały powstać wszystkie rzeczy, które kiedyś, przez rozkład, wrócą do owej próżni czyli Istoty pierwotnej. Nie masz tu ani wyrazu, ani znaku na oznaczenie osobowej najwyższej Istoty; natomiast odróżniano **Tien** (niebo) i **Tao** (rozum); ten ostatni rozwija się w gwiazdach, w ziemi,

---

[1]) *Möhler*, Patrol. s. 219—225, 266, 305, 421, 443, 467, 803. Sobór Trydencki Sess. 6 can. 7 de justif., Pius V, Const. z 1 paźdz. 1567, Baj. prop. 25 i Aleksander VIII, Const. 7 grud. 1690 prop. 8 wyraźnie potępili naukę protestantów i jansenistów, jakoby wszystkie uczynki i dzieła pogan były grzeszne.

w człowieku. Tien i Tao wyobrażają, w przeciwieństwie do zmiennego świata zjawisk, niezmienność i nieśmiertelność; osobowo ukazują się dopiero w Jao (cesarzu), odbiciu nieba. Od wzniosłego dostojeństwa cesarskiego (hoangti) zależą zarówno dzieje jak natura; nie będąc rzeczywistym bogiem, jest ono wszakże pierwiastkiem działającym wszystko i kierującym wszystkiem. Filozofję natury i pojęcia etyczne chińczycy mają wyłożone w kilku systemach. Najdawniejsze przepisy religijne miał podać chińczykom. Tohi (ur. około 3370 przed Chr.); w szóstym wieku przed Chr. filozof Lao-tse, który ogłosił był pierwszy naukę o Tao, był przedstawicielem panteistycznego systemu, pomięszanego z naukami obcemi, indyjskiemi. Wielkiego rozgłosu nabył Kong-fu-tse (Konfucjusz, 550—479 przed Chr.), który mając na widoku samą praktyczną stronę życia, głosił czystszą i trzeźwą naukę moralności, moralność biurokratyczną. Pod późniejszym moralizatorem Meng-tse (Mencius, na schyłku 4 wieku przed Chr.) wynikło rozdwojenie, z Indyj szerzył się buddaizm, zaczęto praktykować nieznany przedtem kult wizerunków religijnych. Religja ludu stała się politeistyczną, i obfitowała w zabobonne obrzędy, gdy klasy wyższe trzymały się utylitarnej moralności Konfucjusza. Ogólną cechą chińczyków, podzielonych na liczne sekty, jest cześć dla przodków, ścisły obowiązek miłowania rodziców, wiara w nieśmiertelność duszy, oczekiwanie zbawiciela, mającego przyjść z zachodu, i rozliczne wspomnienia, przechowane z tradycji pierwotnej.— O buddaizmie i braminizmie indyjskim, ob. tej Encykl. t. III, s. 5-35.—Aryjskie ludy Baktrji, Medji i Persji czciły Zoroastra czyli Zoratustrę, jako zesłanego od Boga założyciela ich religji; wielu wszakże widziało w nim tylko odnowiciela religji; magowie tworzyli tu potężny stan kapłański czyli uczony. Językiem świętym był język zendzki; księgi święte (Zendavesta), składające się z 21 części, zebrano później i uporządkowano za panowania Sassanidów; wtedy także spisana została księga Bundehesz treści kosmogonicznej. Zdaje się, że poprzednio religją owych ludów był politeizm z odcieniem monoteistycznym, z czcią żywiołów, zwłaszcza ognia (pyrolatrja); kult ten zachował Zoroaster, i nastąpiło pomięszanie dwóch systemów religijnych. Ormuzda, najwyższego dobrego boga, wyobrażano sobie jako stwórcę świata i symbolicznie czczono w ogniu. Przeciwnikiem Ormuzda jest Aryman, duch ciemności i krzewiciel zła; aryjczycy wierzyli, że potęga Arymana będzie kiedyś złamaną. Dopiero później powstała, za wpływem magów, nauka o istocie pierwotnej, o czasie bezgranicznym (Zervan Akarana czyli o bogu Zervanie); chciano w ten sposób zyskać jakąś wyższą jedność dla dualizmu. Każdy z dwóch bogów królujących ma 6-7 duchów-książąt pod sobą (uosobione atrybuty boskie), którzy rozkazują genjuszom (demonom). Sześciu amszaspandów czyli duchów świętych otacza Ormuzda, ten jest ich kierownikiem, panem i opiekunem; z przeciwnej strony istnieje sześć złych duchów czyli devów, otaczających Arymana. Oprócz Amszaspandów istnieją Izedy („godni uwielbienia"), z których najświetniejszy, Mitra, zwycięzca zimy, stoi najbliżej Ormuzda. Fervery są to aniołowie opiekuńczy, pierwowzory istot stworzonych, boskie pierwiastki dusz. W Bundehesz wyłożona jest nauka o Sosjoszu, zwycięzkim bohaterze i wskrzesicielu umarłych, który odłącza sprawiedliwych od niesprawiedliwych. Parsowie wierzyli w stan

rajski, w wielki grzech popełniony na początku czasów, w zmartwychwstanie i odkupienie. Przepisane były ofiary, modły i oczyszczenia, na pięć pór dnia i pięć głównych świąt w roku. Kapłani (magowie) dzielili się na nauczających, poczynających i skończonych mistrzów (herbed, mobed, desturmobed). Względnie czysta religja Zoroastra, wyrodziła się następnie w grube i niemoralne bałwochwalstwo (ob. art. *Parsyzm*). — Babilon, najdawniejsze z państw powstałych z podboju, był właściwą kolebką bałwochwalstwa. Głównemi bóstwami były tu Bel i Mylitta (Zeus i Rhea); Mylittę utożsamiano z Astartą, królową nieba, boginią rodzenia i płodności, której najniemoralniejszą cześć składano. Bel (po fenicku Baal) był bogiem nieba, światła i ognia; w późniejszych czasach wyobrażano go sobie jako boga słońca, podobnego do Saturna. Kultem pierwotnym był sabeizm (Jer. 8, 2). Świątynia Bela służyła za obserwatorjum; astronomję i astrologję uprawiali kapłani (chaldejczycy) w ścisłym związku z religją; wierzono bowiem, że między gwiazdami i ziemią zachodzi wzajemne oddziaływanie i sympatja. W gwiazdach szukano odpowiedzi na pytania o losie ludzi; amulety i magja były w użyciu powszechnem, szczególną cześć okazywano pięciu planetom; czczono Jowisza i Wenerę jako potęgi dobroczynne, Saturna zaś i Marsa jako wrogie potęgi (ob. art. *Babilon*). — Assyrja wzięła kult ciał niebieskich z Babilonu, kult Adonisa z Syrji; bóstwem opiekuńczem państwa była Derketo czyli Atergatis, poczytywana za matką Semiramidy albo za samą Semiramidę, której przypisywano wszystkie wielkie dzieła; atrybutem jej był gołąb święty. Kult ten obejmował inne jeszcze bóstwa i pierwiastek zła (ob. art. Assyrja). — W Azji Mniejszej istniały rozmaite kulty, ktore usiłowali shellenizować Grecy. W Labranda w Karji czczono boga Men, w postaci męzkiej i żeńskiej, z brodą i piersiami kobiecemi, owiniętego w pasy, z obosiecznym toporem; w Mylasa: Zeusa-Osogo z trójzębem (Posejdon), któremu wspólne ofiary składali Karyjczycy, Lidyjczycy i Myzowie. W Frygji panował kult „wielkiej Matki" (która wszakże okazywała się nieprzyjaciółką wszelkiej płodności), Cybeli, dla której kastrowano się na ofiarę, co miał także uczynić jej sługa i ulubieniec, również czci boskiej doznający, Attis. Kapłanów-eunuchów, którzy podczas uroczystości religijnych wykonywali orgjastyczne tańce i oddawali się dzikiemu szałowi, nazywano gallami. Rozkiełznanym kultem natury był także kult frygijskiego bóstwa opiekuńczego Sabaziusa. W Bitynji, Licji i Lykaonji, oprócz innych kultów, panował kult Cybeli i Attisa. W Kappadocji i w Poncie główną boginią była Ma, narówni z Mylittą i z Anaitis, która w Persji i Armenji doznawała wielkiej czci, jako bogini płodności; kult jej polegał na wyuzdanym nierządzie. W Komana i Sarus istniały świątynie tego kultu; Men czyli Lunus (bóg księżyca) doznawał czci w Kabirze i w Carrae w Mezopotamji. W Zela w Poncie i w innych miejscowościach upowszechnił się perski kult ognia. Zniewieściała ludność Lydji czciła również Cybelę (Ma), zwłaszcza w Sardes, nadto bożka słońca Sandona (greckiego Heraklesa), na pół wojowniczą i na pół żeńską Omfalę. Greckie panowanie i grecka kolonizacja wprowadziły nowe kulty i pewne zmiany, ale nie zdołały usunąć (ob.) obrzydliwych kultów ubiegłej epoki. — W Syrji i Fenicji, w Tyrze i kolonjach czczono Baala jako [illegible]o ognia i słońca, pierwotnie bez wizerunku; później wyobrażono go

siedzącego na bykach, posługiwały mu tłumy kapłanów. Chananejski Moloch (Melech = król), byłto Baal w jego gniewnej, niszczycielskiej postaci, jako słońce piekące, czczony składaniem mu w ofierze byków a nawet dzieci, które przy odgłosach wrzaskliwej muzyki wrzucano do rozpalonego łona jego posągu metalowego. Innym kształtem Baala był Melkart, bożyszcze miasta Tyru, Herkules fenicki. Baal miał obok siebie boginię gwiazd, nieba i księżyca, Astartę, opiekunkę Sydonu, która zwała się Baaltis w Byblus, Uranją w Askalonie, a także Aszerą i Astarot (IV Król. 21, 7; 23, 6); składano jej ofiarę wyuzdanych orgji kobiecych; rozpusta była kultem. W syryjskiem Hierapolis miała bogini ta jednę z najokazalszych świątyń; w Emesie bóg słońca Elagabalus był także czczony bezeceństwami przez kapłanów, przybranych w szaty kobiece. Adonis czyli Tammus miał główną siedzibę w Byblus, gdzie pogrzeb jego i odnalezienie obchodzono dniami smutku i radości. Z kultu Baala i Astarty, w gaju Dafne, pod Antjochją nad Orontesem, Grecy uczynili kult Appollina i Artemidy; praktykowała się tu najwyuzdańsza rozpusta. W miastach filistyńskich głównem bóstwem był Dagon (I Król. 5, 3), przedstawiany w kształcie ryby z rękoma ludzkiemi i z głową ludzką, podobny do babilońskiego Odakona; oprócz niego czczono Derketo, od góry kobietę, od dołu rybę. Byłyto bóstwa morza; Marnas był bogiem atmosfery, wzywano go podczas suszy. — Syderyczne kulty mieli także Arabowie (ob.): czcili słońce, księżyc, gwiazdy. W Taif doznawała czci bogini Allat, Alilat, bogini księżyca, pod postacią czworokątnego białego kamienia; pokolenie Gatafan czciło Uzzę („wielce potężną") pod postacią drzewa akacjowego, inne plemiona czciły ją w postaci kobiety, w Medynie panował kult bogini Manat. W Arabji skalistej panował Dusares (Urotal, Dionysos), bóg słońca, któremu także składano ofiary z ludzi, w Mekce Hubal, wyobrażany z siedmiu strzałami w ręce. Bożyszcza arabskie miały pochodzić z Syrji; każde plemię miało swoje bożyszcza; w Kaabie (założonej na początku I wieku przed Chr.), w Mekce, ustawiono 360 wizerunków bożyszcz różnych.— Kartagina, kolonja fenicka, zburzona 146 r. przed Chr. przez Rzymian, miała bóstwa fenickie, Baala, Molocha, Astartę, których kult wraz z mową punicką utrzymał się pod panowaniem rzymskiem. Były tu w użyciu ofiary z ludzi i z dzieci, i rozpasany kult Astarty, zwanej Coelestis. Rzymianie nazywali bóstwa te Saturnem i Junoną; w drugim wieku po Chr. prokonsul Tyberjusz surowo wystąpił przeciw kapłanom, którzy publicznie składali dzieci na ofiarę Molochowi.— Egipcjanie (ob.) najuporczywiej trzymali się swojej religji starodawnej, która nad całem ich życiem panowała, a której strzegli czujni kapłani; mitologja ich mniej była rozwiniętą od greckiej; rządy bogów przewodniczyły ich dziejom. Wyliczano tu trzy grupy bogów (dynastje): pierwsza z narodowym bogiem słońca, Ra, na czele, obejmowała siedmiu najwyższych bogów, druga—dwunastu bogów, trzecia—trzynastu półbogów. Zastęp bóstw egipskich powstał z kultów lokalnych; pod tym względem miasto Memfis wywierało wpływ przeważny w dolnym Egipcie, Teby w Egipcie górnym. W obu cyklach kult słońca był podstawą; nadto każda prowincja miała swojego boga miejscowego, któremu zwykle towarzyszyło bóstwo żeńskie. Tylko najdawniejszy i najwyższy bóg Ra nie miał przy sobie bogini; miał on sam siebie zrodzić, jakkolwiek posiadał matkę, Neit, niebo, które wyobrażano sobie jako

bierny pierwiastek żeński, jako materję pierwotną, noszącą w swem łonie męzki rodzący pierwiastek—słońce. W mitologji egipskiej często synowie występują jako małżonkowie własnych matek. Mentu i Atmu, najdawniejsze bóstwa górnego Egiptu, wyobrażały, pierwszy zachodzące, podświatowe słońce, drugi—słońce wschodzące, ponadświatowe; oba były równoznaczne z bogiem Ra; synem ich obu był Mu, skojarzony z Tefnet, córką słońca. Bóg Ammon doszedł do większego znaczenia wraz z wzniesieniem się Teb. Ammon Ra górował nad bóstwami Mentu i Atmu. W Memfisie głównem bóstwem był Fta (Phthah), ojciec bogów, poczytywany przez Greków za Hefesta; w Chemnis czyli Panopolis czczono Khema (u Greków Pan); na wyspie File (Philae), następnie w całym Egipcie, praktykowano kult Izydy, jako biernej materji, nierozdzielnej od Ozyrysa, pierwiastku rodzącego. O obojgu wytworzył się myt skomplikowany i rozległy. Obok Ozyrysa uważano Tot'a za boskiego twórcę kultury ludzkiej, zwłaszcza wynalazków i kunsztów. Tyfon czyli Set, bóstwo miejscowe w Ombos, byłto fenicki Baal, przeniesiony do Egiptu; później wyobrażał mroczny, niszczycielski pierwiastek. Zwierzęta poczytywano za organa bóstwa i sił boskich; w różnych okolicach czczono różne zwierzęta, nietylko woły i owce, ale nawet wilki, krokodyle, węże; w zabiciu zwierzęcia świętego widziano zbrodnię, zasługującą na karę śmierci. Na pierwszem miejscu stawiano byki; w Memfisie czczono byka Apisa, byłto odradzający Fta, w Heliopolisie Mnevisa, odradzające słońce. Przez dziwną sprzeczność wobec grubego kultu zwierząt, Egipcjanie posiadali takie spirytualistyczne wyobrażenia o świecie pozagrobowym i o stanie dusz po śmierci, wyobrażenia nawet w drobnych szczegółach rozwinięte, jakich nie miał żaden lud przedchrześcjański. Wierzono, że dusze zmarłych ludzi muszą przez 3000 lat przechodzić przez ciała zwierząt, poczem znowu wracają do ciał ludzkich. Ozyrysa poczytywano za sędziego umarłych; jeżeli umarły usprawiedliwił się przed Ozyrysem, to wiódł odtąd podwójne życie: najpierw, dusza jego pozostawała w związku z jego ciałem ziemskiem, które dlatego oczyszczano troskliwie, balsamowano i zabezpieczano od zniszczenia, aby kiedyś mogło się stać znowu mieszkaniem duszy; w szczęśliwości pozaświatowej zmarli oddawali się dalej zajęciom ziemskim. Mnóstwo było uroczystości na cześć boga słońca, Nilu, urodzin boskich. Kapłani dzielili się na liczne stopnie, ich zajęcia były opisane szczegółowo, zwłaszcza co do wyboru ofiar; posiadali naukę tajemniczą, którą starannie ukrywali. Panowanie perskie, potem greckie, w końcu rzymskie, nie pozostały bez śladów; Egipcjanie przyzwyczaili się do okazywania czci boskiej nietylko zmarłym królom, ale nawet żyjącym, obcego pochodzenia i skalanym.—Grecy (ob.), najzdolniejszy lud świata starożytnego, dalej rozwinęli pojęcia i myty religijne, wzięte od innych ludów. Lelegowie i Karyjczycy, później zlani z Hellenami, dalej Trakowie i Pelazgowie, mieli własne wyobrażenia religijne, z połączenia których powstała religja grecka. Pelazgowie, u których wyrocznia w Dodonie była ogniskiem kultu, czcili potęgi kosmiczne, w postaci duchów pojmowane, żywioły i ciała niebieskie, zwłaszcza boga niebios (Zeus-Uranus), i boginię ziemi (Gaia), uważaną jużto za matkę, już za małżonkę boga niebios. Nadto czczono boga słońca (Helios), boga płodności (Hermes), boginię ognia (Hestia), i moce podziemne, króla świata cieniów, Aido-

neus'a, wraz z Persefoną, dusicielką, i Kabiry, naczelne potęgi natury. Śród Hellenów, dla których Homer i Hezjod byli nauczycielami religijnymi, wyobrażano sobie grube bóstwa natury w kształtach ludzkich, z ludzkiemi namiętnościami i występkami, podległe ślepemu przeznaczeniu. Olimp grecki obejmował 12 bóstw. Zeus, bóg chmur i grzmotów, najwyższy i najpotężniejszy, był ojcem bogów; ten monoteistyczny rys Zeusa osłabiały myty, które mu odmawiały przedwieczności, wszechmocy i wyższości nad światem. Siostra i małżonka Zeusa Hera, dręczy go zazdrością z powodu jego miłostek z córami ludzkiemi; zachowuje ona pierwotny charakter żywiołowy, a przytem jest bóstwem opiekuńczem płci żeńskiej. Ślady dawnego kultu wody okazują się w miejscowych bóstwach wód i morza (Tetys, Tryton, Nereus, Nereidy). Poseidon, pierwotnie bóstwo azjatyckie, był panem wód i morza; po czasach Homera dodano mu Amfitrytę za małżonkę. Dzieckiem i obrazem Zeusa jest Pallas-Atene, bogini mądrości i wiedzy; najbliższym jej jest Apollo, bóg natchnienia proroczego i poetyckiego, jego wyrocznia w Delfach używała największej sławy; pierwotnie odróżniano Apollina od Heliosa, potem często utożsamiano go z tym ostatnim. Z Apollinem łączono Artemidę, jako jego siostrę, boginię gór i polowania, srogą i mściwą, później czczoną jako boginię księżyca (Selene), w Efezie jako Cybelę. Hermes, posiadający niektóre atrybuty wspólne z Apollinem, był posłańcem bogów, bogiem wymowy, handlu, kupców, a także złodziei; Hestia była opiekunką ogniska domowego i ofiar; Ares był bogiem burz, później wojny; Afrodyta, podobna do wschodniej Astarty, szczególniej na Cyprze czczona, była boginią szlachetniejszej miłości duchowej (Afrodyta-Uranja) i chuci zmysłowych (A. Pandemos), kult jej polegał na nierządzie; Hefestos był opiekunem ognia ziemskiego, Demetra była boginią rolnictwa a zarazem śmierci, wraz z córką Persefoną-Korą. Jej małżonek Hades (Platon) był bóstwem świata podziemnego. Najmłodszy z bogów greckich, Dionysos (Bachus), był bogiem żywiącego, płodzącego pierwiastku natury, zwłaszcza uprawy wina; czczono go przez rozpasane orgje. Eros, później poczytywany za syna Afrodyty, był bożyszczem miłości płciowej; Pan, lubieżny, rozmiłowany w tańcach i muzyce, był bogiem stad i pastwisk; dalej Asklepios, syn Apollina, bóg sztuki lekarskiej i zdrowia, Hebe, bogini rozkwitającej młodości. Nadto myty greckie mówią o całym szeregu pomniejszych bóstw, półbogów, bohaterów, demonów, nimf i t. d., o horach, charytach (gracjach), Muzach, Moirach (bóstwach losu, Parkach), Erinnjach i uosobieniach pojęć abstrakcyjnych (Tyche, Temis, Nemezys).—Mytologja grecka tak fantastyczne przybrała kształty, a ztąd takie zamięszanie panowało w kultach, że rządy państw greckich musiały niejaki ład w nich zaprowadzać, co wszakże udawało się tylko w czasach rozkwitu Obawiano się wzywać niewłaściwego bóstwa, u nowych bogów szukano skuteczniejszej pomocy, wzniesiono ołtarze w Atenach i w Olimpji „nieznanemu Bogu.“ Państwa, plemiona i rody miały bóstwa własne. Niektóre kulty ofiarne odprawiano z wielką okazałością, uroczystości na cześć bogów były zarazem uroczystościami ludowemi. Ta religja ludowa, z przeważającą w niej zmysłowością, z jej fantastyczną i niemoralną mytologją, z jej niegodnemi wyobrażeniami o Bóstwie, nie zaspokajała umysłów głębszych; wielu porzucało ją jako czczy zabobon, mogący

służyć tylko do trzymania tłumów nieoświeconych na wodzy; ci, wytwarzając ezoteryczną naukę, obok egzoterycznej religji ludowej, wyznawali Boga mędrców, tylko dla tych ostatnich dostępnego, jako najwyższą pierwotną Istotę.—Nie zaspakajały także misterje, z których najsłynniejsze były Eleuzyńskie; nie znajdowano w misterjach treści pouczającej, ale tylko symboliczne obrzędy, oczyszczania, ofiary, sceny teatralne z mytów, procesje nocne; w niektórych misterjach przechowywały się kulty podbitych plemion. Owe obrzędy symboliczne otwierały pole dla domniemań i interpretacji, ztąd powstały specjalne o nich teorje. Umysły oświecone nie przyznawały im żadnej wartości. Obok publicznych istniały misterje prywatne; w jednych i drugich często oddawano się grubej rozpuście. Nęciły zaś napół przezroczystą tajemniczością, dramatycznością widowisk, udziałem sztuk pięknych, i podniecaniem namiętności, obietnicami szczęśliwości po śmierci dla wtajemniczonych (Cf. *Nägelsbach*, Die nachhomerische Theol. des griech. Volksglaubens, 1857; *Döllinger*, Heidenthum u. Judenthum, s. 54-108).—III. Daremnie usiłowała filozofja zastąpić niedostatki religji ludowej, mogła ona w pewnych jednostkach wydawać piękne owoce, mogła w wielu innych zdyskredytować panujące wyobrażenia religijne, ale nie była w stanie nic pozytywnego natomiast podać ogółowi, a nawet sama wyznawała, że niemożliwą jest rzeczą wszystkim objawić Bóstwo, gdyż tłum nigdy filozofować nie potrafi. Ferecydes z Syros, za wpływem wschodnich wyobrażeń religijnych, wykładał kosmogonję w formach mitologicznych. Na czele swojej doktryny o rozwijaniu się świata postawił pierwiastek doskonały, Zeusa, eter, a obok niego również odwiecznego Kronosa (Baala, i czas = Chronos) i materję bezkształtną (chthon, chaos). Z materji bezkształtnej powstał ląd suchy i płynność, jako Ge i Ocean, poczem Kronos zrodził żywioły: ogień, powietrze, wodę. Z pomięszania pięciu substancji Zeus, jako Eros, wydał pięć pokoleń bogów, bóstwa ciał niebieskich, powietrza, ziemi i morza, w ich liczbie także boga wężowego (Ophioneusa) i ofjonidów. Bóg wężowy walczył z Kronosem o posiadanie nieba. Bogów, którzy się zbuntowali przeciw porządkowi świata, Zeus strącił do Tartaru (Ogenos). Ophioneus, dzika moc natury, został pokonany. — Filozofja grecka poczyna się od filozofji natury w szkole jońskiej, założonej przez Talesa z Miletu (około 600 przed Chr.). Tales pojmował bogów jako uosobienie sił działających w naturze, i poczytywał wodę za pierwiastek wszystkich rzeczy, Anaksymenes (um. 502 przed Chr.)—powietrze, Heraklit z Efezu (około 500 przed Chr.)—ogień, Anaksymander—bezgraniczną substancję (materją). Za Anaksymenesem poszedł następnie Djogenes z Apollonji, ten wszakże wyobrażał sobie, że powietrzna materja pierwotna jest także obdarzona pojmowaniem. Współczesny mu Anaksagoras twierdził, że pierwiastkiem wszechświata jest duch (nus), który chaotyczną materję (hyle) porusza i porządkuje. Pytagoras z Samos (525 przed Chr.), oddany badaniom matematycznym, utworzył w Krotonie, w Italji południowej, szkołę ascetyczno-filozoficzną, która szczególniej zajmowała się matematyką i muzyką, z czem łączyła pewien religijny sposób życia. Pytagorejczycy widzieli w kombinacjach liczbowych pierwowzór i żywą podstawę wszystkich rzeczy, nierozwinięte jedno (monas), jako boską substancję pierwotną, wszechświat poczytywali za wielką harmonję, two-

rzącą się według liczby i miary, za olbrzymią kulę z ogniem centralnym w środku, zkąd dusza świata (monas) wszystko przenika; wyznawali doktrynę o przechodzeniu dusz. Większą jeszcze sprzecznością wobec religji ludowej była szkoła eleatycka, założona (ok. 536) przez Ksenofanesa z Kolofonu, który uwydatniał jedność Bóstwa, ale pojmował ją panteistycznie jako jedność świata. Jego uczeń Parmenides stawiał czysty, absolutnie prosty byt na czele, byt, w którym schodzi się myślenie i przedmiot myślenia; doktrynie tej hołdowali także Zenon i Melissus, ostatni eleaci. Empedokles (492-432 przed Chr.) usiłował połączyć kierunki, joński, pytagorejski i eleatycki, w jeden powszechny panteizm, poczytywał świat przedwieczny, kulisty, (sphaeros) za istotę boską, żyjącą i krążącą około siebie; jej siłami zasadniczemi, według niego, są miłość i nienawiść, które wydały świat widzialny i zmienny. Empedokles obstawał za przechodzeniem dusz i żądał, aby oszczędzano życie zwierząt i wstrzymywano się od pożywania mięsa. Demokryt z Abdery (ur. 460), a z nim filozofowie szkoły atomistycznej, odrzucali wszelkie inne siły oprócz sił materji, objaśniali świat jako skupienie uporządkowanych atomów, duszę jako agregat atomów ogniowych. W piątym wieku przed Chr. występowali, zwłaszcza w Atenach, sofiści: ci biegłością rozprawiania i schlebianiem przesądom panującym zyskali sobie wielu uczniów, ale opierając się na różnych systemach, podawali wszelką przedmiotową prawdę w wątpliwość, i szerzyli materjalizm i ateizm (cf. *Wecklein*, Die Sophisten u. die Sophistik nach den Angaben Plato's, 1865). — Reakcją przeciw sofistom była filozofja etyczna, której przedstawiciel Sokrates należy do najgenjalniejszych myślicieli greckich. Zalecał on przedewszystkiem poznanie siebie samego, ideę filozofji brał za jedno z ideą cnoty, żądał powściągliwości i panowania nad sobą. Miał głębokie poczucie rzeczy boskich, i wobec śmierci okazał wielkoduszność, niezwykłą w pogaństwie. Już raziły i gorszyły dawne myty o bogach; zdolniejsi mężowie, jak Heraklit, Teagenes z Regium, Metrodor z Lampsaku, radzili sobie allegorycznem tłumaczeniem poematów Homera i Hezjoda, inni zaś (np. Izokrates) publicznie oskarżali owych poetów o znieważanie i oczernianie bogów. Poeta Pindar poczytywał niektóre myty za umyślnie skażone; łatwowierny pod innemi względami Herodot, krytykował myty; Tucydydes uznawał wprawdzie kierownictwo Boże w losach ludzi, ale najbardziej uwydatniał ludzkie pobudki i wolę człowieka. W religijnych pojęciach zarówno jak w poezji widoczne jest chwianie się między niezłomnem prawem świata, obejmującem wszystko i panującem nad wszystkiem, a osobistem i swobodnem rozporządzaniem sobą i potęgą bogów. Przechowują się jeszcze, ale coraz wątlej, wspomnienia o grzesznym upadku człowieka i o nieśmiertelności, jako echo pierwotnych tradycji.— Powstały trzy szkoły sokratyczne, które jednostronnie rozwijały poglądy mistrza, albo je kombinowały z naukami innych filozofów. Były to: 1. szkoła cyrenaicka, założona przez Arystyppa z Cyrene, twórcę hedonizmu. Według niej cnota jedynie polega na poznaniu, uczucie jest próbierzem prawdy, najwyższem dobrem jest oddanie się rozkoszy (hedone), pod którą rozumiano zarówno zmysłową jak duchową przyjemność. Teodor z Cyreny, głośny ateista, oparł się na bezwzględnym egoizmie, zadanie mędrca wszakże widział nie w jak najwię-

kszej summie pojedyńczych rozkoszy, ale w trwałem, niezależnem od wpływów zewnętrznych usposobieniu i wystarczaniu sobie. Hegezjasz upatrywał mądrość raczej w uchylaniu się od zła, panującego w życiu, aniżeli w poszukiwaniu i dobieraniu przyjemności, i wysławiał samobójstwo. 2. Szkoła cyniczna, założona przez ateńczyka Antystenesa, i wsławiona przez Djogenesa z Synopy, uczyła abnegacji, zaparcia się siebie, unikania przyjemności zmysłowych, filozofję utożsamiała z surowym, ascetycznym sposobem życia, z pogardą dla tradycji i dla porządku państwowego. 3. Szkoła megarejska Euklidesa hołdowała przedewszystkiem doktrynie Parmenidesa, rzeczywistość sprowadzała do niebytu, odrzucała wszelką wielość, stawanie się i zamieranie; przedwieczną, jedyną istniejącą Istotę pojmowała na sposób sokratyczny, jużto jako dobro, już jako ducha i myśl, a także jako Boga. Stilpon z Megary, ostatni filozof tej szkoły, zbliżał się do cyników, i jako cel mądrości wskazywał zupełną obojętność i apatję duszy. — Duchem Sokratesa przejął się ateńczyk Platon (429-348 przed Chr.), wybornie obznajmiony z poprzedniemi doktrynami, wzbogacony wiadomościami, jakich nabył w podróżach po Egipcie i Sycylji. Oto są główne punkta jego dokryny: Istoty Boga pojąć nie jesteśmy w stanie, tylko odczuwamy ją duchem; tłum może pojąć Boga tylko częściowo, w mnogości zjawisk, ale nie w całości jego istoty; do ludu należy konkretność, wiara religijna (czyli mniemanie, doxa); do mędrca należy abstrakcyjność, wiedza. Bóg najwyższy jestto duch rozumny, wolny, mądry i sprawiedliwy, panujący nad innemi bóstwami, które przebywają w granicach tego świata (rys monoteistyczny). Bóg jest budowniczym i twórcą świata (demiurg), ale nie jego stwórcą; ma przed sobą odwiecznie istniejącą materję (rys dualistyczny); materja nie ma przymiotów, jest ciałem pontencjalnie ale nie aktualnie; ciała powstają z kształtowania materji pierwotnej. Materja pierwsza pozostawała w stanie chaotycznym, w którym żywioły bezcelowo falowały i ścierały się ze sobą; pierwiastkiem tego ruchu była bezrozumna dusza, przebywająca w chaosie a podległa ślepej konieczności. Do tego stanu chaotycznego kształty i porządek wprowadził dopiero rozum boski (duch, drogą rozwoju swej istoty wypływający z Boga), i uorganizował materję według pierwowzoru idei wiecznych. Idee te są pośredniem ogniwem między Bogiem i materją, są to boskie poglądy i myśli, według których, jako typów, Bóg tworzy rzeczy tego świata, jako ich odbicia, czyli raczej są to objekty myśli bożych. Idee są jedynym trwałym i godnym przedmiotem myślenia i poznania ludzkiego, jako niezmienne i wieczne; istnieją w sobie samych, odrębnie od wszystkich rzeczy, i indywidualnie, gdy ich rozliczne obrazy, rzeczy dostrzegalne zmysłowo, są zmienne i przelotne. Tamte mają byt prawdziwy, te zaś mają tylko cień bytu, i to tylko przez niejakie uczestnictwo w swoich pierwowzorach. Czem były dla pytagorejczyków liczby, tem są dla platoników idee. Istnieją one w Bogu, Bóg jest najrozleglejszą ideą. Najwyższą ideą jest idea dobra, ledwie dostępna dla poznania ludzkiego, wszakże niezbędna dla niego, przyczyna wszelkiego bytu prawdziwego, ostatni fundament świata idealnego. Występując ze swego jestestwa tajemniczego, Bóg rozwija z siebie świat duchowy idei, z których każda oddzielnie przedstawia dobro w innej formie lub pod innym względem. Grubej materji pierwotnej, nadają wyciśnięte na niej

idee wyrazistość, ruch i przestrzeniową ograniczoność; ztąd przez podobieństwo do idei każda istota uczestniczy w harmonji i w planie świata. Najpierw Bóg utworzył d u s z ę ś w i a t a; przebywającą w chaosie, bezrozumną duszę, której nie podobna ani przeobrazić ani zniszczyć, rozum boski poskromił, połączył i pomięszał z boskiem n u s; dusza świata rozpościera się po całem przestworzu świata, jest nieśmiertelną, myślącą. Kiedy Bóg rozdzielił materję i utworzył z niej ciała jednostkowe, rozdzielił także i substancję duszną, i utworzył mnogość d u s z, w które tchnął swego ducha, w mniejszym lub większym stopniu. Wszystko na tym świecie, co ma rozum i poznawanie, należy do substancji boskiej (rys panteistyczny). Światu nadał Bóg kształt najdoskonalszy (sferyczny) i ruch kołowy; uczynił go istotą, złożoną z duszy i ciała, najdoskonalszym z bogów, jacy powstali w czasie, i zrodził się cały zastęp bóstw, najpierw bogów ciał niebieskich i gwiazd, potem demonów i genjuszów (bogowie religji ludowej). Bogom gwiazd powierzył Bóg rozumne zarody dusz, aby, naśladując jego siłę twórczą, tworzyli istoty żyjące. W ten sposób powstał c z ł o w i e k, którego dusza wyobraża w drobnych rozmiarach duszę świata, z tej samej, co ta ostatnia, substancji utworzona i podług tej samej idei dobra. Trzy istoty duszne trzeba odróżniać w człowieku: *a*) stronę jego nieśmiertelną, rozumność, boskość, *b*) stronę lepszą, męzką, odważną, *c*) gorszy, żeński, zmysłowy żywioł; oba ostatnie czynniki są śmiertelne i pojawiają się dopiero przy łączeniu się ducha z ciałem; pierwszy z nich przebywa w sercu, drugi w wątrobie, boski pierwiastek zaś ma siedzibę w głowie. Prawdziwem powołaniem duszy nieśmiertelnej jest poznawanie i wiedza; c n o t a polega na wiedzy, występek wypływa z błędu i niewiadomości. Prawda jednoczy się z dobrem, dobro z pięknem. Dusze ludzkie istniały przed narodzeniem na tym świecie, i wtedy już dopuściły się g r z e c h u, z braku siły, z niezdolności poznania Bóstwa, z błędnego wyboru między różnemi pozycjami życia. Grzech człowieka jest n i e d o b r o w o l n y m; to, co jest w nas najpiękniejsze, dusza, nie może przyjąć w siebie tego, co jest najbrzydszem, to jest, bezprawia; niesprawiedliwość jest chorobą duszy, której, tak samo jak chorób ciała, nikt własnowolnie w siebie nie wprowadza. Kto chce zła, błądzi tylko w sądzeniu, a to nie jest czynem wolnej woli, lecz cierpieniem psychicznem. Na pytanie, jak karać należy grzech, niedobrowolnie popełniony, Platon odpowiada: trzeba czem prędzej wyzuć się ze zła; poniesienie kary nie jest więc czemś złem, ale jest czemś dobrem, gdyż służy do oczyszczenia od zła; ma to także służyć innym na postrach, aby i oni nie dawali się uwodzić złu. Bóg nie jest sprawcą zła.—Tu więc, tak samo jak w innych sprawach, filozof grecki nie uznaje działania woli człowieka, i taką przewagę przypisuje wpływowi temperamentu, otoczenia zewnętrznego i wychowania na poznawanie duszy, jak również charakterowi, wyniesionemu już z poprzedniego bytu, że, zamiast wolności, działa u niego konieczność, że człowiek, albo jest niezłomnie cnotliwym, gdy jest zdrowym duchowo, albo nieodwołalnie występnym, gdy jest duchowo chorym. Jakkolwiek w systemie Platona przeznaczenie działa jako wyższy porządek i opatrzność, jakkolwiek, obok naprzód ustanowionej konieczności, przyznaje się wolność jednostkom w pewnych granicach, jednakże d e t e r m i n i z m pozostaje w swojej mocy; nawet Bóg i dobro w ogóle podlega

tu konieczności przyrodzonej; absolutna wolność od zła nigdy nie bywa udziałem duszy.—Życie obecne, powiada Platon, nie tylko jest owocem poprzedniego życia, ale jest zarodem życia przyszłego. Dusza jest nieśmiertelną, gdyż jest życiem, gdyż jest niezłożoną, nie ulegającą zniszczeniu, gdy ciało jest tylko jej więzieniem. Istnieje stan pośredni między wieczną szczęśliwością i nieszczęśliwością, stan pokuty i oczyszczenia po śmierci; ale ponieważ nawet dusze oczyszczone znowu w świat zmysłowy się pogrążają i mogą podlegać ponownemu oczyszczeniu, przeto właściwie żadna dusza nie dochodzi do zupełnie niezmiennej szczęśliwości, i porządek świata spełnia się w wiecznem krążeniu. Ponieważ wina jest właściwie tylko brakiem, niedostatkiem siły duchowej, przeto odkupienie jest właściwie tylko przyjściem ducha do siebie samego, jest wzniesieniem się ducha ku sobie samemu po szczeblach idei boskich, i dlatego odkupienie jest udziałem niewielkiej liczby ludzi duchowych (filozofów, pneumatyków), którzy się wznoszą do bytu niebiańskiego, którzy rozumowi dają zwycięztwo nad ciałem i niejako zabijają w sobie życie zmysłowe. Myśl o śmierci i przygotowanie do śmierci powinny być treścią żywota mędrca. Prawdziwy filozof jest zarazem mężem cnotliwym. Panowanie rozumu nad niższemi popędami i żądzami, polegające na wiedzy, prowadzi do szczęśliwości, to jest, do możliwego upodobnienia się z Bogiem. Idea dobra najwyższego powinna ożywiać i jednostkę ludzką i społeczność ludzką, to jest, państwo; państwem powinna rządzić arystokracja wiedzy.—Platon miał głębokie przeczucia przyszłości, i wypowiada mnóstwo wzniosłych myśli, ale i on uległ losowi ducha ludzkiego, pozostawionego własnym siłom, i nie uniknął ciężkich błędów; tak na przykład, w swojem państwie idealnem dopuszcza wspólność kobiet, służebnictwo trzeciego stanu, porzucanie lub zabijanie ułomnych dzieci, i nawet uprawnia rozpasaną, przeciwną naturze zmysłowość.—Uczniowie i następcy Platona, tak zwani a k a d e m i c y, przyjęli wiele jego przypuszczeń za twierdzenia naukowe, w wielu innych punktach odstąpili od niego. S p e u z y p p hołdował pytagorejskiej doktrynie liczbowej, ale odróżniał Bóstwo (Nus) zarówno od monady jak i od dobra, które, podług niego, rozwija się dopiero w rzeczach i z rzeczy, a nie jest niczem pierwotnem; wyobrażał sobie Boga jako duszę świata, której emanacją jest dusza ludzka. K s e n o k r a t e s (396-314) także posiłkował się pytagoreizmem, usiłował zbliżyć filozofję do religji ludowej, i dalej rozwinął naukę o demonach, jako istotach pośrednich między bogami i ludźmi. Duszę pojmował jako liczbę, poruszającą się w sobie samej, wstępującą zzewnątrz w człowieka, jako cząstkę duszy świata, które wraz z rozkładem ciała wraca do jedności z ogółem, z całością. Gdy Ksenokrates przestrzegał ścisłej moralności, jego następcy, P o l e m o, K r a t e s i K r a n t o r daleko mniej pod względem moralnym żądali od siebie i od innych.—Najznakomitszym z uczniów Platona, ale także jego największym przeciwnikiem był A r y s t o t e l e s ze Stagiry (384-322 przed Chr.), między starożytnymi myślicielami myśliciel najuniwersalniejszy, założyciel szkoły p e r y p a t e t y c k i e j, twórca filozofji d j a l e k t y c z n e j. Platon był przedewszystkiem myślicielem-poetą i idealistą, Arystoteles zaś był myślicielem trzeźwym, matematycznie ścisłym, realistym, krytycznym. Stagiryta był filozofem rozumu i systematykiem, [...]ował prawa myślenia ludzkiego (Organon). Wychodząc z różnicy

między substancją (usia) i przypadłością (symbebekos), wskazuje dziesięć kategorji (istotowość, ilość, jakość, stosunek miejsc, czas, położenie, mieć, czynić, cierpieć), rozwija teorję o sądach, wnioskach, błędnych wnioskach i dowodzeniach. Od ogółu przechodzi do szczegółów i jednostkowości, przeważnie zadawalnia się pojęciami, drogą abstrahowania, wyprowadzonemi ze skończoności, i poczytuje rzeczywistość konkretną za zupełnie realną ideę. Naturę rozpatruje ze względu na materję, formę i prywację, i odróżnia czynniki ziemski i niebieski. W doktrynie Platona odrzucał naukę o ideach, preegzystencję dusz, przechodzenie dusz, i tezę, jako nikt nie jest własnowolnie złym. Boga pojmował nie jako stwórcę lub budowniczego świata, ale jako cel ostateczny, jako powszechny przedmiot pragnienia i miłości, jako czysty rozum, działający myśleniem o sobie samym. Podług niego, dusza istnieje tylko jako to, co daje życie ciału; jest ona pierwiastkiem, który kształtuje i porusza ciało i rozwój mu nadaje, jest substancją, która się objawia tylko w ciele przez nią kształtowanem i przeniknięte m (entelechia). Duszy nie można pojąć i wyobrazić sobie bez ciała, i naodwrót. W duszy odróżnia siłę żywiącą, czującą i myślącą; ta ostatnia jest jużto bierną w przyjmowaniu wrażeń (rozsądek), już czynną w tworzeniu (rozum); rozum jest nieśmiertelny, gdy wszystkie inne siły duszy znikają ze śmiercią ciała. Błędy Arystotelesa polegają na przeczeniu jedności duszy (jedność tę wszakże stwierdza on zkądinąd w swojej doktrynie), na przypuszczeniu wieczności świata i boskości ciał niebieskich, na nieuznawaniu Opatrzności boskiej i wolności woli, na moralności niewiele się wznoszącej nad jakąś nieco wyższą naukę roztropności, i zmierzającej do dobrobytu. Sztukę rządów publicznych (politykę) Arystoteles stawia wprawdzie w ścisłym związku z etyką, wprawdzie wypowiada wiele prawd głębokich o celu i urządzeniu państwa, ale zarazem zaleca nienawiść i mściwość, wyrzucanie i zabijanie wątłych dzieci, spędzanie płodu z żywota matczynego, i obstaje za niewolnictwem, przyczem nawet duszy rozumnej odmawia niewolnikom.—Cf. Fr. *Brentano*, Die Psychologie des Aristoteles (1867); *L. Schneider*, Die Unsterblichkeitslehre des Arist. (1867); *Döllinger*, Heidenthum u. Judenthum, s. 304-312, 673...—Filozofowie po-arystotelesowscy tem mniej mogli podźwignąć i oczyścić ducha pogańskiego, a nawet sami przykładali się do coraz głębszego upadku. Perypatetycy oddalili się od swego mistrza, i obierali przeważnie kierunek materjalistyczny, uznając tylko przyczyny fizykalne. Teofrast uczył, że życie całkiem zależy od ślepego losu i przypadkowych okoliczności zewnętrznych. Coraz powszechniej objawiało się wątpienie o wszystkiem i dochodziło do zaprzeczania wszelkiej prawdy przedmiotowej i pewności. Jednocześnie, wobec upadku wszelkiej twórczości filozoficznej, szerzył się wygodny kierunek eklektyczny, wyzyskujący dawniejsze systemy. Kierunek ten dwiema szedł drogami, jedni chcieli ściślej połączyć filozofję z religją ludową, której potrzebę znowu głębiej uczuwano; inni zaś chcieli do gruntu wykorzenić religję ludową; do pierwszych należeli stoicy, do drugich epikurejczycy (ob.). Zeno z Cittium (340-260 przed Chr.) był założycielem szkoły stoickiej, której przewodniczyli po nim Kleantes, potem Chryzypp. Z zarozumiałą wyniosłością i z sztywną pychą stoicy poglądali na tych, co nie

należeli do ich szkoły, jako na barbarzyńców i niewolników. Ich pojmowanie świata było nawskroś materjalistyczne, uczyli bowiem, że tylko materja, cielesność, istnieje rzeczywiście; Bóg, pod względem fizycznym, jestto ciepło żywotne, przenikające wszechświat, zarazem jestto panująca w świecie konieczność; pod względem metafizycznym, jestto szczęśliwa, doskonała, wieczna istota, rozum świata, czuwający nad światem; pod względem etycznym jestto sprawca prawa moralnego, nagradzający i karzący sędzia. Wszystko odwiecznie zostało naprzód nakreślone, a ztąd jest nieodwołalne, niezmienne. Wszystko jest Bóstwem albo postacią Bóstwa; wszech-Bóstwo czcić można albo w jego jedności, albo w jego częściach (gwiazdach, żywiołach i t. d. jako bogach). Zło jest także koniecznem do przedstawienia harmonji świata, bez zła nie byłoby wcale dobra. Szanować trzeba wolność człowieka, ale jestto tylko samorzutność; również naprzód zostało przeznaczone, aby człowiek swobodnie chciał tego lub owego, aby chciał tak lub inaczej. Bogów trzeba pojmować jako nazwy różnych wcieleń jednego Boga wszechświatowego, a myty objaśniać w znaczeniu allegorycznem i fizykalnem; cześć, okazywana ludziom ubóstwionym, tem się usprawiedliwia, że każda dusza ludzka jest częścią Bóstwa. Ponieważ siła boska rozpościera się po całym świecie, przeto wyrocznie, sny, przepowiadanie przyszłości, są faktami zarazem naturalnemi i boskiemi. Cnota, dobro najwyższe, polega przedewszystkiem na roztropności (phronesis), na postępowaniu zgodnem z naturą. Mędrzec powinien poddawać swoje popędy i namiętności rozumowi, wyrobić w sobie doskonały pokój (ataraxia i apathia), i wyzwolić się od potrzeb; powinien sam sobie wystarczać (autarkia). Ponieważ wszakże nie łatwo jest osiągnąć taki ideał, przeto mędrzec powinien stosować się do okoliczności, gdyż Bóg zniża się także do niższych form bytu. Stoicyzm zezwalał na samobójstwo, kłamstwo, pederastję, na nierząd praktykowany jako zawód, i na inne występki.—Współczesny Zenonowi E p i k u r, później entuzjastycznie wielbiony przez swoich stronników, także stawiał etykę na czele, i za najwyższy cel poczytywał bezwzględny pokój i swobodę od trosk wszelkich, ale opierał się na cyrenejskim eudemonizmie, z którym łączył zmodyfikowany atomizm Demokryta. Dla niego postrzeganie zmysłowe jest jedynym teoretycznym pierwiastkiem poznania, a jedynym pierwiastkiem praktycznym—rozkosz lub cierpienie. Podług Epikura świat jest niejako machiną, powstałą w skutek przypadku, przez skupienie się atomów; dusza jest ciałem złożonem z najdelikatniejszych, okrągłych ogniowych atomów, i ginie wraz z ciałem; bogowie są to istoty, złożone z atomów, które żyją bez pracy i zajęcia, w niezamąconym pokoju, i wcale się nie troszczą o ludzi; ludzie nie potrzebują się więc obawiać ani bogów, ani przeznaczenia, ani śmierci. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość są to tylko wyobrażenia, odziedziczone po przodkach; duchowa i zmysłowa rozkosz, wolna od wszelkich cierpień, jest najlepszym środkiem do uspokojenia umysłu i do szczęścia, przyczem rozumnem wychowaniem oddalać trzeba wszystko, co mogłoby zakłócać naszą spokojność i sprawiać nam nieprzyjemność. System ten, burzący wszelką moralność i religijność, znalazł najwięcej stronników. Rozkosz (hedone) jedni z epikurejczyków pojmowali przeważnie w znaczeniu rozkoszy zmysłowej, inni w znaczeniu rozkoszy umysłowej, ale i ci mieli tu na względzie pamięć wprzód doznanych uciech zmysłowych.

Cf. *A. Conti*, Esame della filosofia Epicurea nelle sue fonti e nella sua storia, 1879.— W przeciwieństwie do dogmatyków, głoszących pozytywne doktryny, sceptycy usiłowali dowieść, że żaden z dotychczasowych systemów filozoficznych nie dawał pokoju ducha i szczęścia człowiekowi, że wszystkie teorje filozoficzne utrwalały tylko niepokój, zamięszanie i udręczenie,—wszystko bowiem jest wątpliwem. Rozwijając myśli Pyrrona z Elidy (325 przed Chr.) i jego ucznia Timona, uczył Arkesilaus (318-244), założyciel drugiej Akademji, że niemożliwą jest jakakolwiek wiedza filozoficzna, i że musimy się ograniczać na prawdopodobieństwie. Karneades (215-130 przed Chr.), założyciel trzeciej Akademji, przyjmował różne stopnie prawdopodobieństwa i przeszedł do eklektycyzmu, odrzuciwszy system stoicki, przyczem zwalczał wszelką wiarę religijną.—Rozpościerała się coraz głębsza niemoc duchowa, rozprawiano o czczych formach i abstrakcjach, filozofja zrozpaczyła nietylko o religji, ale i o sobie samej. W życiu objawiał się coraz straszliwszy upadek obyczajów, wiarołomstwo, demoralizacja wszelkiego rodzaju, pycha bez granic, nienawiść do ludzi i samobójstwo nurtowały społeczeństwo.—IV. Między ludami zachodniemi poczytywano Etrusków za lud najreligijniejszy. Przechowywali oni wiarę w „bogów zakrytych,“ wyższych nawet od Jowisza, a czczonych jako naczelne potęgi, o losach rozstrzygające. Głównemi bóstwami byli tu: Jupiter, Juno, Minerwa; obok nich występują: Ufil (Helios), Aplu (Apollo), Setlans (Wulkan), Fufluns, Turms (Merkury), Janus (bóg nieba o czterech twarzach), Mantus (bóg świata podziemnego), Vedius (sędzia umarłych), Charun (towarzysz umarłych i dręczyciel ludzi), Vertumnus (bóg pór roku). Jowisz (Jupiter) miał przy sobie, jako radę bogów, sześć istot męzkich i sześć żeńskich (Consentes i Complices) z nazwiskami, trzymanemi w tajemnicy. Nadto praktykowano w Etruryi kult genjuszów (larów i penatów). Tages, chłopiec cudowny, miał udzielić lukumonom (rodom szlacheckim stanu kapłańskiego) naukę o auspicjach, haruspicjach, augurjach; naukę tę starannie pielęgnowano i wyłożono w pismach świętych. Błyskawice poczytywano za najprzedniejszy środek objawiania się bogów, za mowę Jowisza. Osobna wiedza zajmowała się poznawaniem, od którego z dziewięciu bóstw miotających błyskawice (Novensiles, w ich liczbie Juno, Minerwa, Saturn, Mars), pochodzą tego rodzaju objawienia. Religję etruską cechowała posępna powaga. Cf. *Döllinger*, l. c. 336...—Religja rzymska powstała, tak samo jak ludność pierwotnego Rzymu, z różnych pierwiastków. W najdawniejszej religji widać tu wpływ życia rolniczego i pasterskiego; Picus, Faunus, Lupercus, Stercutius, Pales, są to bóstwa pasterskie i rolnicze; kult Westy był wspólny ludom grecko-italskim; Quirinus i Sancus (król sabiński) byłyto pierwotnie bóstwa wyłącznie sabińskie. Oprócz powyższych do zastępu boskiego należeli: Jupiter, Juno, Minerwa, Janus (pierwotnie bóg słońca), Saturn, Ops, Mars i Diana; lecz Rzymianie nie mieli mytologji tak wyrobionej, jak grecka, nie mieli swojego Homera ani Hezjoda, nie wytworzyli u siebie kultu bohaterów, Bóstwa rzymskie pierwotnie wyobrażały siły natury, albo byłyto abstrakcje stosunków ludzkich. Księgi kapłańskie, niedostępne dla ludu, zawierały tylko suche spisy imienne bóstw, ich atrybucji i szczegółów ich kultu. Przechowując trwalej, niż inne ludy, ideę jednego najwyższego

Boga, Rzymianie posunęli się wszakże dalej od innych ludów w uosabianiu sił, czynności, przymiotów, stanów; wszystko miało tu swoje bóstwa, i to tak dalece, że trudno było nawet spamiętać nazwiska bóstw niezliczonych. Pod rozmaitemi nazwami czczono boginię losu, Fortunę; kilka było bóstw świata podziemnego, jak również bóstw pasterstwa i ogrodów (Dea Dia, Pales, Flora, Vertumnus, Pomona). Powstawały coraz nowe bóstwa, gdyż przyjmowano także bogów miast podbitych. Ofiary i obrzędy odprawiano, pod nadzorem kapłanów, z drobiazgową skrupulatnością. Wielkie zmiany nastąpiły w skutek wpływów etruskich i greckich, zwłaszcza z Kum; zaprowadzono posągi bogów z drzewa i gliny, gdy pierwotny kult rzymski był bezobrazowy; wraz z księgami Sybillińskiemi przeniosły się do Rzymu kulty greckie, kult Apollina, Latony, Eskulapa, Cerery, Cybeli. Ogniskiem religijnem był Kapitol, na którym z biegiem czasu ustawiono posągi wszystkich bogów. Liczne zwycięztwa Rzymian podtrzymywały wiarę w bogów. Do r. 300 przed Chr. funkcje kapłańskie sprawowali tylko patrycjusze, odtąd dopuszczano do nich także plebejuszów. Daremnie wszakże usiłowali patrjoci rzymscy osłonić kult ojczysty, i zapobiedz szerzeniu się obrzędów greckich; uboga w treść religja rzymska nie mogła oprzeć się urokowi helleńskiej mytologji; w Rzymie upowszechniała się znajomość literatury greckiej, wzrastała liczba niewolników greckich i trofeów, sprowadzonych z Syrakuz, Koryntu i innych miast helleńskich. Chętnie przyjmowano obcych bogów, czasy zamierającej respubliki były także epoką upadku religijnego. Wzmagały się zabobony i przesądy; z jednej strony posuwano się aż do ubóstwiania ludzi za życia, z drugiej strony zaniedbywano starodawne przybytki religijne i kulty odwieczne. W a r r o n, usiłując wskrzesić dawną tradycję religijną, odróżniał, wraz ze stoikami, trojaką teologję: m y s t y c z n ą poetów, o b y w a t e l s k ą kultów, upowszechnionych w miastach, która wiele rzeczy od tamtej wzięła, i f i z y c z n ą filozofów, która przychodzić musi z pomocą teologji mystycznej, zwłaszcza symbolicznem objaśnianiem mytów według systemu stoickiego; nie byłoby bowiem dobrą rzeczą dla ludu, gdyby wiedział całą prawdę, a dla państwa jest nawet korzystnem, jeżeli lud wiele rzeczy błędnych i fałszywych poczytuje za prawdę.—K a p ł a n ó w była tu znaczna liczba, jużto pojedyńczych, już w kolegjach, niezależnych od siebie, nieodpowiedzialnych przed władzą świecką. Później sami cesarze pełnili funkcje kapłańskie, byli najwyższymi kapłanami i obsadzali większą część miejsc w kolegjach. P o n t i f i c e s mieli nadzór nad wszystkiemi nabożeństwami publicznemi i prywatnemi, przechowywali znajomość prawa, układali kalendarz, wykonywali jurysdykcję, zwłaszcza odnośnie do świętokradztwa i wszeteczeństwa (sacrilegium et incestus), przyczem sami mogli wydawać wyroki śmierci. Za czasów rzeczypospolitej pontifex maximus wyznaczał, z udziałem swojego kolegi i augurów, kapłana zwanego „królem" (rex sacrorum, rex sacrificulus), który, wraz z małżonką swoją (regina sacrorum, regina sacrificula), spełniał czynności religijne, niegdyś wykonywane przez królów. F l a m i n e s, w liczbie 15 (trzej z patrycjuszów dla Jowisza, Marsa i Quirina, i dwunastu niższych, których wybierano także z plebejuszów) ulegali surowym przepisom co do sposobu życia i używali szczególnych przywilejów. S a l i i, w dwóch kolegjach,

byli kapłanami Marsa, i na cześć tego bóstwa odbywali tańce w uzbrojeniu. Starodawni L u p e r c i, podzieleni na trzy kolegja, coraz bardziej tracili znaczenie, ciągle zaś w poważaniu byli dożywotnio wyznaczani F r a t r e s A r v a l e s. Do pomocy pontifikom przy obfitych ucztach ofiarnych ustanawiano od 196 przed Chr. epulonów (epulones); kurjonowie (30) bylito duchowni urzędnicy kurji; dla ubóstwionego Augusta wyznaczono, 14 roku po Chr., 25 Sodales Augustules; toż samo czyniono później dla apoteozowanych cesarzów. K a p ł a n e k nie mieli Rzymianie oprócz zagranicznych, pełniących kult Cerery, i oprócz W e s t a l e k (najpierw czterech, potem sześciu); pielęgnowały one święty ogień Westy, przygotowywały mąkę do ofiar, przez 30 lat musiały pozostawać w dziewictwie, i doznawały wielkich zaszczytów, przy życiu zkądinąd swobodnem i wygodnem. Uczestniczyły także w składaniu ofiar na cześć B o n a D e a (bogini przyjazna, której właściwe nazwisko miało pozostawać w tajemnicy) i innych bóstw, i często bywały powoływane do modłów nadzwyczajnych. A u g u r o w i e badali i ogłaszali wolę bogów, ale funkcjonowali także przy ofiarach i wielki wpływ wywierali na sprawy publiczne. H a r u s p i c e s rozpatrywali wnętrzności zwierząt, i objaśniali nadzwyczajne zjawiska na żądanie senatu; nie w takiem byli poszanowaniu jak augurowie. F e t i a l e s wysługiwali przy ceremonjach, jakie towarzyszyły zawieraniu przymierzy z obcemi narodami, przy wyprawianiu i przyjmowaniu poselstw, wypowiadaniu wojny i t. d. Cf. *Döllinger*, l. c. 515...—Religji głównie do tego używano w Rzymie, aby posługiwać się nią dla ludzkich celów; przy modłach chodziło o wyrazy, ale nie o serce; błąd w wyrazach, opuszczenie czegoś lub dodanie, odejmowały skuteczność modłom, równie jak wszelkie zakłócenie, wszelki dźwięk złowróżbny; dlatego modlący się zakrywał sobie uszy. Odprawiający modły obracał się naokół, całując prawą rękę; w ten sposób, naśladował kulisty ruch świata, i na znak, że ufa, iż będzie wysłuchany, siadał na ziemi. Wobec zupełnej bezpłodności wszelkich modłów, nieraz obrzucano kamieniami świątynie, obalano ołtarze i wyrzucano wizerunki larów z domu. Formuły modlitw układano ściśle podług stopnia, jaki zajmowały bóstwa w zastępie bogów; modlitwy odnosiły się wyłącznie do dóbr i spraw ziemskich. Skrupulatnie przestrzegano spełniania ślubów, skutkiem czego budowano ołtarze i świątynie, odbywano pielgrzymki, urządzano libacje i igrzyska. Śluby bywały publiczne i prywatne; pierwsze składano za pomyślność, szczęśliwy powrót, za zwycięztwo wodzów, później za cesarzów. Ofiary, które obficie składano z rozmaitych powodów, pochłaniały znaczne summy; ofiary ekspiacyjne były dla wielu bardzo uciążliwe; przygotowywanie uczt ofiarnych wymagało kunsztu specjalnego. Niekiedy składano nawet ofiary z ludzi, jakkolwiek później zastąpiono je lalkami, jak na przykład, w ofiarach na cześć Saturna, na cześć bogini umarłych, zwanej Mania. Senat r. 95 przed Chr. formalnie zakazał ofiar ludzkich, ale pomimo tego składano je w nadzwyczajnych okolicznościach, i aż do trzeciego wieku ery chrześcjańskiej corocznie zlewano posąg Jovis Latiaris krwią ludzką, (*Lactant.* Inst. div. 1, 21: „Latiaris Jupiter etiam nunc sanguine colitur humano"). Liczne ekspiacje i oczyszczania, przedsiębrane w imieniu państwa, wcale nie uszlachetniały umysłów; z zupełnym rozmysłem można było dopuszczać się czynów, które obrażały bogów, byle tylko przedtem albo potem od-

była się ich ekspiacja. Modły za umarłych były dziwaczną mięszaniną powikłanych i sprzecznych wyobrażeń. Uroczystości religijne zajmowały trzecią część roku a towarzyszyły im po większej części zabawy, rozmaite igrzyska i rozpusta.—Dawnemi czasy z dumą odpychano filozofję grecką, ale już r. 155 przed Chr. przyjęli Rzymianie poselstwo filozofów Karneadesa, Djogenesa i Krytolausa, jakkolwiek wtedy zmarniały wszystkie filozoficzne szkoły greckie, a ich przedstawiciele tylko pogardę budzili ku sobie chciwością, próżnością, nędznem współzawodnictwem i zapuszczaniem się w czcze subtelności. Tylko szkoły filozoficzne, mające dążność bardziej praktyczną, znalazły trwalszy dla siebie grunt w Rzymie, zwłaszcza nowsza akademja, stoa i epikureizm. W literaturze Lukrecjusz wysławiał doktryny Epikura w swoim poemacie dydaktycznym; ale daleko większego wzięcia używał stoicyzm. M. Tulljusz Cyceron, obeznany z głównemi kierunkami filozofji greckiej, usiłował, jako sceptyczny eklektyk, spożytkować dla swoich rodaków rezultaty badań greckich, przyczem zwracał ich uwagę przedewszystkiem na to, co zgadza się z rozumem, co wszystkim ludziom jest wspólne i z samego prawa natury wynika; o ile mógł, nie przeczył panującej nauce o bogach, ale też nie zdołał znaleźć głębszej podstawy religijnej dla swojej doktryny o obowiązkach. Opierając się na Platonie, dowodził bytu duszy po śmierci; jako mąż stanu poczytywał łudzenie ludu za rzecz dozwoloną. Quintus Sextius, Sotion i tego ostatniego uczeń Seneka także trzymali się kierunku praktycznego, moralizującego, gdy nowopytagorejczycy, nowoplatonicy i nowoperypatetycy bardzo się między sobą różnili w objaśnianiu owych systemów. W czasach Seneki ubiegano się za dotykalną rzeczywistością, za pożytecznością w życiu, upraszczano doktrynę stoicką, obfitującą w sprzeczności, ale pochlebiającą dumie rzymskiej. Seneka uczy, z jednej strony, że każdy człowiek nosi w sobie Boga, a nawet, że jest równy Bogu, a z drugiej, powszechne zepsucie przypisuje jedynie ogólnemu obłąkaniu ludzi; z jednej strony wysławia Opatrzność boską, jako rozum najwyższy, a z drugiej, składa odpowiedzialność za cierpienia cnotliwych i pomyślność złych na niezmienne prawa materji. Seneka gwałtownie napadał na panującą religję, inni stoicy objaśniali ją fizycznie i allegorycznie. Musonius widział w filozofji tylko naukę o cnocie, jedynie pomocną a dla wszystkich konieczną. Jego uczeń Epiktet, myśliciel doświadczony w zakresie wewnętrznego życia duchowego, nazywał poznanie własnej bezsilności i niegodziwości i wzniesienie się ku Bogu, początkiem mądrości, ale miał tu na myśli „bóstwo czyli demona" w człowieku, własny jego rozum, wolny od wszelkich wzruszeń i wrażeń, od miłości i współczucia; uczył, że dusza ludzka przechodzi, po śmierci człowieka, w pokrewne jej żywioły duszy świata, i przyznawał duszy, narówni z większością stoików, byt pozagrobowy aż do powszechnego pożaru świata. Marek Aureljusz, przejęty zimną rezygnacją, wskazywał na znikomość spraw ludzkich, ale, tak samo jak inni, nie doszedł do wiary w wolność woli i w osobową nieśmiertelność, dla której w ogóle nie było miejsca, dopóki wyobrażano sobie duszę cieleśnie albo jako część Bóstwa. Plutarch (ur. 50 przed Chr.) mocniej obstawał za nieśmiertelnością obok powszechnej grzeszności, i, jako eklektyk, usiłował podeprzeć zamierającą wiarę w bogów, usunąć zabobonne obrzędy i pośredniczyć między poetami, filozofami

i prawodawcami. Plinjusz starszy był panteistą, a historyk Tacyt, pełen smutku nad upadkiem państwa, prorok zagłady ale nie odrodzenia, nie rozwiązał sobie pytania, czy losami ludzkiemi rządzi ślepy przypadek, czy też niezłomne i niezmienne przeznaczenie. Gdy Grecy zwrotem ku Pytagorasowi i Platonowi w pierwszym wieku naszej ery, usiłowali otrząsnąć się z brzemienia fatalizmu, Rzymianie coraz głębiej jego jarzmu się poddawali. Cf. *Döllinger*, l. c. 567...; o upadku filozofji *Seneca*, ep. 29. — V. Przechowywały się wprawdzie jeszcze między Rzymianami pewne cnoty obywatelskie, którym zawdzięczało państwo swoją wielkość polityczną, ale cnoty te miały na widoku tylko sprawy ziemskie, służyły tylko samolubstwu, pysze, żądzy sławy. Cf. o przyrodzonych cnotach Rzymian starożytnych: *Aug.*, Civ. Dei, I, 19. V, 15-18; Des causes de la grandeur de Rome païenne, par un prélat Romain (Msgr. *Capri*), 1880; *Mirabelli*, Storia del pensiero Romano, 1882, 4 t. Odmienni od Greków, których umysł zaprzątał się pięknem estetycznem, Rzymianie celowali zdolnością prawniczą i zagłębiali się w pojęcia o prawie i sprawiedliwości, a wszakże doszli w końcu do tego, że ujarzmieniem pozostałych ludów chcieli utrwalić i uwiecznić swoje panowanie nad światem. Człowiek był tu tylko obywatelem, cząstką państwa, państwo było celem najwyższym, religja była tylko narzędziem polityki. Ale nawet ta zewnętrzna, raczej pozorna niż rzeczywista, cnota wygasła z upadkiem dawnej rzeczypospolitej; dawna czystość obyczajów, prawdomówność, miłość sprawiedliwości i ojczyzny — wszystko to znikało coraz bardziej, w miarę jak wraz z bogactwami zwyciężonych ludów krzewił się w Rzymie ich zbytek i ich zepsucie, w miarę jak wzmagała się pycha, jak wzrastała żądza zaspokojenia wszystkich chuci i namiętności. Wojny domowe mocno podkopały moralność publiczną, cesarstwo przyrzekało położyć tamę nieporządkom, ale tylko powiększyło i przyśpieszyło zgniliznę moralną. Już Augusta czczono w prowincjach jako boga, chociaż zachował on jeszcze republikańskie kształty państwa; jego następcy znieśli owe kształty, a ich posągom większą cześć okazywano aniżeli bogom ojczystym. Nawet głośnym nierządnicom wznoszono świątynie. Nietylko opozycja rozumu przeciw tradycjom religijnym, ale również przykład samych władzców, wpływ skupionych w stolicy państwa kultów, wyrodzenie się wszystkich dawnych urządzeń publicznych i sceptycyzm, płynący wszystkiemi kanałami, prowadziły do głębokiej demoralizacji. Bóstwa, czczone w świątyniach a wyszydzane w teatrach, stały się przedmiotem pośmiewiska lub służyły do usprawiedliwiania wszelkich występków i niegodziwości. Jeżeli jeszcze istniała jakaś bojaźń boża, to objawiała się trwogą przed groźną potęgą kapryśnych i despotycznych bogów, których usiłowano przebłagać czczemi ceremonjami; nie podobna już było odróżnić prawdziwej i zabobonnej religijności, odkąd znikła w ludzie ufność do dawnych bogów, a obce, tajemnicze kulty, jak naprzykład, kult Izydy, upowszechniły się w Rzymie. Gruba zabobonność tłumów objawiała się w czczeniu bałwanów, jakoby samych bogów, w mniemanym kunszcie sprowadzania bóstw w posągi, które ich wyobrażały, w trwodze niewypowiedzianej, jaką budziły przekleństwa i modły nawołujące do pomsty, w wierze, jaką przywiązywano do kuglarstw astrologów, obcych kapłanów, snowidzów i szarlatanów wszelkiego rodzaju (goetów), w rozpustnych misterjach, w amuletach, talizmanach i t. d., w rozlicznych

czarach, w wywoływaniu umarłych, w wyroczniach i teurgicznych zaklinaniach. Obok zabobonności nurtował społeczeństwo ostateczny sceptycyzm, niewiara zwłaszcza klas wyższych (cf. o goetach i astrologach *Tacyt*, H. I, 22: „genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur.“ *Döllinger*, l. c. s. 613-639). Nadomiar stosunki społeczne przedstawiały straszliwy widok. Niewolnictwo przybrało ogromne rozmiary; niewolnik był istotą bezprawną, ale pomimo tego był wychowawcą możnej młodzieży, w której szczepił zepsucie obyczajów. Kobieta była w poniżeniu, rozwody były równie upowszechnione jak cudzołóstwo; zbrodnicze zapobieganie rodzeniu się dzieci, wyrzucanie nowonarodzonych, nieograniczona władza ojca nad dziećmi, wszelkiego rodzaju rozpusty i gwałcenia natury, skłonność do okrucieństwa, podniecana namiętnością do widowisk gladjatorskich i zwierzęcych, pogarda ubóstwa wobec proletarjatu, mnożącego się w miastach a oddanego próżniactwu, przedajność sędziów, wysysanie ludu przez urzędników, niemoralność kultów i teatru i pantomim, wysławianie samobójstwa, wchodzącego w powszechne użycie,— wszystko to ukazuje cywilizację zamierającego Rzymu w jaskrawem świetle. Ztąd Plinjusz starszy upatrywał w naturze ludzkiej najpotworniejsze sprzeczności, zupełną bezsilność obok wyuzdanych pragnień, ztąd nazywał człowieka najgłupszą i najnieszczęśliwszą ze wszystkich istot, której jedyna wyższość na tem polega, że może sama położyć koniec nędzy życia własnego. Cf. *Döllinger*, 664..., *Weiss*, Apologie des Christenthums, III, 44-75.—Występki, panujące w Rzymie, udzielały się nietylko prowincjom, ale nawet ludom barbarzyńskim, które się zetknęły z Rzymianami. W Gallji pracował Rzym nad wytępieniem starodawnej hierarchji druidzkiej, która była w wielkiem poszanowaniu u ludu, pod karą śmierci zakazywano najniewinniejszych obrzędów krajowych, i narzucano bóstwa rzymskie ludom gallskim, przywiązanym do swoich bóstw ojczystych (Hesus, Taranis = bóg grzmotów i gromów, Teutates = Merkury, Kamulus = Mars, Belenus = Apollo, Belisana = Minerwa, Arduinna = Djana). Gdzie stały legjony rzymskie, zaprowadzano łaźnie rzymskie, teatra i inne urządzenia; z przepychem rzymskim szerzyła się rzymska zgnilizna. Nawet u Germanów odnajdywali Rzymianie bogów swoich: Wodana poczytywali za Merkurego lub bóstwo słońca, Tunaera za Marsa lub Wulkana, Ziu za Herkulesa lub Marsa; niewiele tam spotkali świątyń, gdyż Germanowie po większej części zbierali się po lasach na modły; spotkali tam większe poszanowanie dla kobiet, ale obok tego skłonność do gry, pijaństwa i rozpraw krwawych. Doświadczyli waleczności Germanów, i dlatego jużto usiłowali ich zyskać dla służby państwa Rzymskiego, już pracowali nad ich ujarzmieniem i ucywilizowaniem na swój sposób. A udawało się to tem łatwiej, że blask Rzymu odurzał i oślepiał barbarzyńców, że i śród ludów barbarzyńskich przemagał popęd do bezczynności i do używania życia. Hańbą było dla człowieka wolnego w całym świecie starożytnym zajmować się pracą ręczną i rzemiosłami; praca ręczna była udziałem wzgardzonych niewolników. Coraz bardziej poddawały się ludy germańskie procesowi romanizowania, którego głównemi siedzibami były Trewir, Moguncja, Kolonja, Augsburg, Aargau, Chur.—W całym więc świecie pogańskim panował grzech i zgłada moralna. Śród wstrząśnień wewnętrznych i zewnę-

trznych wzmagało się uczucie niezadowolenia z teraźniejszości, uczucie zakłopotania, trwogi a nawet rozpaczy. Ani starodawna religja narodowa, ani filozofja, ani materjalna potęga olbrzymiego państwa Rzymskiego, ani wyrafinowanie życia i jego rozkoszy, nie były w stanie zaspokoić i uspokoić ducha ludzkiego, widzącego naokół siebie tylko próżnię lub zgniliznę. Wszędzie szukano pomocy i jakiegoś oparcia. Wyczekiwano i tęskniono za jakimś lepszym, złotym wiekiem. U erytrejskiej Sybilli znaleziono przepowiednię o mającem nastąpić narodzeniu się Dziecięcia boskiego, od którego datować się miały nowe piękniejsze czasy; jedni przepowiednię ową odnosili do Augusta, Wirgiljusz odnosił ją do syna Asiniusa Polliona; zaiste nie brakowało takich, którzy przeczuwali spełnienie czystszej i wznioślejszej nadziei. Również znane było w pierwszych czasach cesarstwa dawne proroctwo, że mężowie, pochodzący z Judei, dojdą do wielkiej potęgi. Nie zamarła więc w ludzkości świadomość o Bogu, coraz głębiej odczuwano potrzebę wyższej pomocy; do tego przyłączyła się nadzieja Odkupiciela, mającego na ten świat przyjść z nieba. — Cf. cytowane wyżej dzieło *Döllingera*, Heidenthum u. Judenthum, 1857; *Th. Katerkamp*, Geschichte der Religion bis zur Stiftung einer allgemeinen Kirche, 1819; *Sepp*, Das Heidenthum und dessen Vorbedeutung für das Christenthum, 3 t., 1853; *Lücken*, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 1855; *Stiefelhagen*, Theologie des Heidenthums, 1858; *Möller*, Die Urgeschichte, 1862; *Görres*, Mythengeschichte der asiat. Welt, 2 t. 1810; *Kuhn*, Gegensätze des Heidenthums und Christenthums in der sittlichen Weltansicht (Tüb. Qu.—Schr. 1841, II); *Möhler-Gams*, Kirchengeschichte I, 164...; *Benj. Constant*, La religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements, 2 t. 1824; *Kreuzer*, Symbolik der Mythologie der alten Völker, 1810; *Eckermann*, Lehrbuch der Religions-Geschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums. Nach der Anordnung K. Otfr. *Müllers*, 1845, 2 t.; *Tholuck*, Ueber das Wesen und den sittlichen Einfluss des Heidenthums (w *Neandra*, Denkwürdigkeiten, t. I); *Gfrörer*, Urgeschichte des Menschengeschlechts, 1855, 2 t.; *Fabri*, Entstehung des Heidenthums und Aufgabe der Heidenmission, 1859; *Fischer*, Heidenthum und Offenbarung, 1878; *H. J. Schmitt*, Grund-Idee des Messias oder Spuren der Lehre von der Welterlösung in Sagen und Urkunden, 1825; *Bötticher*, Prophet. Stimmen aus Rom. 1840; *Hergenröther*, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, (3 ie wyd.) 3 t. Nadto ob. artt. Bałwochwalstwo, Konfucjusz, Fatalizm, Fetyszyzm, Mytologja, Parsyzm. *J. N.*

Pogrzeb (1. Początek pogrzebów. 2. Obrzędy u ludów starożytnych: *a*) u Egipcjan, *b*) u Greków i Rzymian, *c*) u Żydów. 3. Pogrzeby dawne u chrześcjan: *a*) obrzędy, *b*) żałoba, c) cel obrzędów, *d*) pozbawienie pogrzebu, *e*) przeciwnicy pogrzebów, *f*) świeckie przybory pogrzebu. 4. Szczegółowe przepisy pogrzebów: *a*) papieża, *b*) kardynała, *c*) biskupa, *d*) kapłana i kleru, *e*) zakonne). **1.** Śmierć rozrywa związek duszy człowieka z ciałem, czyniąc je martwem, a następnie zgnilizną i prochem. W tym jednak stanie, śmiertelne szczątki nasze budzą jeszcze poszanowanie w żyjących. Przyczyną tego odwieczne przekonania ludów, na pierwotnem objawieniu oparte: z tych jedno zapewnia nas o nieśmiertelności duszy, której ciało jest mieszkaniem; drugie mówi o sprawiedliwości, jaką Bóg kiedyś ciałom wyrządzi, z prochów powołując je do zmartwychwstania i nowego życia wraz z duszą. A i głos natury, nakazujący nam czynić bliźniemu, cobyśmy chcieli, aby nam czy-

niono, jak niemniej wdzięczność, sprawiedliwość i wiele innych uczuć w sercach ludzkich przez Stwórcę złożonych, nakazuje mieć w poszanowaniu ciała umarłych i grzebać je z czcią religijną, jak to od wieków widzimy. Słusznie dla tego początek obrzędów pogrzebowych odnieść można do ustawy bożej i prawa natury, z których następnie wyszły zwyczaje i przepisy ludzkie. Bóg albowiem stwarzając ciało człowieka z ziemi, chciał, aby się ono znowu w ziemię zamieniło i w ziemi spoczęło (Gen. 3, 19; Hjob 10, 9; 17, 13; Jer. 19, 11); sam ciało Mojżesza pochować kazał aniołom swoim (Deut. 34, 6). Natura znowu upominać się zdaje, aby psujących się ciał nie pozostawiać między żyjącymi, lecz chować w ziemi, co też odwieczny wprowadzał zwyczaj. Ztąd przed chrześcijaństwem były obrzędy pogrzebowe, stosownie do pojęć religijnych, różne i odmienne, w skutek tego często nawet zabobonne i dziwaczne.—**2.** Historycy i pisarze starożytni tyle o nich pozostawili wspomnień, że z tych łatwo daje się zebrać całość obrzędów pogrzebowych u ludów najdawniejszych. *a*) *Egipcjanie*, sądząc, że z zachowaniem ciała i dusza zmarłego pokoju doznaje, balsamowali zwłoki zmarłych i składali w podziemiach lub w mieszkaniach swoich. Ztąd mumje, których wiele dotąd przetrwało; ztąd wspaniałe grobowce, jakie królowie dla zachowania śmiertelnych zwłok swoich stawiali, sławne piramidy i obeliski. W większych miastach bywały nawet sądy, z czterdziestu sędziów złożone, którzy wyrokowali o życiu i pogrzebie znakomitszych osób. Herodot i Diodor sycylijski opisują pogrzeby egipcjan w ten sposób: gdy w domu kto umarł, kobiety wszystkie z tej rodziny, twarz i głowę błotem obryzgawszy, obchodzą ulice miasta i obnażone do pasa, biczują się wzajemnie; po drugiej stronie ulicy idą krewni mężczyzni, toż samo czyniący. Po kilku godzinach wracają do domu dla przygotowania pogrzebu. W tym celu udają się do przemysłowców tem zajęciem się trudniących (tharicheutae); według zamożności swojej obierają jeden z trzech rodzajów pogrzebu, i zostawiają im ciało zmarłego. Ci balsamują zwłoki, oczyszczając dokładnie z materji ciekłej, zapełniając aromatami, i 70 dni w soli utrzymując, po czem okrywają je w płótno i zwracają rodzinie, która przez ten czas przygotowała z drzewa postać ludzką, jakby trumnę; w tę zamykają ciało i mumję taką stawiają przy ścianie w swym domu. Następuje sąd, przed którym każdemu wolno oskarżać zmarłego. Jeśli tego dowiedzie, zwłoki nie idą do grobu przodków i zmarły uroczystego pogrzebu pozbawionym zostaje; jeśli nie dowiedzie, surową odnosi karę, a krewni składają żałobę, wychwalają nieboszczyka, że od dzieciństwa naukę pobożności chętnie przyjąwszy, cały żywot spędził religijnie, i proszą bogów podziemnych, aby go do swego społeczeństwa przyjęli. Za krewnymi toż samo powtarzają obecni i niosą ciało do grobu. W domach zaś pozostawiają pozbawionych pogrzebu, lub zmarłych w długach, które, gdy dzieci ich lub krewni, wzbogaciwszy się zapłacą, dłużnicy uroczystego dostępują pogrzebu.—Po śmierci króla, pisze tenże Diodor, po całym Egipcie następuje płacz, rozdzieranie szat, na dni 80 zamykają świątynie, ustają ofiary, nie obchodzą świąt, głowy błotem mażą, w biodrach białem prześcieradłem przepasani mężczyzni i niewiasty, w liczbie 200 lub 300, chodzą po miastach dwa razy dniem, żałobnie chwałę zmarłemu wyśpiewując; nadto, przez czas ten [illegible]ą, od wina, kąpieli, wonności, łoża wygodnego i obowiązków mał-

żeńskich się powstrzymują: zgoła w zupełnym aparacie żalu, jako dzieci wspólnego opłakują ojca. Po dokonanem tymczasem przygotowaniu do wspaniałego pogrzebu, stawiają ciało nabalsamowane w przysionku grobu, gdzie mają prawo wystąpić oskarżyciele. Gdy nic ważnego w oskarżeniu nie znaleziono, mowę na cześć zmarłego wypowiada kapłan, a mnóstwo ludu zebranego, własnemi usty pochwały te, lub nagany, powtarza. Wielu królom głos ludu uroczystych pogrzebów odmówił (cf. *Bern. de Montfaucon*, L'antiquité expliquée et représentée en figures. Paris 1719, t. V, et Supplem.) — *b*) Obrzędy pogrzebowe u *Greków* i *Rzymian*, którzy późniejszym wiekom starożytną cywilizację przekazali, bardzo szczegółowo znane są uczonym. Z nich niektóre przeszły do chrześcjan, dla tego zasługują na podanie ich w całości. Obecni przy umierającym krewni, całowali go na znak pożegnania, a najbliższy związkami rodzinnemi do ust własnych ducha wychodzącego przyjmował i zmarłemu oczy zamykał. Ciało myli i olejkami namaszczali posługacze, libitinarii i pollinctores zwani; następnie ubierano je w szaty białe u Greków, czarne u Rzymian, albo w ubiór urzędu, jaki zmarły sprawował; na głowę wieniec z kwiatów mu kładli, jako znak pełnego spokoju i zwycięztwa po walce życia doczesnego; pieniądz też pod język (2 obole), aby miał czem okupić się Charonowi, przewożącemu pielgrzymów ziemskich do krainy wiecznego życia. Tak przygotowane zwłoki wynosili sami krewni do przysionku domu i kładli na ziemi, potem na łoże czyli mary, nogami do drzwi obracając, jako wyjść mającego i więcej nie wrócić; przed umarłym zaś stawiano ołtarz do palenia kadzideł. Grecy odbywali pogrzeby dnia czwartego (rzadko nazajutrz po śmierci nieboszczyka) i zwykle w godzinach rannych; tylko niewolników i sługi grzebano wieczorem, bez uroczystości. Rzymianie zaś pogrzeby uroczyste przeciągali do dnia dziewiątego, w którym odprawiali ofiarę, zwaną ztąd sacrificium novendiale. Prowadząc zwłoki do grobu, szli za ciałem krewni i znajomi, czasem z powodu znacznej odległości na koniach lub w lektykach, zwykle jednak pieszo dla uczczenia zmarłego, nie raz też biało ubrani i w koronach z kwiatów, jak w dni bardzo uroczyste. Rodzina postępowała w żałobie: synowie z głową odkrytą, córki boso i z rozpuszczonemi włosami. Za nimi tubicines i tibicines, wydający głosy żałobne na trąbach (w pogrzebach osób dorosłych), lub na fletach (dla zmarłych z młodzieży), a także płaczki (praeficae) do tego najęte, które szlochając i płacząc, włosy sobie targały i twarz raniły, czego potem prawo rzymskie matronom wzbroniło. Bogatych pogrzeby bywały bardzo wystawne, dla tego mnóstwo ciekawych im towarzyszyło, zkąd nawet powstało zdanie: dum moritur dives, concurrunt ubique cives; dum pauper, vix videtur unus et alter. Pochód taki poprzedzali mimicy, przedstawiając czyny z życia zmarłego, w skokach i pieniach je wielbiąc. Niesiono i portret zmarłego, często także jego przodków znakomitszych i krewnych. Mary na ramionach własnych podtrzymywali krewni albo obcy, czterech, sześciu lub ośmiu. Na samym końcu szli słudzy i niewolnicy, obciążeni mnóstwem kadzideł, które wraz z ciałem palono. Lud z głowami spuszczonemi, dla wyrażenia smutku, postępował za marami. W Rzymie pochód zatrzymywał się na rynku, gdzie z mównicy (rostrum) opowiadano godne pochwały życie zmarłego i wtedy podnoszono na marach głowę jego, jakby ku słuchaniu. Plutarch pisze (*in vita Public.*), iż pier-

wszy Valerius Publicola miał mowę na pogrzebie Brutusa, co tak się podobało, że odtąd miewano je na pogrzebach znakomitych osób, a synowie na pogrzebach ojców (*S. Hier.* in vita Nepotiani). U Greków wypowiedziano mowę na pogrzebie poległych pod Maratonem; są mowy takie w pismach Demostenesa i innych. Cmentarze bywały za miastem, same tylko westalki i najznakomitsze rody posiadały przywilej chowania się w mieście. Grzebano ciała całe, lub spalone ich prochy: obadwa te sposoby zarówno były w użyciu. W starożytnej rodzinie Korneljuszów do czasów Sulli nikogo nie spalono (*Plinius*, lib. VII, c. 54); Cyceron grzebanie w ziemi uważa za najdawniejszy rodzaj pogrzebu, Cyrus (u Xenofonta) wynosi je nad inne sposoby. Plac na spalenie nie mógł być bliższy nad 15 stadjów od miasta. Sandapilarii i vespillones kładli ciało na stos (pyra), odciąwszy wprzódy umarłemu palec, nad którym w końcu odbywano pogrzebowe obrzędy (justa). Stos (rogus) zapalał najbliższy krewny lub przyjaciel, twarz odwróciwszy, w czem mu następnie obecni dopomagali: ztąd ma pochodzić zwyczaj noszenia pogrzebowych pochodni. Bogaczów nigdy samych nie palono, lecz z nimi razem niewolników, konie, psy, a u niektórych ludów ich żony także: potem jednak wyszło to ze zwyczaju. Z pogorzeliska (bustum) zbierano do naczynia prochy i resztę kości, urnę wnoszono do grobu; niekiedy miewano jeszcze mowę pochwalną, po której na ustawionym ołtarzu zapalano kadzidła; obrząd kończyły szlochania płaczek, których przewodniczka mówiła w głos: ilicet (t. j. ire licet), i cały orszak rozchodził się, przesyłając zmarłemu ostatnie pożegnanie w słowach: vale, vale, vale, nos te ordine, quo natura permiserit, sequemur. W ten sposób odbył się pogrzeb Mizeny, opisany przez Wirgiljusza (*Aeneid. lib. VI*). Plinjusz, Plutarch, Laktancjusz i inni dostarczają wiadomości co do reszty obrzędów pogrzebowych i szczegółów o grobach. Z opisów ich widzimy, że Grecy grzebali ciała twarzą na wschód obrócone, zabitych tylko i utopionych obliczem na zachód, dla pokazania, że niezwyczajną śmiercią pomarli. Megarejczycy i fenicjanie zwracali zmarłych na zachód. Grecy pierwsi zasłużonym mężom z publicznego skarbu wspaniałe urządzali pogrzeby. Samobójców zaś, wszystkich ludów zdaniem, pozbawiano zwykłego pogrzebu, za świadectwem Pytagorasa i Hegesyppa, który mówi: dignissimum enim esse, qui Dei patris imperium non expectarent, privari quodam quasi matris gremio, terrae sepulchro. Inni samobójcom prawą rękę odcinali, uważając za słuszną karę, powiada Józef Flawjusz, aby członek ten, złośliwie jak nieprzyjaciel rzucający się na własne ciało, nie był z niem razem pogrzebany. Pochowanie ciała miało dawać pokój duszy: dla tego o dopełnienie pogrzebu bardzo się starano i uważano za czyn pobożności, który Bóg nagradza. Tak poeci: Sofokles (trag. *Antigona*) i Symonides. Ten ostatni opowiada, jak w podróży zawinąwszy na brzeg morza, pochował wyrzuconego tam trupa, mając nazajutrz dalej żeglować. W nocy tymczasem od onego umarłego otrzymał ostrzeżenie, aby podróż dniem jednym opóźnił, co też uczyniwszy, własnemi oczyma oglądał, jak towarzysze jego w bałwanach morza wszyscy poginęli (u *Valer. Max.* lib. I). Tem większą zasługą było grzebać ciała zasłużonych i cnotliwych mężów, dla tego poległego pod Kannami znakomitego rzymianina Marka Marcella, kazał Hannibal między pobitymi odszukać i przyzwoicie pogrzebać. Ateńczycy śmiercią karali wodzów, skoro który żołnierzy swoich

za ojczyznę poległych, pogrzebać zaniechał. Gdy nawet w bitwie morskiej pobitych do wody wrzucono, senat zwycięzkich wodzów surowo pokarał. O Nicjaszu czytamy, że całe wojsko w pochodzie zatrzymał, aby dwóch żołnierzy należycie pochować. Cymon, syn Miltiadesa, w niewolę się ofiarował dla wydobycia z rąk nieprzyjaciół i pochowania ciała ojca. Na pogrzeby czynili starożytni ogromne nieraz wydatki i nakłady, o których pojęcia nie mamy. Zbytek ten u greków starał się powściągnąć Demetrjusz Falereus, polecając przed wschodem słońca pogrzeby odprawiać, a nagrobki budować w formie kolumny, najwięcej 3 łokcie wyniosłej. Prawo Solona wzbraniało pomników wspanialszych nad te, które 10 ludzi w trzech dniach wystawić zdołają. Platon i Cyceron różne o tem rady i przepisy podawali. Egipcjanie więcej o grobowce niż o domy troskliwymi byli: w tamtych bowiem wiecznie, w tych krótko tylko przemieszkiwać się spodziewali. O Scytach podają, że w takiem poszanowaniu mieli groby swych zmarłych, iż gdy Darjusz Histaspes, król perski, chciał ich wywieść na pole walki, nie zdołał dokazać tego srogiemi szyderstwy i upokarzającem urąganiem, na które odpowiedzieli mu tylko, że nie mogą walczyć, bo są w małej liczbie: ale i w tej gotowi przeciw niemu wystąpić, gdyby odważył się groby ich przodków znieważyć (cf. *Lilii Greg. Gyraldi*, De sepulchris et vario sepeliendi ritu. Basil. 1539; *Joan. Bened. Langi*, De humatione corpor. mortuor. Crac. 1564; *Joan. Meursii*, De funere. Hagae Comitis 1604; *Johan. Kirchmanni*, De funerib. Romanor. Hamburgi 1605; *Bern. de Montfaucon*, L'antiquité expliqueé, t. V).—*c*) Pogrzeby u *żydów* (ob.) Pismo ś. opisuje, a równa cześć u nich była dla umarłych jako i u innych ludów starożytnych (cf. *Blasii Ugolini*, Thesaurus antiquitatum sacrar. Venetiis 1767, t. XXXIII).—**3.** Chrześcjanie w wierze swojej więcej jeszcze znajdowali pobudek do uszanowania zwłok ludzkich. Nieśmiertelność duszy i życie wieczne, czyściec i zmartwychpowstanie, wzniosłe pojęcie o godności człowieka, religijny pogląd na ciało, uważane za piastuna nieśmiertelnej duszy i przybytek Ducha ś., wreszcie dogmat świętych obcowania: to wszystko już od początków zrodziło pobożną pieczołowitość o zmarłych, budzącą tkliwe uczucia, krzewiącą miłość ku wszystkim i utrwalającą z umarłymi związki, jakie nas z nimi za życia łączyły. I z tego stanowiska Kościół jest krzewicielem wyższej oświaty, budząc podziw nawet w tak zapalczywych swych nieprzyjaciołach, jak ces. Juljan apostata. Religja św., która całkiem nowe i daleko wznioślejsze pojęcie o śmierci zrodziła, stanowi tło wszystkich modlitw, śpiewów, symbolów i obrzędów, używanych przy chrześcjańskim pogrzebie. Pełna miłości i troskliwości o zmarłych, już u pierwszych wyznawców Chrystusa wyrobiła pewne zwyczaje, które z pism Euzebjusza (*Hist. Eccl.* lib. VII, c. 22) i z dzieł Ojców Kościoła wyrozumieć łatwo. *a*) Wspomniony historyk opowiada odwagę chrześcjan podczas zaraźliwego powietrza, w którem ci nawiedzając chorych i umierających, brali ich na ręce, stygnące oczy i usta zamykali, już dla uniknięcia przykrego widoku, jak to czyniono w starożytności (Gen. 46, 4; 50, 1), już aby podług sposobu zapatrywania się biblijnego, śmierć jako symbol snu dokładniej uwydatnić. Następnie ciało obmywali, niekiedy nawet namaszczali wonnemi olejkami, potem owijali w prześcieradło, na wzór jak uczyniono z ciałem Chrystusa po zdjęciu go z krzyża, i składali w odkrytej

trumnie, czy marach. Nieraz, tych zwłaszcza, co zajmowali ważniejsze w społeczeństwie stanowisko, przyoblekano w szaty ich urzędu lub najkosztowniejsze ubrania, który to zbytek Ojcowie Kościoła, jak śś. Chryzostom i Hieronim, nieraz karcą. Z tego powodu bardzo wcześnie wszedł zwyczaj chowania osób duchownych w ich szatach liturgicznych. Użycie trumny i mar, znajdujemy już u żydów (II Król. 3. 31; Łuk. 7. 14): tych chrześcjanie naśladowali. Trumny zaś bywały z drzewa, zwykle w klocach żłobione, jednak trafiały się i inne: Euzebjusz świadczy, że trumna ces. Konstantyna W. była ze złota. Oprócz szczególnych wypadków, jakie zaszły z Ananiaszem i Safirą (Dz. Ap. V, 6, 10), chrześcjanie stanowczo wystąpili przeciwko zwyczajowi żydowskiemu grzebania umarłych natychmiast po śmierci, lecz trzymali ciało dni kilka w domu lub kościele (od IV w.), dzień i noc czuwając na modlitwach i śpiewaniu psalmów, zkąd powstało i officium defunctorum, a udział w tych modłach brali najwięcej krewni, przyjaciele i znajomi zmarłego. Wspomina o tem ś. Grzegórz Turoneński w życiu ś. Galla, a Martyrologium rzymskie pod d. 14 lutego powiada, że śś. Prokul, Efeb i Apollonjusz przy zwłokach ś. Walentego wigilje odprawiając, pojmani za to i ścięci zostali. Noszenie zapalonych świec na pogrzebach jest bardzo dawne: spotykamy je i przy ciele Konstantyna W. Co do samego pogrzebu, chrześcjaństwo stanowczo wystąpiło przeciwko paleniu zwłok ludzkich, uważając za gwałt w ten sposób przyśpieszać wyrok boski: proch jesteś i w proch się obrócisz, oraz sądząc za rzecz najwłaściwszą, ziemię oddać ziemi, która jako jest żywicielką wszystkich, tak i wspólnym ich grobem być winna (*Sedulius*). Umarłych dla tego chowano w ziemi od samych początków chrześcjaństwa; pogrzeby zaś odbywano we dnie dla zbudowania żyjących. Zwłoki niesiono do grobu wśród psalmów i hymnów (*Const. apost.* lib. VI, c. 30); nieśli je krewni, przyjaciele i sąsiedzi, często klerycy, nawet biskupi i papieże, a żaden stan nie czynił wyjątku, wszyscy bowiem rozumieli, że słuszną jest rzeczą i pobożnym uczynkiem, w ten sposób wyświadczyć umarłemu ostatnią posługę. Tak o pogrzebie Pauli pisze ś. Hieronim (*Ep. ad Eustoch.*), że ciało jej biskupi nieśli na swych ramionach, inni otaczali je z pochodniami, inni psalmy śpiewali. Szczególnie cześć tę wyrządzano śś. męczennikom, których ciała nieraz z narażeniem własnego życia pozyskiwano od urzędników rzymskich. Asterjusz, senator rzymski, zwłoki Maryna na swych ramionach z placu męczeństwa do grobu poniósł (*Euseb.*, Hist. Eccl. VII, c. 16). Martyrologium (d. 8 grudnia) sławi Eutychjana, papieża, który własnemi rękoma 342 męczenników w różnych czasach pochował. Jak męczeństwo tak i morowa zaraza nie odstręczała od podobnych dzieł, które zawsze za wysoki czyn religji i pobożności poczytywano (*Euseb.*, VII, c. 22). Przy większych kościołach utrzymywano do tego ludzi, najczęściej zaliczanych do kleru, których zwano parabolani, copiatae, lecticarii, laborantes, fossarii, sandapilarii, decani. Jeszcze w wiekach średnich noszono zwykle ciała umarłych do grobu, bez względu na odległość miejsca. Ciało ś. Brunona, arcbpa kolońskiego, przez dni ośm niesiono z Reims do Kolonji; podobnie ś. Germana, bpa z Auxerre, niesiono z Rawenny do jego katedry mil 20, a tłumy ludu towarzyszyły tym prawdziwie tryumfalnym pochodom. Przy zwłokach używano zapalonych pochodni na znak radości, że zmarły dokonał żywota w wierze.

U grobu kapłan naprzemian z wiernymi odmawiał psalmy i modły, po których zwłoki oddawano ziemi. Obrzędy te wspomina ś. Chryzostom w homiljach swoich i ś. Hieronim w swoich listach. Zwyczaj dawania umarłym pocałunku pokoju przed samem ich pogrzebaniem dość wcześnie zniesiono, z powodów łatwych do zrozumienia (*Conc. Antissiodor.* a. 578, c. 12). Rozdawano jałmużny jako nieodłączne towarzyszki modlitw, a na pogrzebach ludzi zamożnych wyprawiano ubogim uczty, do których gdy przymięszała się pycha i zakradły nadużycia, naprzód ganione (*ś. August.* de morib. eccl. c. 34), a potem zniesione zostały. Na pogrzebach znakomitych osób wygłaszano też mowy żałobne. Euzebjusz bp Cezarei przemawiał nad zwłokami ces. Konstantyna W., ś. Ambroży na pogrzebie ces. Teodozjusza i Walentynjana, oraz brata swego Satyra, ś. Grzegórz Nazian. ojca, brata i siostry swojej: mowy ich doszły czasów naszych. Rzymianie na grobach zmarłych składali wieńce z kwiatów i ziela, Sycylijczycy zwykle z pietruszki (apium), zkąd o ciężko chorych i blizkich śmierci mawiano: apio opus habet. Chrześcjanie nie rzadko to naśladowali, obsypując lub strojąc groby w kwiaty, ów symbol zmartwychwstania. W początkach ojcowie Kościoła zwyczaj ten ganili, lecz gdy wiara św. przewagę wzięła nad bałwochwalstwem, bronić przestali, jak ś. Ambroży (*Orat. de obitu Valentin.*) i ś. Hieronim (*Ep. 26 ad Pammach.*). Jeśli msza ś. nie była odprawiona przy wystawionem ciele w świątyni, odprawiano ją nazajutrz po pogrzebie. Podług zwyczaju bardzo dawnego, egzekwje trzy dni trwały (*S. Aug.* Ep. 258), po których odprawiano mszą ś. dnia trzeciego (Evodius), siódmego (S. Ambros.), trzydziestego (S. Ephrem); lub 3-go, 9, 40-go, jak mają *Constit. apost.* Wobec różnej z początku praktyki upowszechniło się następnie odprawianie nabożeństw żałobnych dnia 3, 7, 30 po skonie zmarłych, jak to wskazują pisarze i mszały rzymskie z IX w. Niemniej dawny jest zwyczaj zachowywania rocznicy śmierci czyli aniwersarza, gdyż o tem wspomina Tertuljan (*de corona milit.* c. 3) i Const. apost. (lib. VI, c. 30). — *b)* Chrześcjanizm szanuje wprawdzie naturalną boleść ze straty blizkich nam osób pochodzącą, lecz nadmiaru smutku i skarg nie dopuszcza. Dla tego rzymskie płaczki zaraz od początku usunięte zostały, jako wykonywające czynność niezgodną z wiarą w nieśmiertelność i Najwyższą Opatrzność losem ludzi rozporządzającą. W tym duchu już Paweł ś. upomina: „Nie chcemy bracia, abyście wiedzieć nie mieli o tych, którzy zasnęli, iżbyście się nie smucili, jako i drudzy, którzy nadziei nie mają“ (I Tess. IV, 12). Miejscami wciskający się ten zwyczaj na Wschodzie, wiele razy ganił ś. Chryzostom, ucząc, jaki nasz smutek być winien; tak samo Augustyn ś. (*Serm. 32 de verb. Apli*): zachował się jednak dość długo w niektórych okolicach Wschodu, także we Włoszech i innych miejscach. W pogrzebach chrześcjan przebija zawsze nauka o zmartwychwstaniu, która smutek łagodzi, w granicach rozsądku utrzymuje i od rozpaczy chroni. Pobożność kazała im śmierć uważać jako narodziny do życia wyższego, jako wezwanie z wygnania do ojczyzny, z padołu płaczu na łono Boga, wspólnego ojca. Dzięki mu zatem czynili, że zmarłym udzielił zwycięztwa i wytrwania w wierze, a ożywieni nadzieją, błagali razem o miłosierdzie i światłość wiekuistą dla zmarłego. Śpiewano dla tego i alleluja, jak widać z dzieł ś. Hieronima (*Epitaph. Fabiolae*). W tej myśli ś. Cyprjan zabraniał używania szat

żałobnych (lib. *de immortal.*), a wspomniony dopiero Hieronim chwali Juljana, znakomitego męża, który w krótkim czasie po sobie utraciwszy żonę i dwie córki, cios ten zniósł mężnie i już po 40 dniach złożył szaty żałobne. Inni z Ojców ganili oznaki żałoby używane przez pogan i żydów, jak czarne suknie u tamtych, a u tych rozdzieranie szat, włosiennicę i popiół. Wszelakoż pewne znamiona żałoby utrzymały się i tutaj, zwłaszcza kolor czarny, który wszedł w zwyczaj naprzód w kościele wschodnim, gdzie też patrjarchowie i biskupi na dni żałoby i postu używali koloru czerwonego (*Meurs*, str. 222), cesarze zaś białego, podobnie jak wielkie panie, królowe i księżne. Ten ostatni rodzaj żałoby przeszedł do Germanji i Gallji, gdzie z tego powodu wdowy królewskie zwano reginae albae, *tenże*, str. 210-220). W Rzymie zarówno mężczyźni jako i kobiety stanu pospolitego używali do żałoby jedynie koloru czarnego.—*c*) *Obrzędy* pogrzebowe dawne są i bardzo odpowiednie do wyrażenia uczuć, które tłumaczą. Ojcowie Kościoła objaśniają je często i usprawiedliwiają ich wystawność. Służą zaś do oddania czci zmarłemu, do podniesienia jego zasług i pobudzenia żywych do modlitwy; zatykają usta szemrzącym, żeś zabrał majątek po rodzicach, a nie dał im czci w pogrzebie; przecinają mowy o nieboszczyku, iż nie zostawił na uczciwe swe pogrzebanie; zaspakajają uczucia rodziny, która rada, że zmarłym swoim ostatnią posługę przyzwoicie oddaje; zadawalniają i obecnych dając im pociechę, iż sami podobny pogrzeb mieć mogą, a nadto upominają ich o śmierci i zmartwychwstaniu (*S. Thomas Aq.* Suppl. 3 par. qu. 71, art. 11). Nie rozumiano jednak nigdy, aby pogrzeby uroczyste zmarłym do otrzymania wiekuistej szczęśliwości dopomagać, lub ich zaniedbanie duszom tychże szkodzić miały, co pięknie objaśnia Augustyn ś. (cf. *De civit. Dei*, lib. I, cap. 12 i 13). Są to raczej środki przyniesienia pociechy i nauki żyjącym, oraz pobudzenia ich do modlitwy za zmarłych. Sam Zbawiciel przed śmiercią swoją chwali niewiastę, co wylała olejek drogi na jego ciało, przyspasabiając je ku pogrzebowi (*Mat.* 26, 12). Ewangelja też podaje opis pogrzebu Chrystusa Pana i przekazuje czci potomnych imiona tych, co mu go sprawili (*Mat.* 27, 57).—*d*) Zawsze jednak za słuszne poczytywano prawo, ogłaszające że uroczystości pogrzebowe są przywilejem przysługującym tym tylko, którzy w jedności z Kościołem żyją i umierają. Zasada ta, nader sprawiedliwa, jest tak stara jak sam Kościół. Wygłasza ją pap. Leon ś.: Nos quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus (*Ep. ad Rustic. narbon. epp.*). Podług tego zatem, już w początkach chrześc. odmawiano pogrzebu kościelnego niechrzczonym (*s. Chrysost.* Hom. 69, ad Philip.), heretykom (*Optat. Milev.* de schism. Donat.), jawnym wzgardzicielom ustaw Kościoła (*s. Cypr.* ep. 66), i samobójcom (*Conc. Bracar.* II, can. 16, 19). Dziś prawo kanoniczne pozbawia pogrzebu chrześcijańskiego niewiernych, wyklętych, samobójców i poległych w pojedynku. Gdy zaś chodzi o należących wprawdzie do Kościoła, lecz z powodu ciężkich występków niezasługujących na pogrzeb religijny, zaleca się sprawę ich rozebrać sumiennie i przyjąć łagodzące okoliczności. Przez odmówienie jednak obrzędów, bynajmniej nie wygłasza Kościół wyroku potępienia na zmarłego, tak samo jak wyprawienie choćby najwspanialszego pogrzebu, nie jest wcale kanonizacją. Obrażałoby to godność Kościoła i byłoby wprost

przeciwnem świętemu jego zdaniu, gdyby z obrzędami swemi miał się narzucać tym, co naukę jego odrzucili, jednością jego wzgardzili, lub czci tej i łaski jawnie stali się niegodnymi.—*e*) Obrzędy pogrzebowe znajdują się w Agendach i Rytuałach: w istocie swojej zgodne są one z dawnemi ceremonjami Kościoła. Za dni naszych bezbożni starali się pominąć je zupełnie, zrywając tem samem nie tylko z chrześcijaństwem, ale razem, jak widzieliśmy, z wszystkich wieków i wszystkich cywilizowanych ludów praktyką i ustawą. Grzebanie zmarłych miano zastąpić paleniem trupów (ob.), a pogrzeby religijne zamienić na *cywilne*, gdzie religja żadnego nie bierze udziału. Te ostatnie pokuszenia dały się słyszeć w Paryżu i wkrótce echem tejże niewiary odbiły się w innych stolicach starego świata. Zapobiegając temu władze rządowe u nas, wznowiły art. 234 kodeksu karnego z r. 1857, opuszczony w nowszej jego redakcji, i r. 1891 wydały ustawę: za pogrzebanie chrześcijan bez dopełnienia odpowiednich obrzędów chrześcijańskich, w razach gdy wezwanie duchownego właściwego wyznania do pogrzebu nieboszczyka nie było połączone z osobliwemi trudnościami, winnym grozi kara aresztu od 3 tygodni do 3 miesięcy. Ogłosiły to pisma publiczne (*Gaz. Warsz.* t. r. nr. 157).—*f*) Na świeckie dodatki do obrzędów pogrzebowych, gdy te nie sprzeciwiają się zasadom wiary, Kościół patrzy obojętnie. Do tych policzyć można następujące: *aa*) *mowy* pochwalne i pożegnalne, miewane przez osoby świeckie. Tych Kościół nie broni, byle religji nie zaczepiały, a to dla tego, że w ogóle mowy pogrzebowe nie wchodzą koniecznie w zakres obrzędów pogrzebowych, a są raczej świecką wystawą, ku pociesze żywych i pamiątce zmarłych zmierzającą. Są zatem rzeczą tyle obojętną dla Kościoła, ile inne przybory zewnętrzne, jak wystrzały z broni, wystawa orderów, herbów i portretów, muzyka, śpiew, dzwony kościelne i t. p. Mowy wszelkie wynikły z uczuć wrodzonych, aby osób zasłużonych lub miłych nam, nie tracić z oczów bez należnych im wspomnień. Dla większej powagi mowy takie miewają duchowni, aby smutek doznał z religji ulgi pewniejszej, a obecni odebrali stosowne zbudowanie. Ś. Paweł same tylko niewiasty od tego wyłącza (1 Kor. 14, 27—35). W mowach pogrzebowych nawet kapłani występują po prostu jako mówcy a nie kaznodzieje, albowiem, według przepisów liturgicznych, mówią dopiero po mszy, nie w komży i stule, lecz zwykle w sutannie, bez błogosławieństwa i inwokacji albo modlitw kaznodziejom właściwych (*Caerem. Eppor.* lib. I, c. 22, n. 6.; lib. II, c. 11 n. 10; *Merati*, par. II, tit. 13, n. 18; SRC. 14 Jun. 1845, apud *Gardell.* n. 4865). Mowa też pogrzebowa nie bywa osnuta na ewangelji, której się przed nią nie czyta, ale na życiu zmarłego, jest więc jakby ludzkiem słowem z moralnego stanowiska w celu uczciwym wypowiedzianem. Ś. Karol Boromeusz na pierwszym swym synodzie w Medjolanie nie zabronił mów takich, postanowił tylko, aby mówca świecki uzyskał upoważnienie proboszcza, czego, i bez prawa, sama przyzwoitość wymaga. Ustawy kościelne nie pozwalają jednak osobom świeckim miewać mów w świątyni, o czem są dekrety in Corpore iuris canonici, mianowicie: de haereticis can. 12 *Cum ex iniuncto* i can. 14 *Sicut in uno corpore;* na cmentarzu ich nie bronią. U nas prawa krajowe r. 1835 wzbroniły osobom świeckim miewać mów nad grobem; dziś miewają, ale dopiero po spełnieniu obrzędu przez

kapłana. *bb*) *Żałoba* w oznakach zewnętrznych, używana już była przez ludy starożytne. Czynili ją żydzi, rozdzierając szaty i posypując głowy popiołem. W Sparcie prawo Likurga naznaczało ją na dni jedenaście, w dwunastym składano ofiarę bogini Cererze i żałobę zarzucano. Rzymianie naprzód przepisali ją tylko kobietom, mężczyźni zaś dowolnie się jej poddawali na dni kilka lub jak długo chcieli. Junius Brutus i Valerius Agricola owdowiawszy, nosili ją rok cały. Kobietom rok żałoby przepisano, lecz, według Seneki, był to termin najdłuższy, dla tego skrócić go mogły. Źle jednak patrzano na wdowy, które wcześniej w nowe związki małżeńskie wstępowały, jak widać z kodeksu Justynjana. Numa Pompiljusz, na wzgardę chyba, kazał im krowę cielną ofiarować. Rok zaś liczył się o 10 miesiącach, bo taki Romulus ustanowił. Wdowom poległych pod Kannami tylko 30 dni płakać dozwolono, aby nie przerywać ofiar, których w żałobie nie składano (*Livius*). Dopiero ces. Gracjan, Walentynjan i Teodozjusz rok żałobny do 12 miesięcy rozwinęli; po dziecku małem nie było żałoby, po starszem do lat 10 tylko miesiąc ją obchodzono. Starożytni w ogóle podczas żałoby zwyczajny swój sposób życia wprost na przeciwny odmieniali: niewiasty zatem włosy obcinały, gdy mężczyźni je zapuszczali, głowę i brodę popiołem posypywali, szat czarnych używali, ozdoby złote i z drogich kamieni składali, w amfiteatrze, na przedstawieniach i ucztach nie bywali, łaźni nie używali, ani pachnideł i namaszczeń, wstrzymywali się od śmiechu i pozdrowień, umartwień nawet sobie dodawali, ognia i światła w domu nie palili (*Meursi*, f. 210). Zwyczaj ten w części przeszedł do chrześcjan, lecz ograniczał się wyłącznie prawie na używaniu szat żałobnych i unikaniu widowisk światowych, bo inne oznaki smutku nie odpowiadały wyobrażeniom religji i nadziei wyższej. W Polsce żałoba była dowolną i niestałą co do czasu trwania, jak niemniej co do sposobu jej obchodzenia. Czytamy, że po śmierci króla Augusta III, r. 1763 na sejmie zaproponował ją marszałek koronny (*Leop. Hubert*, Pamiętniki histor. Warsz. 1861, t. I, 311). Wreszcie rząd pruski ordynacją króla Fryderyka Wilhelma z d. 7 paźdz. 1797 r. stałe wydał przepisy tyczące się czasu i sposobu noszenia żałoby, w zamiarze dobroczynnym, jak powiada, ograniczenia niepotrzebnych wydatków żałoby. Pomijając przepisy, tyczące się dworu królewskiego, poleca, aby dzieci po swych rodzicach i dziadkach lub babkach, teściach, oraz wdowcy i wdowy nosili żałobę pół roku. Po dzieciach młodszych nad lat 12, nie ma żałoby. Sukcesorowie mogą chodzić w żałobie 6 tygodni, a testamentem obdarowani 8 dni. Po dzieciach, ojczymach, macochach, wujach, ciotkach, bratowych i szwagrach, wzbroniono nosić czarnych sukien, tylko przez 6 tygodni mężczyzni mogą nosić czarną krepę na ręku, a kobiety czarną wstążkę na głowie; po dalszych krewnych żałoba wzbroniona. *cc*) *Wieńce* z kwiatów, przewiązane wstęgami, na których napisy od kogo pochodzą, przez osoby wybrane ostentacyjnie noszone przed trumną, weszły do nas z Niemiec. Władza rządowa r. 1886 nosić ich wzbroniła, pozwalając tylko składać je na katafalkach lub trumnie w kościele. Ze względu na próżny wydatek, wprzódy zganiły je pisma publiczne (cf. *Kaliszanin*, r. 1892, n. 23; *Gaz. Warsz.*, r. 1893, nr. 16 i inne). — **4.** Po tych ogólnych uwagach o pogrzebach zasługują na przytoczenie przepisy liturgiczne, odnoszące się do pogrzebu szczególnych osób, jak papieża, kardynała, biskupa, kapłanów i osób świe-

ckich. *a*) *Papież*, czując się bliskim śmierci, odbywa spowiedź, bierze odpust zupełny, przywoływa prałatów domowych i sługi, przed którymi wobec Najśw. Sakramentu czyni wyznanie wiary, prosi o przebaczenie i modlitwę, a księdza zakrystjana o ostatnie namaszczenie. Przyzywa potem kardynałów, przy których ponawia wyznanie wiary, zaleca im potrzeby Kościoła, napomina o potrzebie zgodnego wyboru następcy, przyczem wskazać może tych, którzy mu się zdają odpowiedni do tego urzędu, nadto oddaje testament i oznajmia, gdzie sobie życzy być pochowanym. Długą w tych przedmiotach mowę przedśmiertną mieli z kardynałami Mikołaj V, Pius II i inni. Gdy chwila konania nadejdzie, kardynałowie z grona swego wyznaczają trzech, to jest jednego ze stopnia biskupów, drugiego z kapłanów, trzeciego z djakonów, którzy wraz z kard. kamerlingiem czyli podskarbim ś. kollegjum spisują inwentarz wszystkich rzeczy w pałacu będących i nad temi straż ustanawiają. Konającemu jeden z prałatów domowych podaje myśli zbawienne i krzyż do ucałowania; penitencjarze czyli spowiednicy pałacowi otaczają łoże, mówią psalmy pokutne i inne modlitwy, a gdy skona, odczytują pierwsi officium defunctorum. Zawiadomieni o tem kardynałowie przychodzą do ciała, i każdy, osobno odmówiwszy jedno responsorium i wiersze z officium defunc. wraz z modlitwą, odchodzi. Kardynał kamerling przekonawszy się o śmierci papieża, takową urzędowo ogłasza, pieczęcie odbiera, notarjusza wzywa, który protokuł zejścia spisuje. Służba ciało obmywa, takowe następnie balsamują lub przynajmniej balsamem nacierają; kapelani i spowiednicy ubierają je w szaty zwykłe aż do rokiety, następnie w biskupie koloru czerwonego jak do celebry, na głowę kładą infułę prostą a w ręce kielich mszalny. Dzwon wielki na Kapitoljum daje znak żałobny, a za nim wszystkie dzwony kościołów miasta: ciało pozostaje na katafalku w przedpokoju pałacu; wnętrzności kapelani zanoszą do kościoła śś. Wincentego i Anastazego, gdzie je proboszcz miejscowy przyjmuje i chowa ze zwykłemi modlitwami za zmarłych. Następnie penitencjarze papiescy, ubrani w aparaty fioletowe niosą ciało do kaplicy większej, kapela śpiewa *Subvenite*, a po złożeniu zwłok następuje officium defunc., które po penitencjarzach odbywają różne zakony i kollegja, kończąc każdy nokturn modlitwą czyli absolucją. Potem zwłoki odkryte wiozą do kościoła ś. Piotra na karawanie, ciągnionym przez dwa muły, w kapy karmazynowe przybrane, otaczają je bracia pokutni ze świecami i pochodniami, oraz wojsko papieskie, za trumną postępuje gwardja i wojsko, odzywają się znowu wszystkie dzwony miasta. Zwłoki przyjmuje kapituła watykańska, stawia w kościele na wspaniałym katafalku, gwardja trzyma straż, zakony odbywają żałobne nabożeństwa, w końcu kardynałowie; pod noc zanoszą je do kaplicy Najśw. Sakramentu i umieszczają w ten sposób, że lud całować może nogi wystające za kratę. Trzeciego dnia, po odbytem znowu przez kardynałów nabożeństwie, wkładają ciało do trumny z drzewa cyprysowego, do której wrzucają sakiewkę z tylu medaljonami złotemi, srebrnemi i miedzianemi, ile lat zmarły był papieżem, zamykają trumnę i wkładają w drugą ołowianą, z napisem i herbem papieża, tę pieczętują i umieszczają w trzecią zwyczajną trumnę z drzewa. Podczas tych ceremonji chór śpiewa antyf. *Ingrediar* i ps. *Quemadmodum desiderat*. Zwłoki tak złożone zanoszą do niszy nadedrzwiami sali kapeli papieskiej, gdzie spoczywają, dopóką dla

nich własnego grobowca nie przygotują, lub do śmierci następcy. Jeśli zmarły wyznaczył sobie miejsce spoczynku, wtedy wydobycie ztąd zwłok jego dopiero w rok następuje. Po schowaniu ciała odbywa się nabożeństwo dziewięciodniowe przy katafalku na środku kościoła stojącym. Pierwszy i ostatni z tych dni są najuroczystsze; każdego dnia celebruje który z kardynałów i odbywa się castrum doloris; w pierwszym dniu bywa mowa na pochwałę zmarłego i odprawiają 200 mszy za zmarłego w samym kościele watykańskim, w innych dniach po 100 mszy w tymże kościele; obecnym na castrum doloris osobom duchownym i świeckim, rozdają świece woskowe. W dniu dziewiątym po nabożeństwie jest msza de Spiritu S. i mowa zachęcająca do wybrania godnego następcy (*Christiani Marcelli*, Sacrar. Ceremoniar. sive Rituum eccles. s. Romanae eccl. lib. III. Colon. Agrip. 1572, f. 156; *Wiadomość o obiorze papieża*. Kraków, 1833; *Enc. Powsz.* t. XX, 338; *Mühlbauer*, Decreta auth., t. II, pars II, str. 70 —*b)* Według tegoż rzymskiego ceremonjarza, (Chr. Marcelli, fol. 149-156), *kardynał* każdy, czując się bliskim śmierci, powinien z grona kollegjum ś. wyznaczyć egzekutorów i oddać im swój testament, lub dyspozycje objawić. Sakramenta ostatnie przyjmie jawnie ku zbudowaniu wiernych. Skoro umrze, egzekutorowie zajmują się jego pogrzebem, na który czas naznaczają, kler miasta zawiadamiają, mówcę obierają. Domownicy ciało zmarłego obłóczą w szaty kościelne koloru fioletowego, stosownie do tego czy był biskupem, kapłanem lub djakonem, i kładą mitrę prostą na głowę, nawet djakonowi. Do czasów Sykstusa IV, kardynałowie nie nawiedzali ciała zmarłego towarzysza, tylko sami egzekutorowie jego testamentu, odtąd zaś prawie wszyscy bywają na wigiljach za zmarłego, lecz na pogrzeb nie idą. W domu odprawiają officium defunct., zkąd na marach wynoszą ciało do kościoła przy asystencji licznego kleru, a w kościele kończą officium i składają zwłoki do grobu. Jeśli pogrzeb ma być uroczysty, wtedy po wigiljach, odprawionych w domu zmarłego, rozchodzą się wszyscy, wieczorem zanoszą zwłoki do kościoła, czego dopełniają domownicy z kilku zamówionymi zakonnikami, i grzebią. Egzekutorowie zawiadamiają o dniu pogrzebu, służbę ubierają w żałobę, przygotowują przybory do castrum doloris przy katafalku, na którym leżą herby i kapelusze zmarłego, zakupują świec woskowych od 6 do 8 tysięcy funtów, gdyż te potrzebne do stroju kościoła i do rąk obecnym na nabożeństwie, zapraszają księży ze mszami, a kardynałów do celebry i castrum doloris, na całe tych dziewięć dni żałobnego nabożeństwa. Obok katafalka przygotowują stoły; na tych pięć kap czarnych z tyluż stułami do castrum doloris, które codziennie kardynałowie z celebransem odbywają, lubo mniej uroczyście niż w dniu pierwszym i ostatnim. Na nabożeństwa schodzą się duchowni, krewni i służba zmarłego w żałobnem ubraniu i zasiadają na przygotowanych im ławach. Po bokach katafalku stają dwaj służący z wachlarzami czarnemi, na których herby nieboszczyka. Gdy celebrujący mszą uroczystą śpiewa orację, klerycy rozdają świece obecnym, które zapalają przed ewangelją i palą do końca mszy. Następuje mowa pogrzebowa, po której castrum doloris odprawia celebrujący z czterema kardynałami: wszyscy w kapach czarnych z białemi prostemi mitrami na głowach. Wtedy świece znowu zapalają, które na mowę pogaszono, i kończy się ceremonja. Dnia pierwszego w tymże kościele odprawiają za zmarłego 150 mszy, w innych dniach po 100

mszy, i mniej światła dają, nabożeństwo bez castrum doloris, lecz absolutio przy katafalku, na której śpiewają koleją jedno responsorium z officium castri doloris, wiersz i orację; tylko dziewiątego bywa tak uroczyście jak pierwszego, lecz bez mowy. Służbę zmarłego kardynała przez dni 40 utrzymują z jego funduszów, poczem wypłacają zasługi, udzielają datki i odprawiają. Ob. *Mühlbauer*, t. III, pars 2, str. 9.— c) O pogrzebie *biskupa* mówi Caeremoniale Episcoporum, lib. II, cap. 38, w ten sposób: Jak za życia tak i przy śmierci biskup obowiązany dać wzór pobożności i wiary. Ma przeto odbyć spowiedź, wobec kapituły i kleru przyjąć wiatyk ś., do czego przywdzieje rokietę i stułę, a przedtem uczyni wyznanie wiary według formuły przez Stolicę Apost. podanej, oświadczając publicznie, że jako żył, tak i w tej wierze umrzeć pragnie. Następnie z najgorętszą pobożnością przyjmie Ciało Pańskie z rąk pierwszego prałata swej kapituły, któremu towarzyszy kler wszystek w komże ubrany, ze świecami zapalonemi. Proboszcz miejscowy lub ksiądz zakrystjan katedralny udzieli mu ostatniego namaszczenia, które, jeśli odbiera w innym czasie, później niż wiatyk, ma znowu wykonać professionem fidei wobec kapituły i kleru djecezalnego (ile być może), poczem z pokorą poprosi ich o przebaczenie win swoich i o modlitwę, zaleci potrzeby Kościoła, ubogich i zakłady pobożne, upomni też, aby błagali Boga o gorliwego następcę, któryby lepiej im pasterzował. Zaleci wreszcie ważniejsze sprawy djecezji, odda testament (jeśli go uczynił) i oświadczy życzenie względem swego pogrzebu. Gdy konanie nadejdzie, kapłani i zakonnicy nie odstąpią go, lecz podawać będą krzyż do ucałowania i myśli zbawienne do rozważania. Skoro skona, kanonicy i obecni zmówią za duszę jego modlitwę kościelną, domownicy zaś ciało obmyją wodą ciepłą z winem, a jeśli fundusz pozwoli i krewni zechcą, ciało dadzą nabalsamować, wnętrzności zaraz w kościele chowając. Potem klerycy ubiorą ciało w szaty zwykłe, w rokietę i aparata biskupie koloru fioletowego do celebry uroczystej używane, na głowę mitrę prostą, w ręce krzyż kładąc. Nim trumnę przyniosą, położą je na kobiercu rozpostartym na stole lub ziemi, ustawiwszy świece gorejące w głowie i nogach. Tymczasem na sali domu biskupiego wystawią katafalk okryty suknem czarnem, u nóg którego stół mały z białym obrusem, na nim 2 świece, mszał lub kancjonał, naczynie z wodą święconą i kropidłem, turybularz z kadzidłem, komżę, stułę i kapę czarną. Na katafalku umieszczą trumnę z ciałem bpa, na około świece zapalone i siedzenia dla kleru, który śpiewa nieszpory i wigilie defunctorum ritu duplici. Na Magnificat powstają, a przewodniczący kapłan w kapie zbliża się do stolika, nakłada kadzidło, intonuje Pater noster, podczas którego, od prawej strony zaczynając, trzykroć z dwóch bocznych stron kropi i potem okadza ciało, w końcu przy stoliku śpiewa wiersze i orację za bpa. Tak samo czynią inni po każdym nokturnie i po laudesach. Skończywszy officium def. lub w czasie naznaczonym, kapłani w komże ubrani niosą na marach ciało do kościoła, które poprzedza kapituła i kler cały, ludzie świeccy postępują za trumną. Na środku kościoła katedralnego umieszczają je na katafalku, a przewodniczący pogrzebowi kropi i okadza, oraz mówi orację jak tamci. Następuje msza żałobna, absolutio i pogrzebanie, z pontyfikału. Jeśli w ten sposób pogrzeb odbyć się nie może, wtedy dnia 8, a najdalej 30, odprawia się w kościele katedr. nabożeństwo za

mszą św., czterema absolucjami i ceremonjami jak wyżej.—*d*) Pogrzeb *księdza*, djakona, subdjakona i kleryków, oprócz niektórych zewnętrznych oznak, nie różni się od pogrzebu osób świeckich. Ciała tamtych ubierają w szaty odpowiednie ich stopniom, kleryków zaś w sutannę i komżę. Kapłanów zatem, jakby do mszy, w albę i ornat koloru fioletowego (nie czarnego), djakona w dalmatykę, subdjakona w tunicellę tegoż koloru: wszyscy zaś z tonsurą i biretem na głowie. Wybrany kolor fioletowy, jako oznaczający smutek z nadzieją zbawienia, ugruntowaną na miłosierdziu bożem i pracowitem a pokutnem życiu zmarłego. Szaty te wcześniej przygotowane, lub z funduszu zmarłego zakupione bywają: albowiem kościół, przy którym pracowali, nie ma obowiązku dostarczać im takowych. Rytuał przepisuje nadto, aby ciała kapłanów stawiano w kościołach (podobnie w ich grobach), głową do ołtarza, ciała zaś osób świeckich nogami do tegoż: bo kapłan przy mszy, która jest najświętszą jego czynnością, obraca się do ludu pozdrawiając go i błogosławiąc, lud zaś w kościele stawa zawsze twarzą do ołtarza; tamten był posłem bożym do wiernych, ci powolnymi słuchaczami rozkazów bożych. Msza żałobna za kapłana bierze się pierwsza lub zwykła (in die obitus) z oracją: Deus qui inter apostolicos; podobnie w inne dni uprzywilejowane dla zmarłych, to jest 3, 7, 30 i w rocznicę śmierci (SRC. 29 stycz. 1752). Do grobu ciało kapłana niosą duchowni lub świeccy, lecz kapłanom świeckich nosić nie należy (cf. *Ephem. liturg.* I, 493). O filadelfji kapłanów ob. tej Enc. t. V, 361 i Rozrządzenia bpa Poniatowskiego na djec. płocką t. III, 411.—*e*) Pogrzeby *zakonników* objęte są regułami i ustawami zakonodawców. Skromne i poważne razem: o nich ob. czasopismo „Alleluia," r. 1840, str. 253. Wszystkich zakonów w tym przedmiocie zwyczajów i rozporządzeń nie podobna tu przytaczać. Zmarłemu dają zwykle krzyż, różaniec i regułę w rękę, na wyrażenie, iż z tego sądzonym będzie, jak naśladował Zbawiciela swojego, jak się modlił, i jak pilnował drogi do nieba, regułą wskazanej. *f*) Co do osób *świeckich*: tych pogrzeby odbywają się według przepisów rytuału i zwyczajów miejscowych, z większą lub mniejszą wystawą, stosownie do zamożności i woli rodziny. Szczegóły prawno-liturgiczne tyczące się pogrzebów, są w dziele Gardelliniego i wspomnionego Mühlbauera, *Decreta auth. Congr. Sacr. Rituum*, t. III, pars II, str. 1-94. — *X. S. Ch.* —

Pogrzeb jest to zbiór modłów i ceremonji, z któremi zmarłego grzebiąc (ob. tej Encykl. t. III, 421), chowając w ziemi (o Paleniu ciał zmarłych ob. ten art.), miłosierdziu Bożemu go polecamy. Kościół, uświęcający już naszą kolebkę i biorący pod swą opiekę dziecię, skoro się tylko ukaże na tej dolinie łez, nie zapomina też o oddaniu ostatniej posługi człowiekowi, skoro, po dojściu do kresu swego życia ziemskiego, ciało jego zostanie bez duszy. Czy bogaty, czy ubogi, zarówno po śmierci staje się przedmiotem troskliwości Kościoła, który mając przed oczyma smutny widok śmierci, głosi zmartwychwstanie i balsam pociechy do serca żyjących wlewa. Nasze bowiem modlitwy, nasze cierpienia i ofiary, złagodzić mogą doczesne cierpienia opłakiwanych przez nas zmarłych. Cały porządek pogrzebu, w którym myśl Kościoła się uwidocznia, opisuje rytuał w tytule „de Exequiis" i ta Encykl. w artt.: Egzekwje (V, 187), Eksportacja (V, 201) i Kondukt (X, 598). Ileż w tych ceremonjach

! Skoro tylko dusza chrześcjanina opuści ciało, tego towarzysza

swego wygnania, dzwon, poświęcony błogosławieństwem Kościoła, wzywa wiernych do modlitwy za zmarłego brata; owszem, aby pobudzić ich do gorętszego dlań współczucia, odnawia od czasu do czasu swe dźwięki, aż do chwili, w której oddane zostanie ziemi to, co jest ziemskiego. Zanim wyprowadzone zostaną zwłoki zmarłego na ostatnią podróż, odmawiać Kościół każe swemu kapłanowi psalm *De profundis* na dwa chóry; dwa bowiem głosy w tej smutnej modlitwie przemawiają: głos duszy strwożonej, drżącej przed sądem Bożym, i głos duszy pocieszającej się pamięcią na nieskończoną cenę Odkupienia, które może zgładzić grzechy ludu pokutującego. Eksportacja zwłok do kościoła czy na cmentarz, odbywa się procesjonalnie. Krzyż, rękojmia nadziei i znak zmartwychwstania, poprzedza wszystkich. Odzywa się śpiew, pozorną sprzeczność stanowiący z żałobą i łzami krewnych; Kościół, ta najczulsza ze wszystkich matek, jęczy także w swej pieśni, ale że światłem nadziei miarkuje swoją boleść, więc pieśń ta spokojna, pełna wiary. Światło, symbol wiary i miłości zmarłego, otacza zwłoki, rzucając swe słabe blaski na emblemata żałoby i śmierci. Tę śmierć mając na uwadze, Kościół usuwa wszystko z swego obrzędu pogrzebowego, co przypomina radość, pełnię i woń życia; i dlatego to zabrania na pogrzebach dorosłych używać kwiatów, wieńców kwiatowych i t. p. (ob. art. *Kwiaty przy pogrzebach* w *Przegl. Katol.* 1893, str. 17). Gdy ciało zmarłego przyniesionem zostanie do kościoła, rozpoczyna się nowy szereg modlitw, podobnie jak psalm *De profundis*, dwa wyrażających uczucia: bojaźni, drżenia i płaczu, oraz nadziei i pociechy. Nie rad jest też Kościół, gdy mu przychodzi żegnać swoje dziecię bez Ofiary ś., w pośród której śpiewa prozę *Dies irae* (ob.). Po Ofierze ś. ma miejsce absolucja czyli kondukt, t. j., obrzęd uwolnienia, zerwania więzów, któreby mogły zatrzymywać duszę zmarłego po za niebem, oddalenie nieprzyjaznych mocy, któreby mogły zakłócać spoczynek ciała. Śpiewa się wtedy jakby djalog, prowadzony między zmarłym z trumny a żywymi, wykonywany przez dwa chóry. „*Libera me Domine*, woła zmarły, wybaw mię, Panie, od śmierci wiecznej w on dzień sądu strasznego:Gdy niebiosa i ziemia zniszczone zostaną: Gdy przyjdziesz świat sądzić przez ogień. Drżę cały z bojaźni Twego sądu i obawy gniewu.“ A żywi mu na to: „Gdy przyjdziesz świat sądzić przez ogień.“ I znów zmarły się odzywa: „Dzień on, dzień gniewu, dzień klęsk i nędzy, dzień okropnej goryczy.“ A żywi znów dodają: „Gdy przyjdziesz świat sądzić przez ogień.“ Wreszcie wszyscy żywi modlą się do Pana o miłosierdzie: „Wieczny odpoczynek racz mu dać, Panie, a światłość wiekuista niechaj mu świeci na wieki wieków. Amen.“ Zaczem kapłan obchodzi trumnę, kropiąc ją wodą święconą i okadzając, pokropieniem oddalając duchy piekielne od ciała, a kadzeniem wyrażając wonność dobrych uczynków zmarłego i skuteczność modlitwy żywych za zmarłych. Lecz chwila wyniesienia zwłok zmarłego zbliża się. I gdy jęki i płacz pozostałych zdają się powiększać, zdwajać, Kościół na nową pociechę śpiewa *In paradisum*, do raju, do niebieskiego Jeruzalem, życząc zmarłemu wejścia i wprowadzenia przez aniołów i męczenników. Zaniósłszy wreszcie w pośród nowych pieni i modlitw ciało zmarłego na cmentarz, chowa je w ziemi, aby tam czekało sądu ostatecznego. Ostatnie słowa kapłana są: „De terra formasti me, Domine, et carne induisti me: resuscita me in novissimo die, Redemptor meus, Domine.“ Gdy ziemią grób przysypią,

krzyż postawiony świadczyć będzie żywym, że pochowany tu jest chrześcjanin, zmarły w wierze Kościoła i w nadziei zmartwychwstania powszechnego. — Dla dzieci zmarłych przed dojściem do rozumu Kościół przepisuje inne obrzędy, bo grzebie ciała niewinne, których dusze zostały już zaliczone do szeregów anielskich w niebie. Ztąd i barwa szat kościelnych biała, i kwiaty w użyciu i pienia radosne, nawet krzyż bez drzewca krótki, bo krótko żyli na ziemi. Ani tu trochy smutku, płaczu i narzekania. — Wiadomości liturgiczne i prawne, pogrzebów dotyczące, znajdują się oprócz w cytowanych już artt. tej Enc. jeszcze w art. Cmentarz (III tom) o jura stolae ob. t. IX, 302; o quarta funeraria t. III, 421, 429; o exhumacji zwłok t. III, 437.—*Édouard Hornstein*, Les sepultures devant l'histoire, l'archéologie, la liturgie, le droit ecclesiastique et la legislation civile. Paris. Albanel. 1868. — *Ks. Ant. Now.* — Wspomnieć jeszcze wypada o pogrzebach u dawnych słowian, oraz u ludów, obok nich żyjących. Między słowianami niektóre pokolenia paliły ciała zmarłych, sądząc, że dusze ich z dymem do nieba uchodzą, zkąd nazwa nieboszczyków ma pochodzić; inne grzebały ich w ziemi, zwykle po lasach i polach (ob. tej Encykl. t. III, 423). Na pogrzeb zmarłego gromadziła się cała osada; wyprowadzano go wśród jęku i płaczu niewiast do tego najętych, biało ubranych; płaczki łzy swoje roniły w małe naczyńka, do grobu potem składane, łzawnicami zwane. Na stosie palono zwłoki, dodając konia i oręż zmarłego, kobietom igły, nożyce i w ogóle każdemu przedmioty jego zajęcia lub miłe mu za życia. Często i żona szła dobrowolnie na stos swego męża. Zebrane popioły i kości niedopalone chowano w urnach glinianych, do których kładziono także amulety, posążki bożków i łzawnice, co razem w dole nakrywano kamieniami i zagrzebywano, usypując mogiły. Te zazwyczaj porządkiem po sobie ustawiano, ztąd powstają stare grobowce i cmentarzyska, żalami zwane. Obrzędy kończono strawą czyli ucztą, która była rodzajem religijnej agapy. W niektórych stronach u rusinów były tryzny, to jest ofiarne ku czci bogów podziemnych turnieje, w których się popisywano siłą i zręcznością. Dawne pogańskie cmentarzyska, mieszczące bądź urny, bądź ciała zmarłych, u ludu noszą nazwę kurchanów, majdanów i mogił, a także zwane są kopiszczami, horydyszczami, żalnikami, grodziskami lub uroczyskami (*Rastawiecki*, Prawda ruska, I, 35). Pogrzeby dawnych *prusaków*, *litwinów* i *żmudzinów* znane z kronik Gwagnina (1611 r.), Stryjkowskiego i innych. Pokolenia te paliły zwłoki swoich zmarłych, a w przekonaniu, że w przyszłem życiu każdy pozostanie w tej godności i zajęciu jak był na ziemi, na stos dawali rzeczy, których tu zmarły używał. Palili nadto pazury rysie lub niedźwiedzie w pojęciu, że umarły piąć się musi na wysoką górę, w czem pazury takowe bardzo mu będą pomocne. W późniejszym nieco czasie nie palili już, lecz grzebali zmarłych, a wtedy ciało w łaźni umywali; do domu wróciwszy, na stołku sadzali i do umarłego pili, z żalem mu wymawiając, czemu ich odumarł. Na pożegnanie powtórnie do niego pili, prosząc aby przyjaciół i znajomych na tamtym świecie pozdrowił i żył z nimi w pokoju. Ubierali go potem, dawali narzędzia jego rzemiosła i zajęcia, na szyję chustkę z kilku pieniążkami, nieco chleba i soli, oraz dzban piwa na drogę, co wszystko do grobu kładli, a wioząc na cmentarz, nożami w górę wywi-[illegible] i rzucali, odpędzając złych duchów od ciała. W Inflantach jeszcze

za Gwagnina na pogrzebach trąbiono, przesyłając zmarłemu pożegnanie i życzenia. Kurlandowie i prusacy po pogrzebie w karczmie stypę wyprawiali, jedząc bez nożów, i z każdej potrawy dla zmarłego część pod stół odrzucając, gdzie i kufel piwa wylewali (cf. *Kraszewski*, Litwa, Warsz. 1847, t. I, 141). Krzyżacy w r. 1249 zawierając umowę z nawróconymi prusakami, zastrzegli im, aby nadal „in mortuis comburendis vel subterrandis cum equis sive hominibus, vel cum armis seu vestibus, vel quibuscunque aliis rebus pretiosis, vel etiam in aliis quibuscunque ritus gentilium de caetero non servabunt" (*Helcel*, II, 9). Kiejstut, ks. litewski, stryj kr. Jagiełły, ostatni może r. 1382, obyczajem pogańskim był spalony w Wilnie, a na stos położono z ciałem jego oręż, konie, psy, szaty i t. p. (*Wapowski*, tłum. Malinowskiego, Dzieje korony pol. Wilno 1847, t. I, 8). Litwini odznaczali się pobożnością ku zmarłym, zachowywali nawet jakiś czas żałobę, mieli osobne dni i modlitwy za ich dusze (u rusinów zwane *dziady*), i za grzech uważali pozostawić zmarłych bez pogrzebu (*Jaroszewicz*, Obraz Litwy, I, § 103). Te same obrzędy pogańskie zachowywały pokolenia zamieszkujące prowincje polskie.—Chrystjanizm umocnił jeszcze wiarę tych ludów w nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie ciał. Nie mamy wprawdzie szczegółowych opisów, jak odbywano pogrzeby w P o l s c e w pierwiastkach chrześcjaństwa: biorąc jednak na uwagę dawne zwyczaje pogańskie i ducha pobożności, którym religja ś. ożywiła naród, przypuszczać należy, że pogrzebom liczne, a często wspaniałe, towarzyszyły obrzędy. Stare agendy czyli rytuały, lubo z późniejszych dopiero wieków pozostały, podają długie śpiewy i modlitwy przez kapłanów odmawiane u grobu zmarłego, czem przekonanie to potwierdzać się zdaje. Z dalszych dopiero czasów są opisy pogrzebów znakomitszych osób. Ciało zmarłego trzymano długo, wystawione w kościele lub kaplicy, codziennie odbywając nabożeństwa lub przynajmniej mszę żałobną; tymczasem robiono przygotowania do pogrzebu uroczystego, spraszano rodzinę i gości. Stanisław Łubieński (*Series vitae Eppor. Ploc.* str. 104 i 144) pisząc o Florjanie, bpie płockim, który umarł w Pułtusku 21 czer. 1334 r., a już 24 t. m. pochowany został w katedrze płockiej, z tej okoliczności czyni uwagę: Ex quo scire licet, illa tempestate, ambitiosas et sumptuosas sepulturarum curas nondum in Polonia locum habuisse. Podobnie bp Kazimierz, ks. mazow., zmarły 9 czer. 1480 r., trzeciego już dnia był pochowany. Później inaczej bywało: albowiem bp Hieronim Cielecki um. w Płocku 16 kwiet. 1627, a pochował go następca jego, wspomniony Stan. Łubieński, dopiero 17 maja t. r. Tak samo arcbpi gnieźnieńscy oczekiwali pogrzebu: Mik. Kurowski od 7 do 20 wrz. 1411, Mik. Trąba od 4 do 28 grud. 1422, Maciej Drzewicki od 22 sierp. do 29 wrz. 1535, Jędrzej Krzycki od 10 maja do 9 lip. 1537 r. (ta Encykl. VI, 218): wiele takichże przykładów pokazuje historja w żywotach biskupów i na innych stolicach. Nie pomogła ustawa, pomieszczona w konstytucjach synodalnych (wyd. Karnkowskiego z r. 1579, str. 75), aby biskupów najdalej w 15 dni po ich śmierci grzebać. *Królów* pogrzeby odznaczały się wielką wspaniałością i powagą. Kronikarz archidjakon gnieźn. i Długosz w ten sposób opisują pogrzeb Kazimierza W. Po odbytem nabożeństwie we wszystkich kościołach Krakowa za duszę króla, szedł kondukt żałobny z Wawelu, obchodząc ulice miasta i jego kościoły znaczniejsze. Na

czele szły 4 wozy, każdy ciągniony przez 4 konie, czarnem suknem okryte, których woźnice takież kapy na sobie mieli. Za temi postępowało 40 rycerzy zbrojnych na koniach przybranych w sukno purpurowe, jedenastu z nich trzymało chorągwie z tyluż herbami ziem, a dwunasty godło państwa. Za nimi jechał rycerz na rumaku królewskim, okryty purpurą, króla przedstawiający. Dalej postępowało 600 ludzi parami, niosąc zazapalone świece woskowe, z których każda pół kamienia ważyła; potem zgromadzenia zakonne różnych reguł i świeckie duchowieństwo, śpiewając psalmy żałobnie. Teraz dopiero niesiono mary z ciałem królewskiem, okryte różnemi materjami kosztownemi, które w upominku po kościołach pozostawiano. Za marami postępowało 300 dworzan w żałobę przybranych, płacząc i jęcząc. Na końcu dopiero szedł arcbp gnieźn. z książętami i pierwszymi dygnitarzami kraju. Idący przed marami podskarbi, na obie strony rzucał dla ubogich pieniądze, których mu dostarczali otaczający go ludzie, pełne wory pieniędzy niosący. Wstępował orszak ten do kościołów: franciszkańskiego, P. Marji i dominikańskiego, składając tam hojne dary i jałmużny, a gdy wrócił do kościoła katedralnego, Florjan, bp miejscowy, odprawił mszę ś., podczas której jeden z kapłanów w towarzystwie sług królewskich obchodził ołtarze, składając na nich pieniądze w ofierze. Kosztowne też ofiary w suknach i naczyniach srebrnych złożono kościołom. Pod koniec nabożeństwa połamano drzewce chorągwi, wśród płaczu i jęku ludu. Na pogrzebie kr. Władysława Jagiełły wystawiono w katedrze krak. katafalk wspaniały, przy którym paliły się świece nadzwyczajnej wielkości; ofiary były nader hojne i bogate, z koni przybranych kosztownie, z naczyń srebrnych i złotych, zastawionych stosami złotych pieniędzy, i t. p. Marcin Bielski opisuje pogrzeb Zygmunta I, na którym po skończonem nabożeństwie szło w obchodzie 30 mar żałobnych, nakrytych złotogłowiem, i tyleż koni królewskich, odzianych w drogie materje. Przodował im chorąży nadworny, a siedząc na białym koniu, trzymał miecz goły ku sobie zwrócony. Przed marami, na których ciało króla leżało, jechał Jan Tarło w zbroi żelaznej, darowanej niegdyś królowi przez ces. Maksymiljana i trzymał miecz obnażony. Mary poprzedzali dygnitarze, niosący godła królewskie: koronę, berło, miecz i jabłko złote, a otaczali ich posłowie ziemscy. Za ciałem szedł król nowy, Zygmunt August, za nim wdowa kr. Bona, w odpowiedniej asystencji. Gdy stanęli w kościele katedr., prymas odprawił mszę uroczystą w otoczeniu wszystkich biskupów. Po ewangelji miał mowę Samuel Maciejowski, bp krak., po której na koniu wjechał do kościoła Jan Tarło. Pod koniec mszy połamano godła królewskie, rycerz spadł z konia, a kanclerz i podskarbi zniszczyli pieczęcie; ciało złożono do grobów królewskich pod kościołem, 1548 r. (cf. *Wiszniewski*, Histor. liter. pol. VII, 434). Dotąd za ciałem królów, razem z rodziną królewską postępowała akademja krakowska, jako córka jagiellońska: na tym pogrzebie młody król wyznaczył jej miejsce po kapitule krak., którego się następnie trzymała. Z tych kilku rysów dostatecznie widnieje okazałość pogrzebów królewskich, dla tego pomijamy inne: znaleźć je można w historykach. Pogrzeb kr. Zygmunta Augusta, zmarłego 1573 r., opisany w *Pamiętniku Sandomierskim*, t. II, str. 441-456 i w *Zbiorze pamiętników historycznych*, wyd. Niemcewicza (Warsz. 1822), t. I, 170 i 174; tamże t. II, 451 pogrzeb kr. Stefana Batorego, odbyty 1588 r.;

pogrzeb Katarzyny Jagiellonki, żony Jana III, kr. szwedzkiego, zmarłej 1583 r., w *Pamięt. sandom.*, t. II, 158; niektóre szczegóły o pogrzebie królewicza kard. Jana Albrechta, w dziele Ambr. Grabowskiego, *Władysława IV, kr. pol. i w. ks. Lit. Listy* (Krak. 1845) n. 78-106; pogrzeb zwłok Jana Kazimierza i razem następcy jego Michała Korybuta, w *Bibliot. warszaw.*, r. 1892, t. III, 460; oraz w innych dziełach.— Pogrzeby hetmanów, magnatów i szlachty opisał Tymot. Lipiński w *Bibl. warsz.* r. 1844, t. I, 204. Djarjusz pogrzebu Stan. Koniecpolskiego, kasztel. krak. i hetmana wielkiego koron., d. 31 kwiet. 1646 r. w Brodach odbytego, opowiada, że i tam dla złamania kopji wprowadzono do kościoła jeźdzca na koniu, który zestraszony wielu o szwank przyprawił, a wszystkich strachu nabawił, jak zwykle w takich razach bywało. Słusznie na to powstaje ks. Jan. Stan. Foltyński, mówiąc: qui usus non videtur esse ecclesiis competens, cum plerumque equi pavimentum ecclesiae deturpent, ac sacra dehonestent: praestet hic ritus extra, quam intra ecclesiam fieri observandus (*Verax hemerodromus*, Crac. 1679, s. 130): tego samego domagały się i synody nasze. Na pogrzebie wspomnionym szło 71 par zakonników, mnóstwo duchowieństwa świeckiego, 29 księży ob. ws. oraz dwóch biskupów. Mów było kilka; jedna przez świeckiego wypowiedziana w imieniu zmarłego, na podziękę zebranym. Przepychu i bogactwa wiele, co razem dorównywało prawie królewskim pogrzebom. W broszurce: *Opisanie krotkie ozdób pogrzebu świętej prawdziwie pamięci JWIP. Elżbiety z Potockich Szczuczyny starościny wieksznianskiej*, r. 1766 pochowanej w kościele ś. Piotra w Krakowie, czytamy, że trumna stała na katafalku 20 łokci wysokim, 10 szerokim, 12 długim, kosztownemi materjami okrytym, symbolicznemi napisami ozdobionym; ściany też świątyni adamaszkiem odziano; przy 18 ołtarzach przez pięć dni nieustannie odprawiano za nią msze ś., dwa razy z wigiljami, a na wielkim ołtarzu paliło się świec tyle, ile zmarła lat liczyła. Szkoły ówczesne lubowały się w napisach symbolicznych, których też do wszelkich dekoracji suto zażywano (cf. *Bibl. warsz.*, r. 1843, t. III; 429). Gdy uroczysty pogrzeb nadal odkładano, trafiało się nieraz, że nim takowego dopełniono, kto drugi z rodziny umierał i razem ich chowano. W ten sposób na Jasnej Górze w d. 16 listop. 1694 r. odbył się wspaniały bardzo pogrzeb Zygm. Denhoffa, skarbnika litew. i podkomorzego wieluńskiego, oraz jedynaka jego, ośmioletniego Stanisława, na którym znajdowało się trzech biskupów, wielu prałatów świeckich i zakonnych, tudzież mnóstwo szlachty. Inny przykład tego podaje: *Mowa żałobna na pogrzebie JWIP. Antonina, hr. na Lubrańcu Dąmbskiego, wojew. brzeskiego kujaw., oraz JW. Anny Karoliny z ks. Lubomirskich... i JWIP. Jana Nep., hr. na Lubrańcu Dąmbskiego, generała adjutanta JKM-ci* (druk. w Toruniu 1772). Mowę tę wypowiedział jezuita, Mich. Majewski, 8 czer. 1771 r. nad trumnami ojca, matki i syna, z wystawnym bardzo aparatem razem pogrzebanymi. Niekiedy znowu grzebano zmarłego z mniejszą uroczystością, zostawiając pańską wystawę na potem. Opis takiego pogrzebu znajdujemy na końcu kazania ks. Bened. Roszkowskiego, reformata, *Kazanie podczas pogrzebu JW. Antoniego hr. na Wiśniczu i Jarosławiu, ks. Lubomirskiego, kasztel. krakow.* (druk. w Warsz. in 4-o). Lubomirski um. 8 mar., pochowany 14 marca u reformatów w Warsz., uroczysty pogrzeb dopełniono tamże 22 kwiet. 1782 r., w obecności

króla i senatu, z wielką pompą i wystawą, celebrował brat królewski, bp płocki, Michał Poniatowski, do castrum doloris było czterech innych biskupów. Magnatów nieraz naśladowała *szlachta*, lubo majątkiem im nie dorównywała. Tak pogrzeb Hier. Konopnickiego, kasztel. spicimier., fundatora paulinów w Konopnicy, zmarłego tamże 19 paźdz. 1641 r., odbył się dopiero 2 grud.; zajęli się nim paulini, a rodzina ofiarowała im wszystko srebro stołowe i domowe po zmarłym. Kosztowne te wystawy pogrzebowe nie ustały, aż okoliczności odmieniły stan kraju i znaczenie szlachty. Odtąd dochowane opisy pogrzebów nic zajmującego nie przedstawiają. Drukowano je czasem przy mowach żałobnych. Do takich należą np. *Mowy religijne miane na pogrzebie WIX. Stan. Kostki Zyznowskiego, kan. katedr. płockiego, dr. 28 czer. 1813 r.* (druk. w Łomży); *Zbiór mów żałobnych na pogrzebie W. Seweryna Bończy Skarzyńskiego, radcy prefektury departam. łomżyń.* (dr. w Łomży 1814): tu już wspaniałość pogrzebu polega tylko na mnóstwie mów, z których cztery wypowiedzieli kapłani i tyleż świeccy koledzy zmarłego. W czasie tym nie sami tylko kapłani, ale nawet świeccy ludzie i żydzi także pogrzebowe oracje prawili, które potem ku utrwaleniu pamięci zmarłych drukiem ogłaszali. Jest „*Mowa pewnego izraelity*, przełożonego w kahale ciechanowieckim w czasie pogrzebu JW. Teresy z Lubomirskich hr. Tęczyna Ossolińskiej, starościny nurskiej, przed zaczęciem ceremonjów eksportacji do ludu zgromadzonego na placu szpitalnym sióstr miłosierdzia, a szczególniej do pospólstwa żydowskiego wówczas tam przytomnego" (druk. w Białymstoku 1801): mówca nazywał się Jokal. W tym czasie wszedł też zwyczaj wydzierania serc z ciał zmarłych i chowania ich oddzielnie w urnach lub złotych i srebrnych pudełkach, po kościołach lub nawet w domach. Zwykłym to było obyczajem, gdy zwłoki balsamowano, ale i bez tego trafiało się niekiedy z affektacji i przesady, wychodzącej za granice delikatniejszego poczucia. Serce kr. Jana Kazimierza zm. 16 grud. 1672, pochowano w Paryżu u ś. Germana, ciało przewieziono do do Polski; serce Hieron. ks. Radziwiłła, podczaszego litew., zm. 17 maja 1760, złożono w farze słuckiej, a ciało w grobach rodzinnych w Nieświeżu (*Bibl. warsz.* 1890, t. I, 227); serce wojewodziny poznań. Jabłonowskiej, z domu Sanguszkowej, zm. w Annopolu 1766, oddano bernardynom w Zasławiu, ciało paulinom w Niżniowie (*Acta Paul.* XI, 263). Prymasa Ant. Ostrowskiego, zm. w Paryżu 26 sierp. 1784, tamże pochowano, serce zaś w Skierniewicach złożono 5 listop. t. r., z uroczystym obrzędem, na którym kazanie żałobne wypowiedział infułat Grzegórz Zacharjaszewicz, druk. w Łowiczu. Tak postąpiono i z sercem ks. Stan. Konarskiego, które w końcu dostało się do rąk Jakóba Pika, darowane przez niego pijarom w Krakowie i tam pochowane 13 lut. 1882 (cf. *Uroczystość pochowania serca śp. X. St. Konarskiego*, 1882); z tej okoliczności Teof. Lenartowicz przesłał wiersz *Złote serce* (1882). Oddzielnie też pochowano serce ks. Hugona Kołłątaja, a serce kr. Jana Sobieskiego doczekało się pogrzebu dopiero 26 czer. 1830 r. w kościele Kapucynów w Warszawie, za pozwoleniem ces. Mikołaja I, na przedstawienie ówczesnej Rady administracyjnej Królestwa; mowę miał o. Wiator Piotrowski, kapucyn, drukowana w Warszawie. W aktach klasztorów nie rzadko spotykać się dają także wzmianki o chowaniu we framugach ba-[illegible]ńców i korytarzy serc synów i córek szlacheckich. Ciało zaś grzebano

w podziemiach kościołów, dopókąd tego prawa rządowe nie wzbroniły (ob. tej Encykl. t. III, 423 i 432). Dawne ustawy synodalne dają 40 dni odpustu wiernym, którzy contriti et confessi, pochować się każą w swych parafjalnych kościołach lub na ich cmentarzach; każdemu jednak wolny wybór miejsca na pogrzeb pozostawiają (*Const. antiq.* de sepultur.). Synod legata pap. Filipa, z r. 1279, wyklina wszystkich, co tę wolność umierającym tamują, nagle zmarłych każe chować podobnie jak zgasłych w pokucie, i wzbrania archidjakonom brać grzywnę srebra za wydawanie pozwolenia na ich pogrzebanie. Gdy za księstwa warszaw. utrzymano rozporządzenie rządu pruskiego, wzbraniające chować zmarłych po kościołach, oprócz biskupów i zakonników, arcbp Raczyński starał się zrobić jeszcze wyjątek dla księży i w tym celu pisał do króla saskiego a ks. warszaw. d. 31 stycz. 1811 r. (*Sześć. korrespon.* s. 77), ale bez skutku. Dążenia jednak do tego nie ustały, bo w lat 10 kapituła włocławska pisała do bpa Wołłowicza, prosząc, aby starania wznowił. W innych katedrach podobnież uczyniono: wszakże napróżno. Owszem 30 grud. 1828 komisja Rządowa Wyzn. Relig. i Ośw. Publ. wznowiła rozporządzenie uchwalone na sejmie 1811 r. co do opłaty 600 złp. za pochowanie w kościele; i to się dotąd zachowuje. Z pogrzebów szły przybory i światło dla kościołów, oraz opłaty dla plebanów i zakonów. Jeśli u tych ostatnich grzebano ciało, plebanowi należała się quarta funeralis, o której ob. Mühlbauera, *Decreta authentica* SRC. t. II, 929 i tej Encykl. t. III, 429. Już synod legata Filipa zastrzega je plebanom. Na Pomorzu, gdzie wielu było protestantów, a kapłani i katolicy obojętni, trafiało się, że na pogrzeby akatolickie wychodzili księża i dozwalali dzwonić: czego zakazał bp Wołucki na synodzie 1662 r. w Sobkowie odbytym; coś z tego zachowało się jednak, bo Krysztof Ant. Szembek, bp włocł., d. 30 kwiet. 1725 wydał rozporządzenie plebanom w Pomeranji, ut in exigendis funeralibus ab haereticis proportionem servent eorum, quae a catholicis percipi poterunt, i chce, aby to obracano na reparację kościołów. Wreszcie, wdzięczność starała się uwiecznić pamięć dobroczyńców, jak to widzimy w odległej nawet starożytności. Likurg dozwolił to czynić prawdziwie zasłużonym mężom i niewiastom, a Platon chciał, aby napisy nagrobkowe nie przechodziły czterech wierszy, inaczej dla przechodnia trudne byłyby do odczytania: groby bowiem bywały nad drogami, ztąd nie raz napisy zaczynano od słów: viator siste! Chrześcijanie w katakumbach pozostawiali także symboliczne rysunki i krótkie napisy na tablicach groby zamykających. Znajdujemy je zatem we wszystkich czasach i miejscach. U nas synod w Łęczycy odprawiony 1285 r., rozkazuje, aby dary i dawców w księdze kościoła zapisywano, ludowi odczytywano, modłom wiernych zalecono, dzień śmierci ich i nazwisko wyryto na tablicy, przy ich mogile w ścianę wmurowanej i w rocznicę ich śmierci msze odprawiano. Ztąd oddawna groby osób znakomitych nadpisami odznaczano. W *Bibljotece warszaw.* są opisy grobowców Dombrówki, Ryksy, Bolesł. Chrobrego i Wstydliwego oraz wielu innych z kraju i zagranicy. Byli, co je w oddzielne książki zebrali (ob. tej Encykl. t. III, 426; *Bibl. warsz.*, 1856, III, 1858, I; *Tygodnik illustr.*, 1871, str. 252). Po szkołach nawet do tego rodzaju stylu zaprawiano, jak pokazuje książka pijara, Wacława od św. Franciszka: *Annus scholasticus* (Warsz. 1696). *X. S. Ch.*

Pogrzeb u Żydów. — Grzebanie zwłok było u Żydów jedynym, przez prawo dozwolonym sposobem chowania ciał umarłych. Byłto święty obowiązek synów lub najbliższych krewnych; przybywali oni nawet zdaleka, i albo zabierali ze sobą zwłoki, albo je grzebali na miejscu. Pogrzeb zwykle odbywał się zaraz po zgonie; mógł być odłożony tylko dla balsamowania ciała. Pośpiech taki nakazywało prawo Mojżeszowe ze względu na upały panujące w kraju zamieszkałym przez Żydów.—Skoro umarł izraelita, winni byli najbliżsi krewni zmarłego wedle prawa mojżeszowego zacisnąć mu oczy i usta. Tak Bóg mówił do Jakóba, zdążającego do Egiptu: „Józef też położy ręce swoje na oczy twoje" (I Mojż. 46, 4). Dzieci, mąż, żona, rodzina najbliższa krewnego winni na znak żałoby rozedrzeć sobie coś u sukni, co jednak wnet potem wolno im znów zaszyć. Wedle przepisów talmudystycznych (Sabb. 151, Semach 1. Vox Raschi. Tur jore) podnosi się ciało z łóżka i kładzie się je na piasku albo soli, lub na gołej ziemi, aby się nie psuło. Potem zamyka mu się mocniej powieki i obwiązuje się głowa, aby się usta zamknęły; myje się ciało ciepłą wodą i naciera wonnym olejkiem, ostrzygają się włosy, paznogcie, zamyka się drzwi i stawia się przy ciele chłodniki, a ciało raz po raz się okadza. Wszystką wodę, jaka jest w domu zmarłego a nawet i w domach sąsiadów na odległość trzech domów, winni są domownicy wylewać, a to służy sąsiadom na znak symboliczny o zaszłym wypadku śmierci. Izraelita bowiem nie powinien nikomu nic nieprzyjemnego powiadać (Przyp. 6, 18. 19). Wylewanie to wody ma symboliczne znaczenie w słowach II Król. 14, 14: „bo umieraniem umrzemy i jako wody rozlane na ziemię (jesteśmy), które nie będą zebrane." Tylko wody, zaczerpniętej do pieczenia przaśników, nie potrzeba wylewać.—Przy trupie żyda winna być straż postawiona, aby mysz się do niego nie zbliżyła i aby ktoś był przy nim, gdyby się miał z letargu obudzić, co zawsze się przypuszczało. Krewni zmarłego, zobowiązani do żałoby siedmiodniowej, winni rozedrzeć suknię na długość stopy, i to ktoś obcy nadziera u góry po prawej stronie, żałobą zaś dotknięty rozdziera niżej, pochylony nad umarłym. Przy umarłym ojcu lub matce nadziera się wszystkie wierzchnie suknie (z wyjątkiem płaszcza), w które właśnie ktoś jest ubrany, po lewej stronie. Suknie rozdziera się w stojącej postawie;—ktoby to siedząc uczynił, musi powtórnie rozedrzeć. Miejsce rozdarte wolno lekko zszyć po upływie siedmiu dni żałoby, zupełnie zaś zszyć po trzydziestu dniach;—po śmierci ojca i matki wolno lekko zszyć po dniach trzydziestu, zupełnie zaś nigdy. Suknie winny być rozdarte wpierw, nim się trumnę zamknie, a do tego i małe dzieci trzeba nakłaniać. Po dzieciach, które umarły, nie dosięgnąwszy trzydziestu dni życia, nie nakazywał ceremonjał żałoby (*Blogg*, Israelitisches Handbuch). Ceremonjał żydowski Kirchnera z r. 1724 mówi o dotkniętych żałobą: „Przez siedm dni powinni siedzieć na ziemi, nie jeść przy stole, nie siedzieć na stołku, rano i wieczorem w zgromadzeniu dziesięciu w domu, w którym umarł ich ojciec lub matka, odprawiać modlitwy głosem podniesionym, i ilu pozostałych jest synów, tylu ich winno w czasie, w którym się odprawiają modlitwy, rozwinąć nad głowami dziesięciorgo przykazań Bożych, którą modlitwę „Kaddisz" (świętą modlitwą) nazywają, a czytać lub mówić muszą ci synowie z największą [...]orą, bo uważa się to za pewne, że kto synów zostawia po śmierci,

co pilnie odmawiają modlitwę „Kaddisz" przed dziesięciu zgromadzonymi, tego wprowadzają oni przez tę modlitwę do nieba, gdyż są pewni, że ilekroć na dzień odmawiają modlitwę „Kaddisz," na tylu krzesłach zmarłego albo rodziców zmarłych, wyżej w niebie sadzają." Żydzi ubierali także trupa aż do zupełnego upadku narodu, z wielkim przepychem i wielkiemi kosztami. Flawjusz Józef opowiada o wspaniałych sukniach dla zmarłych, o wielu wonnościach i kosztownościach, którémi obdarzano zmarłych, mianowicie z rodzin książęcych (Ant. 15, 3. 4, 17). Jak się to dzieje wśród zwyczajnych śmiertelników, przekroczyli i Żydzi pod tym względem miarę, ubierali umarłych swoich zbyt wystawnie, tak że nieraz w skutek tego sam wypadek śmierci boleśniej ich dotyka, aniżeli śmierć sama, a nieraz obawiając się kosztów, wcale pogrzebem zajmować się nie chcieli (Talmud—Tosiphta Ketuboth). Gamaliel dopiero powstał przeciw temu i zakazał ubierać umarłych w inne, jak płócienne suknie, i odtąd wszystkich równo ubierać poczęli. Suknia ta wedle przepisu Talmudu nie powinna więcej kosztować nad 66 fen., a nosi nazwę tachrichin, osłona. Co do koloru sukni, mogli żydzi sami sobie wybierać pomiędzy białym, zielonym, czerwonym i pstrym (Talmud), chociaż i tu trzymać się winni praktyki i oglądać się na zasługi zmarłego. Obecnie wybierają przeważnie biały kolor. Wedle podania wiarogodnego składano ciało do trumny, albo i bez niej do grobu plecami do ziemi, a twarzą do góry w postaci leżącej; ręce i nogi były wzdłuż wyciągnięte, twarzy nie zakrywano zrazu, jeżeli ciało nie podlegało zepsuciu, ale później wydał zakon żydowski przepis, aby każdemu twarz zakrywano, z wyjątkiem tylko oblubieńca. Trumna, jeśli w niej pochowano ciało, nie mogła mieć spodniej deski, aby ciało w bezpośrednim z ziemią było związku; jeżeli bez trumny je chowano, zawijano je wtenczas w płótno. Co do pogrzebu, było ogólną regułą, że ciałem mężczyzn zajmowali się mężczyzni, zaś ciałem kobiet kobiety, chociaż ostatnie mogły się także zajmować ciałem mężczyzn. Rodzicom, wedle Talmudu, oddają dzieci cześć szczególną, kiedy się zajmują pogrzebem, tak samo i nauczycielom oddają ją uczniowie. Na cmentarz wynoszono albo wywożono umarłego w trumnie, albo bez niej; dzieci niżej miesiąca wieku chowano bez ceremonji, bez trumny i na osobnem miejscu. Dzieci starsze ponad jeden miesiąc wynoszono pod ręką w małej trumience, starsze zaś nad rok wynoszono na marach. Trumnę dawano zwykle z drzewa albo z kamienia, a nazywano ją aron—skrzynią, w Talmudzie—dalusk'ma, pudło. Wieko jej było okrągłe i zdobne w różne znaki symboliczne: korony, gałązki myrtowe i t. d. Nad trumną oblubienicy albo oblubieńca, zmarłych przed ślubem, niesiono baldachim. Na trumnie uczonych składano torę. Mary, na których niesiono trumnę, bywały zwykle z drzewa; u osób książęcego rodu z najkosztowniejszego kruszcu i zdobne w emblematy. Mary króla Heroda miały być ze złota i miały błyszczeć od mnóstwa najdroższych kamieni. Jeżeli umarłego wieziono do grobu, natenczas mary były przymocowane do wozu. Niosący mary zmieniali się, aby jak najwięcej ludzi mogło nieść umarłego. Krewnemu nie wolno było nieść umarłego, jeżeli inni byli przy nim. Wszyscy, którzy cobądź podjęli przy ciele zmarłego, musieli, opuszczając dom żałoby, umyć ręce. Dzieci obecne przy zwłokach rodziców prosiły przed rozpoczęciem pogrzebu publicznie o przebaczenie za wyrządzone zniewagi. Pochód pogrzebowy

był prawie zawsze w biblijnym i talmudystycznym czasie ten sam. Tworzyli go: dzieci, krewni, przyjaciele i obcy, a szli wszyscy w długim szeregu, płacząc i krzycząc, często z płaczkami umyślnie na to najętemi i z muzyką żałobną (I Moj. 35, 28; 50, 9. I Król. 25, 18. Job 21, 33). Wszyscy współmieszkańcy mieli obowiązek towarzyszenia pochodowi, w którym kobiety szły przed wozem żałobnym albo marami, mężczyzni zaś za nim. Dla podniesienia uroczystości towarzyszyły pochodnie i muzyka żałobna. Najmowano płaczki, które płakały i krzyczały, a szły one w Judei przed wozem, w Galilei za nim. W pochodzie żałobnym królewskim brało udział wojsko, a drogę wyścielano kobiercami. Wszędzie, kędy przechodził pochód żałobny, podnosili się ludzie z miejsc swoich i zamykano handle i domy. Flawjusz Józef mówi w książce swojej przeciw Apjuszowi (II, 20), że każdy, który spotykał pochód żałobny, przyłączał się do niego i śpiewał z innymi hymny żałobne. Od drzwi cmentarza aż do grobu winni wedle Talmudu towarzyszący pogrzebowi odmawiać modlitwę „Hazur Tomim." Nad grobem otwiera się trumna, pod głowę kładzie się umarłemu woreczek ziemią napełniony, wygłasza się mowa, „że otaczający łzy wylewają." jak mówi Talmud, a do grobu znakomitszych osób składa się kosztowności, co jednak gani Talmud, bo nie powinno się niszczyć niczego bez potrzeby. Potem spuszcza się trumna do grobu, obecni zaś stawają w dwóch szeregach, pomiędzy któremi przechodzą żałobą okryci, a tym wyrażają wszyscy głośno współczucie. G r ó b najróżnorodniejsze u żydów miał nazwy, ale w nich przebija się wiara głęboka Izraela, że grób jest tylko miejscem przejściowem dla człowieka, mianowicie w nazwach: „gościna, spoczynek, miejsce wolności, dom zgromadzenia." Grób był u izraelitów albo jaskinią naturalną, otoczoną drzewami (I Mojż. 23, 17), albo wykutą w skale pieczarą (Iz. 22, 16) bardzo obszerną, składającą się z kilku przedziałów, połączonych ze sobą schodami i gankami. Wykuwano je nieraz prostopadłe, i o tych mówił Zbawiciel (Łuk. 11, 44), z wnijściem także prostopadłem i schodami; inne znów wykuwano horyzontalnie, z drzwiami i kamieniami, jak to był grób Łazarza (Jan 11, 38). Królowie i bogate familje mieli grobowce familijne, jak Abraham (I Moj. 23, 20), Joas (Sędz. 8, 32), biedni zaś mieli groby wspólne, zwane „grobami synów ludu" (Jer. 26, 23). Jak Talmud podaje, otaczali żydzi groby wielką starannością, tak że poganie mieli wołać na ich widok: „ich groby są piękniejsze, aniżeli pałace twoje." Talmud zakazywał chodzić po grobach, siec trawę lub bydło pasać na nich. Znieważenie grobu uważano za ciężką karę i wielką zniewagę dotykającą zmarłego. C m e n t a r z e zakładali żydzi zwykle po za miastem, jak to widać z opowieści o młodzieńcu w Naim (Łuk. 7, 12) i z historji wskrzeszenia Łazarza (Jan 11, 30); tylko królowie i prorocy mieli groby swoje w miastach. Groby królewskie znajdowały się na górze Syońskiej w Jerozolimie. Pismo ś. dość często o nich wspomina, jak w 2 Par. 21, 20, gdzie mówi o Joramie, że nie był pochowany w „grobie królów," i w 2 Par. 24, 25, to samo o królu Joasie. T r ę d o w a c i mieli osobne cmentarze, z b r o d n i a r z o m i s a m o b ó j c o m wyznaczano osobne miejsce na wspólnym cmentarzu. Cmentarz bywał, według Talmudu, co najmniej 50 łokci od miasta oddalony, zwykle w miejscu skalistem. Każdy izraelita uważał sobie zawsze [illegible]iększe szczęście, ażeby mógł być pochowany w Palestynie,

a w Talmudzie znajdujemy odnośnie do tego dwa zdania: „Kto w Palestynie jest pochowany, jest, jak gdyby pod ołtarzem był pochowany" (*Kethuboth* III); „kto w Babilonji jest pochowany, ma tyle, jak gdyby leżał w Palestynie" (Aboth de R. N. oddz. 20). O uroczystości domowej po pogrzebie mówi ceremonjał Kirchnera: Z pokrewnymi zmarłego trzeba wnijść do ich domu, aby ich pocieszyć, odpowiednio do słów Pisma ś.: „lepiej jest iść do domu żałoby, aniżeli do domu wesela; bo tam jest koniec wszystkich ludzi, a żyjący bierze to sobie do serca." W szabat zaś następny daje się w domu zmarłego biednym obiad wystawny, przyczem toczy się rozmowa o sprawach religijnych. Przez siedm nocy pierwszego tygodnia żałoby odbywają się pilne studja talmudu, podobnie i w noc po 30 tym dniu żałoby i po rocznicy, a zawsze pamiętać trzeba o biednych. Ponieważ żydzi mieli silną wiarę w czyściec po śmierci i w zmartwychwstanie ciał, dla tego zamawiali po śmierci swych krewnych i przyjaciół o f i a r y z a z m a r ł y c h u arcykapłana i prosili o m o d l i t w y z a n i c h. Uważali to sobie za obowiązek miłości wobec zmarłych, który polecał i Duch ś. w słowach Ekkl. (7, 37): „wdzięczność datku przed oczyma u każdego żywiącego, a umarłemu nie zabraniaj łaski." Tobjasz odznaczał się tą cnotą w czasie niewoli wśród braci swojej, a Judasz Machabejczyk zebrał 12,000 drachm (drachma prawie 63 fen.) srebra i posłał do Jerozolimy, aby złożona była „ofiara za grzechy zmarłych," bo „to święta i chwalebna jest rzecz modlić się za umarłych," dodaje do tego Duch ś. (II Machab. 12, 43-46). I teraz jeszcze odprawiają żydzi modlitwy za zmarłych swoich, jak to widać z ich książek do nabożeństwa. Taka książka, wydana przez Blogga (w Hanowerze 1875), podaje modlitwy za zmarłych w dzień ich śmierci, dla wszystkich stanów i każdego wieku. Żydzi z zasady c i a ł n i e p a l i l i; palili tylko od najdawniejszych czasów ciała zbrodniarzy na znak największego pohańbienia. Mojżesz wydał takie prawo na córki arcykapłańskie, gdyby cnotę miały utracić (III ks. 21, 9), ale przejął to już z czasów patrjarchalnych, jak o tem wspomina w I ks. 38, 24. Pismo ś. mówi także, że kiedy Filistynowie, napastwiwszy się nad ciałem Saula i jego synów, powiesili je na murze Beitszan, obywatele Jabesz zdjęli je w nocy i spalili z czcią wszelką, bo „zebrali potem kości i pochowali pod tamaryszkiem (drzewem) w Jabesz." Tu przyczyną spalenia była zatem obawa, aby Filistyni ciał nie zbezcześcili i obrona przed tem (I Król. 31, 12). Palenie samo ciała uważał Izrael za czyn hańbiący człowieka, a talmudyści potępiają go jako akt samowoli i ślepoty pogańskiej.

Pohl A n d r z e j, ks. misjonarz, ur. 1752 r., z Jana i Elżbiety Pohlów, mieszczan łowickich. Po ukończeniu szkół w Łowiczu, w 17-ym roku życia wstąpił w Warszawie do zgromadzenia kss. misjonarzy. Jako djakon 1764 posłany został do Wilna na profes. seminarjum. Po trzech pracowicie spędzonych latach w Wilnie, dla zdrowia do Siemiatycz został posłany na prefekturę miejscowego kościoła, a niebawem w tymże domu został asystentem. Wezwany do Warszawy przez wizytatora Siemińskiego do pomocy, otrzymał rząd duchowny, naukowy i ekonomiczny przy Ś. Krzyżu. Zabiegliwy, podniósł tu ekonomiczne położenie zgromadzenia. R. 1782 został superjorem domu wileńskiego, ku upadkowi pochylonego i pracą go swoją od ruiny ocalił. Gdy 1794 Litwa do państwa Rosyj-

skiego przyłączoną zostało, domy tamtejsze oddzielną uformowały prowincję, której generalnym przełożonym Pohl został 1796 przez rząd uznany. Ponieważ dom wileński nie mógł z funduszu swego utrzymać odpowiedniej potrzebie zgromadzenia liczby kleryków, przeto oprócz pomnożenia seminarjum wileńskiego, założył jeszcze seminarjum mniejsze w Krasławiu, a r. 1800 w Zasławiu otworzył formalne seminarjum, wznawiając je potem 1815, nadto 1814 r. zaprowadził seminarjum mniejsze w domu smiłowickim. Na jego radę, Jadwiga z Załuskich, księżna Ogińska, zapisała 1786 znaczny fundusz na założenie w Wilnie szpitala Dzieciątka Jezus dla sierot, który 1791 otworzony został. R. 1805 zabrał się do założenia szpitalu w Gatczynie, a 1806 instytutu głuchoniemych w Pawłowsku. Zostały też po nim mury w Wilnie u ś. Nikodema znacznie już wyprowadzone na instytut głuchoniemych. Oddany sobie w zarząd 1814 r. kościół ś. Kazimierza mocno podrujnowany, staraniem swojem odrestaurował. Kapłan świątobliwy, wzorowy, czujnym i niestrudzonym w pracy był przełożonym. Chcąc przytem służyć duchowieństwu a osobliwie wychowańcom seminaryjskim podręczną tanią bibljoteką nauk teologicznych, wszystek czas wolny od zajęć kapłańskich i wizytatorskich obracał na pisanie książek, których pożytek uznając, uniwersytet wileński nadał mu 1811 r. doktorat teologji. Um. 13 listop. 1820; zwłoki jego pochowane 16 listop. na cmentarzu kss. Misjonarzy w katakumbce oddzielnie zbudowanej. Wydał drukiem następujące swoje prace: *Philosophia naturalis* 6 partib. comprehensa 8-o 1794; *Kazania missyjne*, 4 t. in 8-o, 1815; *Katechizm moralny*, t. 4, 1806; *Katechizm dogmatyczny*, 2 cz., 1809; *Kazania na urocz. Chr. Pana, M. Przenajśw. i niektórych świętych*, tom 1, 1819; *Kazania moralne o powinnościach ku Bogu, bliźniemu i nam samym*, 1811; *Kazania dogmatyczno-moralne*, 1814; *Kazania dwa pogrzebowe*, 1806; *Kazania postne*, 1818; *Kaz. adwentowe*, 1818; *Konferencje podczas pięciodniowych rekollekcji do duchow. świeckiego miane*, 1811; *Medytacje na niedziele i święta uroczyste*, 1817; *Mowy kaznodziejskie*, 1809; *Nauki moralne, dogm.*, oraz medytacje dla odprawujących rekollekcje t. 3, 1818; *Powinności chrześcijańskie* czyli katechizm misyjny, 1814; *Rekollekcje duchowne* na 5 dni rozłożone, 1811; *Rekoll. na 8 dni rozłożone*, 1795; *Scriptura s. per quaestiones exposita*, t. 5, 1810-1812; *Rubrum Missalis et Breviarii*, 2 t. 1820; *Theologia dogmat.*, 2 t.; *Theol. moralis*, 2 t. 1809; *Ziór krótki medytacji stosowanych do regul i obowiązków powołaniu zgromadzenia xx. missjonarzów*, 1763; *Medytacje z pospolitych regul Sióstr Miłosierdzia*, 1808, *Generalny rachunek sumienia*, 1814. W rękopismach pozostały: *Konferencje o cnotach stanowi Duchownemu służących; Ceremonje Biskupie*, niedokończone; *Wykład pacierza*, *Kazania* i in. Cf. *J. Stankonowicz*, Pamiątka życia ś. p. J. X. A. Pohla, Wilno, w drukarni djecezalnej przy kościele ś. Kazimierza, 1821. *N.*

Pojedynek (*duellum, monomachia*) jest walką między dwiema osobami, którą poprzedza umowa co do miejsca, czasu i rodzaju broni, jaka ma być użytą do walczenia. Nie jest więc pojedynkiem (duellum) walka między dwiema stronami, jaka się wywiązuje w chwilowem uniesieniu namiętności. Odróżniamy pojedynek publiczny i prywatny. Publicznym nazywamy taki pojedynek, który się odbywa w sprawie publicznej z upoważnienia władzy publicznej. Prywatny zaś pojedyjestto taki, który ma miejsce z powodu jakiejś sprawy prywatnej,

bez względu na to, czy się odbywa z upoważnienia władzy publicznej, czy bez takowego. Istoty pojedynku wcale to nie zmienia, czy zachowane są przy nim lub nie zachowane pewne formalności, np. co do liczby sekundantów i świadków. Starożytni Grecy i Rzymianie nie znali pojedynków. Rzymskie walki gladjatorskie zupełnie były odmienne od naszych pojedynków. Byłyto krwawe widowiska, urządzane dla zadowolnienia ciekawości i okrucieństwa ludu zniewieściałego i rozbestwionego. Spotykamy zaś zwyczaj pojedynkowania się u Gallów i Germanów od najdawniejszych czasów. Już wspomina o nich Djodor sycylijski (Biblioth. histor. l. 5. c. 28): „Inter ipsas quoque epulas, causa ex jurgio quomodocunque arrepta insurgere, et ex provocatione, nihili vitae jacturam aestimantes, inter se digladiari solent.“ U Germanów pojedynki stały się publicznie uznanym środkiem prawnym, którym się posługiwano także wobec sądu (Eichhorn, Deutsche Staats-und Rechtsgeschichte, 4 ed., I, 453). Zdaje się, że pojedynek należał u Germanów do najdawniejszych ordaljów sądowych (ob. art. Sądy Boże); wyraźnie też mówią o nim wszystkie ustawy starogermańskie. Zwyczaj walki pojedynkowej powstał z dwoistego przekonania. Po pierwsze, uważano za rzecz pewną, że Bóg nie może pozwolić na to, aby niewinny uległ w pojedynku. Powtóre, wierzono, że winny nigdy nie ośmieliłby się naprzód wobec sądu wzywać Boga na świadka swej niewinności, i popełniwszy krzywoprzysięstwo, występować do walki: powiadano, że obawa pomsty Bożej ubezwładniałaby jego odwagę i nie pozwoliłaby mu odnieść zwycięztwa. Przeciw temu zwyczajowi energicznie występowali papieże rzymscy. Już Mikołaj I zganił r. 855 w piśmie do Karola Łysego pojedynkowanie się (monomachia) jako kuszenie Boga. Za jego przykładem poszedł w tym samym wieku Stefan VI, później Celestyn III, Innocenty III i wielu innych papieży, świeżo potępił pojedynki Leon XIII w Encyklice do arcybiskupów i biskupów Austrji i Niemiec (12 wrz. 1891). Jak w wiekach katolickich zapatrywano się, na przykład, w Niemczech na pojedynki, a zwłaszcza na turnieje, świadczy o tem, między innemi, postępowanie Wichmanna, arcbpa magdeburskiego, który wszystkich uczestników turnieju wyłączył z Kościoła a poległym odmówił pogrzebu chrześcjańskiego. Kary, wyznaczone przez sobór Trydencki (ses. 25, cap. 19 de ref.) na pojedynkujących się, kilkakrotnie potwierdzali późniejsi papieże. Kiedy zaś pomimo tego niektórzy teolodzy twierdzili, że w zakresie prawa przyrodzonego i niezależnie od zakazów kościelnych mogą zajść takie wypadki, w których pojedynek nie jest bezwarunkowo wzbronionym, papież Benedykt XIV (Konst. Detestabilem z d. 10 listop. 1752) i to mniemanie potępił.—Według prawa kościelnego podlega ekskommunice zarezerwowanej papieżowi, każdy, kto walczy w pojedynku, kto w jakikolwiek sposób bierze w nim udział; ściągają na siebie ekskommunikę nawet widzowie uczestniczący w scenie pojedynkowej; kto ginie w pojedynku albo bezpośrednio w skutek pojedynku, ten pozbawia się pogrzebu chrześcjańskiego. Lecz wszystkie owe zakazy i kary surowe nie zdołały doszczętnie wykorzenić manji pojedynkowej, zwłaszcza między szlachtą, kupiącą się około dworu francuzkiego. Ile nieszczęść manja owa sprowadzała, ztąd wnosić można, że, według świadectwa współczesnych, około połowy 17-go wieku, w przeciągu lat trzydziestu, więcej szlachty wyginęło w pojedynkach, aniżeli jej potrzebaby

było do utworzenia silnej armji, według miary ówczesnej. W jednej tylko parafji ś. Sulpicjusza w Paryżu liczono niekiedy na tydzień po dwudziestu panów, zabitych w pojedynkach. Olier, założyciel kongregacji ś. Sulpicjusza, poparty przez ś. Wincentego a Paulo, utworzył stowarzyszenie ze znakomitszej szlachty, które się zobowiązało nigdy nie przyjmować wyzwań pojedynkowych. Tym dążeniom skutecznie dopomógł surowy zakaz pojedynków, wydany przez Ludwika XIV.—W naszym wieku pojedynki znalazły żarliwych obrońców zwłaszcza w Niemczech. Baron Radowitz (Gesam. Schriften, IV, 14) widzi w pojedynkach najwłaściwszy środek wymuszenia szacunku na przeciwniku. W najnowszych czasach wzięli w obronę pojedynek Lasson (System der Rechtsphilosophie, 548) i Paulsen (System der Ethik, 507); pierwszy z nich upatruje w pojedynku „skuteczny środek uprawnionej samopomocy."—Żaden człowiek rozumny nie zaprzeczy, że pojedynki w ogromnej większości wypadków zasługują na bezwzględne potępienie. W rzeczy samej wierzyć się nie chce, z jak błahych powodów, zwłaszcza w Niemczech i Francji, renomowani zawadjacy wyzywają na pojedynki. Jestto zbrodnicze igranie własnem i cudzem życiem. Nad tem dłużej nie potrzebujemy się zastanawiać.—Mamy zaś na myśli owe rzadsze i trudne wypadki, kiedy tyrański zwyczaj, panujący w pewnych kołach towarzyskich, nakazuje wszystkim wyzwanie na pojedynek albo przynajmniej przyjęcie takowego, i gdzie ci wszyscy, którzyby się temu zwyczajowi nie poddali, narażają się na niebezpieczeństwo „utraty czci," a częstokroć utraty stanowiska społecznego. Lecz i w tych wypadkach pojedynek, jako bezprawne i występne rozporządzanie własnem i cudzem życiem, jest czynem wręcz niedozwolonym.—Przy ocenianiu pojedynku trzeba mieć w pamięci tę prawdę zasadniczą, że człowiek nie jest panem swojej osoby i swojego życia, ale że jest tylko niejako administratorem, z własnego życia pożytkującym. Pojedynkujący wdziera się niegodziwie w wyłączne prawo własności, jakie ma Bóg nad człowiekiem. Ten tylko może, bez pogwałcenia cudzego prawa, rzecz jakąś zniszczyć własnowolnie, kto jest tej rzeczy właścicielem. Człowiek więc nie ma prawa wystawiać własnowolnie życia swojego na zagładę, gdyż Bóg jest wyłącznym panem i właścicielem osoby ludzkiej. Rzecz to oczywista, że człowiek nie jest panem samego siebie we właściwem znaczeniu tego wyrazu, gdyż „pan" jestto pojęcie względne. Jak nikt nie może być własnym ojcem i synem, gdyż „ojciec" i „syn" są to pojęcia względne, odnoszące się do dwóch odmiennych indywiduów, tak również nikt nie może być własnym panem, w znaczeniu właściwem, gdyż pojęcia „pan" i „sługa" są to pojęcia względne, odnoszące się do dwóch odmiennych indywiduów. Lecz czy przynajmniej w obszernem, luźnem znaczeniu człowiek nie może być własnym panem, o ile nie ma nad sobą pana, i swobodnie sobą rozporządzać może? Mówimy, że ktoś jest własnym panem, jeżeli wyższego pana nad sobą nie uznaje, i jeżeli czynić może, co mu się podoba. Ale i w tem znaczeniu człowiek nie jest własnym panem, gdyż całem swojem jestestwem jest własnością i sługą Boga. Bóg go stworzył i utrzymuje na ziemi w tym celu, aby Mu służył i przez to Go uwielbiał. To przeznaczenie do służenia Stwórcy należy tak dalece do istoty człowieczeństwa, że Bóg nie mógłby [illegible]ię swego panowania wyłącznego nad człowiekiem, inaczej jak zmie-

niając istotę rzeczy i przestając być ostatecznym celem stworzenia.— To tylko mogę nazwać moją własnością, czemu ja jestem celem. Mojem jest to, co ma być środkiem dla mnie i wyłącznie dla mojego pożytku służyć winno. A czy człowiek może być dla siebie własnym celem? Czy istnieje wyłącznie dla swojego pożytku, dla siebie samego? Zapewne, o tyle można powiedzieć, że człowiek jest dla siebie celem, o ile nie przeznaczony jest do użytku kogoś wyższego, gdyż Wszechmocny nie potrzebuje zeń żadnego użytku ciągnąć dla siebie; lecz człowiek jest stworzony dla służenia Bogu: w tem mieści się jego najwyższe zadanie i cel ostateczny. Dlatego nie może sobą dowolnie rozporządzać, jak gdyby nie miał żadnego pana nad sobą; ale podlega całym swoim bytem wyłącznemu panowaniu Boga, i powinien spełnić wskazane mu zadanie. Opatrznością swoją wskazuje Bóg każdemu człowiekowi jego stanowisko, na którem człowiek w miarę sił swoich, ma współpracować nad urzeczywistnieniem zamiarów bożych.—Człowiek może więc i powinien to wszystko czynić, co jest niezbędne do utrzymania jego życia, ale nie wolno mu, według upodobania, pozbywać się własnego życia lub takowe wprost i rozmyślnie narażać na niebezpieczeństwo, dla osiągnięcia lub zachowania, w ten sposób, jakichś dóbr zewnętrznych. Co najwyżej, może on, w pewnych okolicznościach, dopuścić niebezpieczeństwo życia, jeżeli zachodzi do tego ważny i rozumny powód. Jeżeli zaś w inny sposób rozporządza życiem swojem, dopuszcza się bezprawia, i staje się winnym występnego wdzierstwa w wyłączne prawo własności Bożej. Takie właśnie występne wdzierstwo w prawo własności Boga nad życiem człowieka ma miejsce w pojedynku. Przekonywamy się o tem, rozważając cele, dla których odbywają się pojedynki. *a*) W dawnych czasach używano pojedynku, jako środka prawnego, do rozstrzygania sporów o winę lub niewinność. Dziś nikt już nie posługuje się pojedynkami w tym celu. Gdyż ani rozumem przyrodzonym, ani z Objawienia nie da się dowieść, że Bóg musi zawsze w cudowny sposób przychodzić z pomocą niewinnemu. A zatem kusiłby Boga, ktoby narażał się na niebezpieczeństwo utraty życia, oczekując na swoją korzyść cudownego działania Bożego. Gdyż ze swej natury pojedynek wcale się nie nadaje do okazania winy lub niewinności oskarżonego. Samo przez się, zwycięztwo w pojedynku okazuje, co najwyżej, przewagę siły fizycznej lub zręczności. *b*) Częstokroć pojedynek ma służyć do otrzymania satysfakcji czyli zadośćuczynienia za obrazę. Lecz i pod tym względem pojedynek jest środkiem bardzo niewłaściwym. Gdyż zadośćuczynienie we właściwem znaczeniu na tem polega, że ten, kto nas obraził lub znieważył, cofa wyrządzoną obrazę lub zniewagę, i przez to okazuje nam cześć i szacunek. Celu tego wszakże zgoła nie osiągamy pojedynkiem. Jeżeli krzywdziciel przyjmuje wyzwanie, to nietylko nie odwołuje przez to wyrządzonej nam zniewagi lub obelgi, ale przeciwnie chce za nią obstawać ze szpadą lub pistoletem w ręku, i okazuje się gotowym do poparcia poprzedniej zniewagi innem i jeszcze większem złem, to jest, zadaniem nam ciężkiej rany albo nawet śmierci. Kto zresztą, pozostając przy zdrowym umyśle, zaproponowałby przeciwnikowi, którego chce zmusić do cofnięcia wyrządzonej krzywdy, walkę z równemi dla obu stron szansami zwycięztwa, walkę, w której przeciwnik może do poprzedniej krzywdy dodać nową, daleko cięższą krzywdę? Czyni to zaś wyzy-

wający do pojedynku, gdy proponuje przeciwnikowi ten sam oręż i te same widoki zwycięztwa, z jakich sam korzysta. Obrońcy pojedynków na to odpowiadają, że obrażony wymusza przynajmniej na winnym wewnętrzny szacunek, jakiego nam ten ostatni poprzednio odmawiał. Ale ten, kto przyjmuje wyzwanie, ani na włos nie szanuje przeciwnika więcej niż przedtem. Wyzwanie co najwyżej przekonywa przeciwnika, że obrażony jest człowiekiem zapalczywym, który nie pozwala obrażać siebie bezkarnie. Lecz przypuśćmy, że pojedynek rzeczywiście „wymusza" szacunek na obrazicielu. Pytamy więc: czy owo „wymuszanie szacunku" jest dostatecznym powodem do wystawiania siebie na niebezpieczeństwo utraty życia i do godzenia z zabójczym orężem w ręku na przeciwnika? Czy nie jestto narażać wyższe dobra życia i zdrowia, których nie jesteśmy panami, dla osiągnięcia mniejszego dobra zewnętrznego, jakiem jest przyznanie nam szacunku ze strony naszego antagonisty? Daremnie też zastrzeganoby, że chodzi tu nietylko o szacunek ze strony obraziciela, ale i o szacunek u współobywateli. Wobec takiego zastrzeżenia pytamy, czy odnośnie do tych, którzy nas nie obrazili, można mówić o „wymuszeniu satysfakcji i szacunku? W rzeczy samej zaś ukrywa się pod tem tylko pretekst do usprawiedliwienia pojedynku. Pojedynkujący się chce przez pojedynek zapobiedz utracie czci u swoich współobywateli, zwłaszcza tego samego co on stanu lub zawodu, czyli, jak się to pospolicie mówi, chce bronić swojego honoru, i swego stanowiska towarzyskiego. Nie można tego zaprzeczyć, że odmowa przyjęcia pojedynku pociąga za sobą częstokroć dotkliwe ofiary dla odmawiającego. Nazwą go „tchórzem," „poczucia honoru pozbawionym," z pewnych kół towarzyskich wyłączą. Wszystko to jest prawdą, ale pomimo tego nie podobna usprawiedliwić pojedynku tytułem obrony. — Z tego, że wolno nam siłą bronić naszych dóbr zewnętrznych, zdaje się wynikać, że wolno nam także siłą bronić swojej czci i dobrego imienia. A wszakże wniosek taki byłby błędnym. Wolno wprawdzie bronić się wobec uwłaczających nam czynów, które nietylko szkodzą czci naszej, ale nawet nadwerężają naszą pomyślność fizyczną. Nie potrzebujemy bezkarnie znosić zniewagi, gdy ktoś nas policzkuje lub inną faktyczną wyrządza krzywdę. Ale gdy chodzi o samą cześć i dobre imię, użycie siły jest niedopuszczalne. Ani czci, ani dobrego imienia nie można stawiać na równi z innemi dobrami zewnętrznemi. Cześć, w ścisłem znaczeniu, polega na zewnętrznych objawach szacunku, jakie nam inni okazują. Jeżeli szacunek ten jest nam okazywany, to nie potrzebujemy go bronić. Jeżeli nam odmawiają objawów szacunku, to bronić nie możemy tego, co nie istnieje. Można wprawdzie innych zmusić, aby nas zewnętrznie szanowali, lecz wtedy nie bronimy czci, ale ją wymuszamy, siłą zdobywamy. Dobre imię zaś polega na dobrem mniemaniu, jakie inni o nas mają, a tego nie podobna siłą bronić.—W pojedynku nawet nie może być mowy o właściwej obronie. Faktem jest tu spełnionym to, co nazywają ludzie „obrazą czci; nie można więc już ani czci obronić pojedynkiem, ani przez pojedynek zapobiedz zniewadze. Ale, powiadają obrońcy pojedynków, chodzi tu tylko o obronę w szerszem i ścisłem znaczeniu. Gdyż według przesądu, panującego w pewnych kołach towarzyskich, poczytuje się za „wyzutego z czci" i z pogardą bywa traktowany każdy, kto na doznaną obrazę nie

odpowie wyzwaniem na pojedynek, albo kto nie przyjmie wyzwania. Skutkiem tego przesądu obrażony lub wyzwany, uchylając się od pojedynku, narażają cześć osobistą, a nawet swoje stanowisko społeczne na szwank dotkliwy. Zepewne ciężkie są to ofiary, ale nie zdołają one nigdy uczynić dozwolonem tego, co jest z istoty swej niedozwolonem. Nawet pojmowany jako obrona w tem szerszem i nieścisłem znaczeniu, pojedynek jest i będzie zawsze bezprawnem rozporządzaniem ciałem naszem i życiem.—Nikt nie odważyłby się twierdzić, że wolno jest wprost zmierzać do zadania rany albo do zabicia bliźniego, ażeby w ten sposób utrzymać lub nabyć jakieś dobro zewnętrzne i mniejszej wartości. Znaczyłoby to, rozporządzać jako właściciel swojem i cudzem życiem. Co najwyżej wolno jest nam, w pewnych okolicznościach, czynić coś takiego, co wprawdzie łączy się z niebezpieczeństwem życia, i to tylko tak, że nie owo niebezpieczeństwo, samo w sobie, mamy na widoku, ale że takowe tylko dopuszczamy. Otóż pojedynkujący nie mogą się na to powoływać, iżby tylko dopuszczali własne i cudze niebezpieczeństwo życia, owszem mają oni takowe na celu bezpośrednio, w niem samem. Pojedynkujący tylko wtedy mógłby twierdzić, że nie zmierza do własnego i cudzego niebezpieczeństwa życia, ale że tylko dopuszcza takowe, gdyby z pojedynku również bezpośrednio, jak owo niebezpieczeństwo, wynikało jakieś inne dobro, równoważne niebezpieczeństwu życia. Ale wcale tak nie jest. Również bezpośrednio jak niebezpieczeństwo życia wynika z pojedynku tylko zewnętrzny faktyczny objaw, że dla zachowannia szacunku u ludzi nie lękamy się niebezpieczeństwa śmierci, i że nie pozwalamy bezkarnie siebie obrażać. Czy zaś, wobec okazanej przez nas pogardy śmierci, ludzie zachowają dla nas szacunek, lub takowy nam przywrócą, zależy to jedynie od ich dobrej woli. Faktycznie zaś chcemy za pomocą pojedynku tylko usunąć pozór, w imię którego w pewnych wypadkach uchodzi się, w pewnych kołach społecznych, za człowieka z czci wyzutego. Usunięcie więc tego pozoru wynika równie bezpośrednio z pojedynku, jak niebezpieczeństwo życia, ale nie przywrócenie czci, które jedynie zależy od dobrej woli ludzi. Pojedynkujący nie mogą się zatem usprawiedliwiać, iżby tylko dopuszczali możliwość niebezpieczeństwa śmierci; niebezpieczeństwo to jest zamierzonym przez nich środkiem do zachowania lub odzyskania szacunku u ludzi.—Nadto ów środek nie ze swojej istoty, ale tylko w skutek panujących przesądów, a więc czysto przypadkowo, używany jest do obrony czci i dobrego imienia. Gdyż albo ktoś czuje się dotkniętym w swojem dobrem imieniu i w godności osobistej, albo zarzucają mu tchórzostwo. W pierwszym wypadku pojedynek jest środkiem zgoła niewłaściwym do ocalenia honoru. Czyż bowiem pojedynek zdoła tego dowieść, że ktoś jest czcigodnego charakteru, lub że pochodzi z prawego małżeństwa, albo że prawdę powiedział i t. d.? W drugim wypadku możnaby uważać pojedynek za właściwą drogę do ocalenia czci, gdyż świadczy on przynajmniej o tem, że nie wahamy się narażać życia, gdy grozi nam utrata szacunku ludzkiego. Ale cel ten nie usprawiedliwia narażania własnego życia. Jeżeli pod czcią rozumiemy podstawę czci, to jest, cnotę i prawość, to jest ona zaiste wyższem dobrem od życia i zdrowia. W pojedynku wszakże chodzi nie o zachowanie cnoty, ale tylko o zachowanie dobrego imienia, jakiego u innych

używamy, i to, w danym wypadku, tylko o zachowanie dobrego imienia co do naszej odwagi a właściwie co do naszego zuchwalstwa w narażaniu życia własnego. Dobro to jest tylko dobrem zewnętrznem, które nie czyni nas ani na włos lepszymi i daleko niższą ma wartość od naszego życia. A ponieważ nie jesteśmy panami własnego życia, przeto nie wolno nam takowego rozmyślnie narażać na niebezpieczeństwo, dla zachowania dobrej o nas opinji u ludzi. W przeciwnym razie musiałoby być tem bardziej rzeczą dozwoloną, rzucać się, na dowód odwagi, w przepaść z narażeniem życia, albo z pałaszem w ręku wchodzić do klatki mieszczącej lwów lub tygrysów. Gdyż w tym wypadku byłyby przynajmniej nie dwa życia ludzkie narażone na niebezpieczeństwo, ale jedno tylko.— Lecz dlaczego wyzywający chce narazić przeciwnika na niebezpieczeństwo? Prawdziwą, chociaż może często nieświadomą pobudką wyzwania bywa zwykle żądza zemsty. Ktoś doznał obrazy, został znieważony, i chce temu, który go obraził, dać poczuć zemstę swoją, chce mu złem za złe odpłacić. Bez skompromitowania się, nie mogąc tego uczynić w inny sposób, ucieka się do pojedynku. — Nie można także twierdzić, jakoby pojedynek służył do okazania waleczności. Prawdziwa waleczność i męstwo na tem polega, gdy bez strachu stawiamy czoło niebezpieczeństwu tam i wtedy, gdzie rozum tego wymaga. Nie wypływa ona z zuchwalstwa, z jakiem dla błahych powodów naraża ktoś swoje życie. Niemądrzy awanturnicy odznaczają się często zuchwalstwem tego rodzaju, lecz nikt ich nie nazwie walecznymi. — Dotąd mówiliśmy o pojedynkach, dokonywanych przez osoby prywatne na własną rękę. Ale co powiedzieć o pojedynkach, podejmowanych na rozkaz zwierzchności? W Prusach, na przykład, cesarz Wilhelm I wydał do armji ordynans, aby oficer, nie przyjmujący pojedynku, natychmiast opuścił służbę. Taki pojedynek jest równie godny potępienia, jak wszelki inny pojedynek prywatny. Tylko wtedy taki pojedynek zasługiwałby na sąd łagodniejszy, gdyby zwierzchność miała prawo skazywać podwładnych na pojedynek dla rozstrzygnięcia ich zatargów prywatnych. Ale zwierzchność nie ma takiego prawa. Władza publiczna nie może według swego upodobania rozporządzać życiem poddanych. Jeżeli przed nią wytacza się spór jakiś, to obowiązkiem jej jest zbadać sprawę, winnego ukarać a niewinnemu dopomódz do odzyskania przynależnego mu prawa. Jeżeli nie zdoła dowieść winy oskarżonemu, powinna go uwolnić od odpowiedzialności. Na tem kończy się jej zadanie i obowiązek.—W sprawie publicznej wszakże może zwierzchność, w pewnych okolicznościach, dla uniknięcia większego zła, zezwolić na pojedynek albo takowy nakazać. Gdyż między ludami, prowadzącymi wojnę, nie masz wyższego trybunału, któremuby one obowiązane były podlegać. Dlatego walka musi tu rozstrzygać. Celem więc zapobieżenia krwawej wojnie lub zabójczej bitwie, władza publiczna może zaproponować albo przyjąć pojedynek. W takim wypadku pojedynek nie jest niczem innem jak bitwą, sprowadzoną do najmniejszych rozmiarów. Taki publiczny pojedynek miał się odbyć za panowania Tullusa Hostyljusza, między Horacjuszami i Kuracjuszami dla zagodzenia sporu między Rzymianami i Sabińczykami, i później między Tytusem Manljuszem i pewnym Gallem (Liv. VII. 10).—Ks. Stan. Załęski, wykładając rzecz o pojedynkach w swoich „Konferencjach," tak w końcu pisze: „Nazwałem pojedynek rzeczą niemądrą, bo jest nią, i to z kilku przyczyn.

Najprzód dlatego, że w porządku dóbr ziemskich naturalnych, życie jest najwyższem dobrem, honor jak i wszystko inne schodzi na plan drugi,—już zaś nielogiczną jest rzeczą dobro wyższe poświęcać dla dobra niższego. I żeby to zawsze o honor chodziło; najczęściej spór wynika o rzecz zupełnie błahą. Niemądrą jest jeszcze rzeczą pojedynek dlatego, że bardzo często poszkodowany na honorze dostaje nadomiar cięgi, i jako naznaczony w pojedynku nie bardzo może się pokazywać ludziom, albo też ginie w pojedynku, a tak i honor i życie traci. Niemądrą wreszcie dlatego, że ta mniemana odwaga, dla której świat pochwala pojedynek, jest w gruncie rzeczy tchórzostwem. Mam bowiem do wyboru, albo przyjąć pojedynek i odzyskać wobec opinji świata utracony honor, albo nie przyjąć pojedynku i narazić się na pogardę niemal powszechną. Czuję to i rozumiem, mówiono mi nieraz, że przyjęcie pojedynku jest rzeczą niemoralną, że więc nie powinienem tego czynić; czuję i to, że sąd opinji świata w tej mierze jest niemądry, ale jak tu stawić czoło potępiającej mnie niemądrej opinji świata—a więc w gruncie rzeczy jestem tchórzem. Oj widziałem ja tych rzekomo odważnych pojedynkowiczów na kilka dni przed rozprawą, jakie tam u nich trwogi i strachy, ile nocy bezsennych, jaka bladość twarzy i nerwów rozstrój; nie tak to bohaterska ta odwaga wygląda, gdy się jej zblizka przypatrzysz! Nie można też twierdzić, żeby już cała opinja świata pochwalała pojedynek; przeciwnie bardzo wielu, których głos znaczy coś w opinji, uważa je za rzecz arcyniemoralną... Pytano mnie nieraz: „co czynić, kiedy znajdę się w takiem położeniu, że wobec wymagań świata muszę wyzwać na pojedynek, albo co częściej bywa, kiedy winnie czy bezwinnie wyzwą mnie na pojedynek?" Na to odpowiadam. Człowiek dobrze wychowany a uczciwy, nigdy się nie narazi na to, aby nawet wobec wymagań świata potrzebował wyzywać na pojedynek; wyzwany zaś, pojedynku przyjąć nie może, ale ma dwie drogi przed sobą: może się domagać sądu honorowego, i to jest droga najprostsza, albo może zaproponować swemu przeciwnikowi..., że np. obadwaj pójdą służyć w szpitalu zaraźliwych chorób, jak tyfus plamisty, cholera, choćby przez jeden tydzień. Będzie to prawdziwe a godziwe narażenie własnego życia, i czytam w dziennikach, że podczas cholery 1885 r. w Paryżu spór honorowy dwóch młodych ludzi z rodzin katolickich został załatwiony usługą w szpitalu." — Czy więc spokojnie, apatycznie mamy zezwalać na to, aby nas znieważano i krzywdzono w czci i dobrem imieniu? Bynajmniej. Możemy używać wszelkich środków prawnych i moralnie dozwolonych dla obrony czci swojej. Ale do takich środków pojedynek wcale nie należy. Wiadomo, że droga legalnego wymiaru sprawiedliwości jest w tak zwanych „sprawach honorowych" niewystarczającą. Ale ztąd nie wynika, że wolno nam uciekać się do pojedynku. Pojedynek jest, z natury swojej, czynem niedozwolonym. Zdarza się niekiedy, np., że ktoś mógłby tylko kłamstwem i krzywoprzysięstwem cześć swoją u ludzi ocalić, albo tylko oszustwem majątek swój uratować. Czy wolno mu dla tego posługiwać się takiemi środkami? Cel nie uświęca środków, złych ze swej natury. Również może się przytrafić, że ktoś za sprawą ludzi złośliwych ponosi ciężką krzywdę na czci osobistej, i żadnej nie ma przed sobą szansy odzyskania poniesionej straty? Co mu pozostaje w takiem położeniu? Nic innego, jak z pokorą chrześcjańską ciérpliwie znosić

próbę losu, tak samo jak się znosi wszelkie inne nieszczęście, którego odwrócenie nie jest w naszej mocy.—Sankcja porządku moralnego tu na ziemi nie jest wystarczającą, ani doskonałą. Nieraz się tak dzieje, że niewinność bywa srodze krzywdzoną i deptaną, gdy niesprawiedliwość pysznie głowę podnosi. Co ztąd wynika? To tylko, że sankcja ziemska jest ułomną i niewystarczającą, a więc że po za grobem musi istnieć trybunał, gdzie na wadze sprawiedliwości przedwiecznej każdemu będzie odmierzone według jego zasług, i gdzie nierówność żywota doczesnego będzie wyrównaną. Kto cierpliwie i z pokorą poddaje się nawiedzeniu, dopuszczonemu przez Opatrzność, ten nie będzie zawstydzony przed trybunałem Bożym, gdy zaciętego złoczyńcę niezawodnie dosięgnie karząca ręka przedwiecznej sprawiedliwości.—*Cathrein*, Moralphilosophie, 1891, II, 100. *J. N.*

Pojedynki w dawnej Polsce. 1. Historyczne wspomnienia o pojedynkach. 2. Ich znaczenie. 3. Głosy im przeciwne. 4. Prawa je karzące. O pojedynkach pisał Czacki, pokazując zkąd wzięły początek, jaką drogą weszły za dowód sądowy, jakie im przepisano obrzędy i wreszcie, jakie miały znaczenie w Polsce (*O litew. i pol. prawach*, wyd. Turowskiego, w Krak., t. II, 153). Podaje on, że p. powstały częścią z prawa odwetu, częścią z dawnych turniejów, a trwały, dopókąd osobista odwaga i siła popis znajdowały, koniec zaś wzięły (przynajmniej sądowe), gdy wynaleziono proch i broń palną, gdy nastąpiła odmiana obyczajów i prawo Kościoła nabyło przewagi nad ustawami świeckiemi, łagodząc je duchem Chrystusowej religji. Odtąd te same władze krajowe, które pojedynki uprawniały, surowo prześladować je poczęły. 1. Historja pokazuje, że i u nas były we zwyczaju: więcej jednak p. prywatne dla zemsty, niż sądowe dla potwierdzenia prawdy podejmowane. Tak r. 1390 podczas oblężenia Wilna, gdy rycerze francuzcy zarzucali polskim, że niewiernych barbarzyńców osłaniają, zgodzono się, aby zarzut usprawiedliwiony został pojedynkiem w Pradze naznaczonym, przez czterech rycerzy z każdego obojga narodów wybranych. Gdy tam przybyli, król czeski Wacław pogodził zwaśnionych i do walki nie dopuścił, jak pisze Długosz (*Hist. Pol.* h. an.). Tenże historyk podaje, że gdy Gniewosz z Dalewic, podkomorzy krak. o nieprawe stosunki oczernił Jadwigę przed kr. Jagiełłą, a tego przed żoną: na wiec do Wiślicy pozwany został przez królowę; ta wykonała przysięgę na niewinność swoję, czego też 12 rycerzy ofiarowało się pojedynkiem dowieść, dla tego Gniewosza na odszczekanie pod ławą skazano. Gdy wkrótce potem (1410) polacy pod Tucholą pokonali krzyżaków: tych dla zniewagi, przez butę rycerską, wzywali, aby im wydali zbroje i rzeczy swoje, należne zwycięzcom jako łupy wojenne. Krzyżacy chcąc zrzucić z siebie plamę zbiegów uprowadzających cudze łupy, ofiarowali polakom p., lecz przez zwykłe sobie wybiegi żądali, aby takowy odbył się na dworze króla Francji, Anglji, Hiszpanji lub Neapolu, polacy zaś podawali dwory książąt mazowieckich lub litewskich. R. 1431 rycerstwo polskie obwiniło kilku magnatów o zdradliwe dostarczanie oblęganemu Łuckowi prochu i broni palnej, w skutek czego wyzwało ich na p. Tegoż roku, inna żona Władysława Jagiełły, królowa Zofja, przez Jana Strasza o wolne życie obwiniona, zapozwała go. Strasz nie przyznał się do obelgi, lecz panowie zaprzysięgli, ...d niego słyszeli, i wtedy obwiniony oświadczył gotowość oczyszczenia

się prawem rycerskiem (jure militari) czyli przez p.: żaden jednak z oskarżycieli pojedynku tego nie przyjął i król kazał oszczercę uwięzić. Kazimierz IV, kr. pol. przez złośliwych krzyżaków obmawiany o tajne podpalanie miast w Czechach (1460), przez posłów oświadczył kr. Jerzemu, że pojedynkiem gotów oczyścić siebie i żonę swoję Elżbietę. Za kr. Aleksandra i w początkach panowania Zygmunta I, liczne jeszcze bywały bójki i pojedynki w Polsce. Czacki z akt konsystorza płockiego podaje, że r. 1508 wydano tam jednemu z wikarjuszów miejscowych pozwolenie na noszenie broni, w gotowości odparcia nieprzyjaciela jego, Konarskiego, z zastrzeżeniem jednak, aby jej użył w koniecznej tylko potrzebie. Kromer pisze, iż kr. Zygmunt I dozwolił pojedynkiem rozstrzygnąć spór wątpliwy (*Polonia*, ed. 1578, s. 163). W tymże czasie dworzanin królewski, Neptycki, zwykłym bywał sędzią w sprawach pojedynków, jak podaje Krysztof Warszewicki (*De optimo statu libert*, f. 50). Za zezwoleniem kr. Zygmunta Augusta, d. 13 stycz. 1559 odbyć się miał p., w którym Mik. Brzostowski de Gulezicza, mąż ducha rycerskiego, chciał się potykać ze Stanisł. Pszonką z Babina, stolicy krotofilnej rzeczyplitej; Pszonka jednak nie stanął, i sprawa inną poszła drogą. Król Stefan Batory listem do pojedynku wzywał cara Iwana Wasilewicza (*Starowolski*, Institut. rei militaris, ed. 16, 1646). Szujski wyzwał Zamojskiego, który pokonał wyzywającego (*Solikowski*, Commentar. rer. pol. f. 135); potem Zamojski wyzwał Karola, ks. Sudermanji, lecz ten rozumiejąc się wyższym, pojedynku nie przyjął. Za Zygmunta III zbyt częste bywały pojedynki w wojsku pol., zwłaszcza pod Chocimem (*Jakób Sobieski*, *Comment. belli chotim.* p. 152); tak samo, albo gorzej jeszcze za kr. Michała Korybuta. R. 1669 spór o buławę polną między Bogusławem Radziwiłłem i Pacem, miał być załatwiony p. najętych szermierzy. Pod Opatowem (1671) niejaki Pałuski, z synem i dwoma służącymi, część żołnierzy rabunkiem splamionych, na p. wyzwali i mężnie pokonali, co Czacki podaje z Kochowskiego (*Annal. Reg. Pol.* clim. IV). Chęć ta zmniejszyła się za kr. Jana III Sobieskiego, który pojedynkom był bardzo nienawistny, wznowił nawet surowe przeciwko nim prawa (1674), rzadko na nie pozwalał i wyszydzał pojedynkowiczów, powtarzając często, że ci największymi są tchórzami na placu boju. Ustały też prawie pojedynki, wznowione dopiero za Stanisława Augusta pod wpływem obyczajów francuzkich, którym wyższe społeczeństwo nasze wówczas hołdowało. Nie karano ich wcale, dla tego nawet z pompą pewną i wystawą się odbywały. Najgłośniejszy był Tarły, wojew. lubel. z Poniatowskim, zakończony śmiercią pierwszego. Ks. Kitowicz (*Pamiętniki*, 1845, t. I, 230), mówiąc o zagęszczonych pojedynkach za swoich czasów, wspomina p. Hieron. ks. Sanguszki, wojew. wołyń., z Kazimierzem Rzewuskim, pisarzem polnym koron., wywołany sprzeczką w izbie sejmowej o starostwach. Strony zobowiązywały się zwykle, że po spełnionym p. pokrzywdzony zażalenia do sądu nie wniesie, do czego często i krewni ich się przypisywali, z tej przyczyny władz nie zaczepiano i te obojętnie się zachowały. Za księstwa warszaw. trafiały się często między wojskowymi, tolerowane przez władzę, podzielającą zbyt wolne przekonania o honorze osobistym i wojskowym. Przeszły następnie i do obyczajów osób świeckich; ukrócone wreszcie surowością prawa i czujnością władzy.— 2. Czy pojedynki prawne, wynikające z sądów bożych, były u nas

w użyciu, niezgodne są zdania uczonych. Przez ces. Ottona II (982) zalecone jako środek rozstrzygający sprawy wątpliwe, weszły do sądownictwa w Niemczech, a z prawem niemieckiem do nas w XIII w. Artykuły prawa magdeburskiego czyli saskiego i także prawo municypalne, czterdzieści kilka razy mówią o dowodach z włóczni lub pałasza, i opisują uroczystości przy tem używane. W XIII w. miasta i wsie nasze o przywilej prawa magdebur. ubiegały się bardzo, krajowe bowiem nie było jeszcze spisane i tylko na zwyczaju oparte, potem jeszcze naśladownictwem niemieckiego skażone; jak mówi Lelewel (*Początkowe prawod. pol.* Warsz. 1828, str. 130). Ztąd r. 1237, Piotr bp płocki, z kapitułą swoją, zatwierdzając fundację miasta nowego Płocka, od sądów sołtysa wyłącza sprawy pro pugna voluntaria in gladio, a ks. Bolesław Wstydliwy 1252 nadaje Klemensowi z Ruszczy potestatem iudicandi ad omnes sententias, iuxta formam curiae nostrae, videlicet ad aquam et ferrum candens, ad duellum baculorum et gladiorum homines suos. Władysław, ks. Opolski, 1582 r. podobnego przywileju udziela opatowi w Raudenc: pozwala bowiem, aby sędzia jego miał clypeum et baculum, ferrum et aquam. Tak samo Przemysław ks. wielkopol. 1284 r. wojewodzie krak. Żegocie dał władzę, aby używał praw prout nostra consuevit curia: ferro, duello, aqua etc. Dostały się więc do Polski w połowie XIII w. sądy boże i pojedynki, jakich dawniej nie było. Naruszewicz widzi je już od r. 1208, lecz Lelewel temu przeczy i twierdzi, że sądy boże „nigdy nie weszły w pisane prawo krajowe, zjawiły się tylko jako zwyczaj i nadużycie, zaledwo gdzie wzmiankowany, który nastał w czasach zachwianych w swym bycie ustaw krajowych, a zniknął jak dym, skoro ustawy krajowe do swej mocy powróciły. Albowiem obrażone tą ohydą krajowe, zdawały się nareszcie o naprawę swoją upominać, i naprawy swojej szczęśliwie się doczekały" (ib. str. 132). Czacki przyznając sądowe znaczenie pojedynkom w Polsce, wyprowadza je wyłącznie z powagi i ustaw prawa magdeb., które za kr. Aleksandra w całości wcielono do księgi ustaw krajowych; pomieszczono tam również *Summam utriusque iuris doctoris Raymundi*, dzieło prawa powszechnego, jakiego się wówczas w Europie trzymano; autor ten, oprócz przysięgi w dowodach zalecanej przez Kościół, do oczyszczenia się sądowego od zarzutów przyjmuje i pojedynek. Prawo sejmowe z r. 1532 orzekając, że podatek główszczyzną zwany, za ginących w pojedynku się nie płaci, z największą obojętnością mówi o ranach w utarczce takiej zadanych. Pierwszy zaś słownik wyrazów prawnych, znajdujący się w dziele *Farrago actionum iuris civilis et magdeb.* (Crac. 1540), słowo duellum wykłada: bój, albo bitwa dwu, ku okazaniu prawdy. Temi dowodami usiłuje Czacki dowieść, że pojedynki sądowe były u nas w użyciu. Nie przekonywają jednak one Rakowieckiego, który w *Prawdzie Ruskiej* (Warsz. 1820, t. I, 212), mówiąc o pojedynkach sądowych na Rusi i w Rossji, jeszcze w XVI w. praktykowanych, czyni wzmiankę o takowych w Polsce i przeczy, jakoby one kiedykolwiek miały u nas prawne użycie lub znaczenie. Według niego, pojedynki, o których wzmianki znajdujemy, odbywano w celu pomszczenia urazy, oddalenia obelgi lub przywrócenia honoru. Szlachta biła się w szable, bo te u boku zwykle nosiła, stany niższe w kije. Jeżeli widzimy w nich obrzędy pewne, te są naśladowaniem dworów

zagranicznych i do wyjątkowych należą wypadków. Sądowe pojedynki tylko na początku XIII w., to jest, w czasie gdy prawo magdeb. weszło do Polski, i w kilku zaledwie zdarzeniach miały miejsce, a do tych zaliczyć można przywilej Piotra, bpa płockiego, i Bolesława Wstydliwego, o których wyżej. Chciano tam zwabić kolonistów do kraju klęskami wyludnionego i dogodzić osiedlającym się niemcom, którzy do praktyk swego prawa nawykli. Oni więc chyba pojedynki i sądy boże odbywali, lubo o tem nie słychać. Zresztą, prawo saskie po apelacją odsyłało do Magdeburga, gdzie była palancja, czyli ostatni najwyższy trybunał z 28 sędziów złożony, a kto na jego wyroku poprzestać nie chciał, mógł dopiero żądać pojedynku, i ten wobec palancji odbyć się musiał; zatem nawet według zasad prawa magdeb. nie tu, lecz w Magdeburgu pojedynki te, i w ogóle praktyki sądów bożych, spełniano. Wyraźnie to zaświadcza Bartł. Groicki, podwójci krakowski, który r. 1559 wydał *Porządek sądów i spraw miejskich prawa magdeb.*, a 1567 r. *Tytuły prawa magdeb.*, gdzie mówi: „u nas w Polsce tego duellum nie zachowują, ani się też do Magdeburga, do onej palancji odzywają. Odmienił to Kazimierz W., śp. król polski in an. Dni 1356." Odtąd bowiem apelacje szły na zamek krakowski, a nie do Saksonji. Wprawdzie król ten kazał wtedy dla wygody sędziów złożyć księgę prawa magdeb. na zamku, którą potem Jan Łaski, z innemi prawami niemieckiemi, z rozkazu kr. Aleksandra przyłączył do statutu przez siebie zebranego i w Krakowie 1506 r. wydrukowanego: to jednak nie dowodzi, aby zwyczaj tych pojedynków, z przekonaniem narodu niezgodny, miał być u nas praktykowany. Prawa niemieckie całkowicie do Statutu wniesiono, lubo nie całkowicie były zachowywane, zostawiając je tak do następnej w późniejszym czasie redakcji. Rakowiecki więc, wraz z Lelewelem, do odmiennych niż Czacki doszli wniosków, utrzymując, że sądy Boże, oraz ich pojedynki u nas do nadzwyczaj rzadkich należą wydarzeń, jako obce zupełnie prawu i zwyczajowi krajowemu eksperymenta, które nawet wprost brać można za pojedynki honorowe, długo tu bezkarnie cierpiane. Po tych badaniach, r. 1870 Helcel w *Starodawnych pomnikach hist. prawa pol.* (t. II, s. 13-33) wydrukował dawny rękopism niemiecki prawa zwyczajowego polskiego, w którym szczegółowo opisane są próby używane w sądach bożych, a między temi pojedynek na miecze i kije. Widoczny tam obraz obyczajów niemieckich, więcej może życie kolonistów niż krajowców, malujący. Nad ciekawym tym dokumentem prawnym zastanawia się i Romuald Hube (*Bibl. warsz.* 1868, t. III, 312; *Prawo pol. w XIII w.*, s. 259): obadwa uczeni sądzą, że w XIII w. sądy boże, a z niemi pojedynki prawne miejscami u nas istniały. Od r. 1208 do 1304 wzmiankowane często w dyplomach, drukowanych w kodeksach i dziełach: Sommersberga (I, 819; III, 93, 106); Rzyszczewskiego (I, 27, 28, 119, 129, 169; III, 123, 145), Dogiela (IV, 18), w Mazowieckim (str. 34), w Mogilskim (str. 14, 28), u Nakielskiego (str. 33, 34), Lelewela (lib. cit., str. 203), Szczygielskiego (s. 198) i innych. Późniejszych jednak, choćby z cedułą czyli zapisem na sądy boże, jakim był pojedynek między Turskim i Smolikowskim 1511 r. (*Stronczyński*, Wzory pism dawnych, s. 89 i *Bibl. warsz.* 1841, t. II, 182), brać nie można za sądowe, lecz za wznowienie dawnego zwyczaju rycerskiego, celem odwrócenia od siebie potwarzy lub pomszczenia krzywdy: wezwania te bowiem, chociaż przed

sądem czynione, nie wkładały obowiązku przyjęcia pojedynku, ani powodowały przegraną z odmówienia: co oboje było istotnym warunkiem sądów bożych w Niemczech. Szczęsny Morawski (*Sądecczyzna*, t. I, 65, 122) sądy boże uważa także za zwyczaj niemiecki, przez pobożność Henryka Brodatego, ks. szląskiego, opiekuna nieletniego Bolesława Wstydl., przeniesiony do Polski; niesłusznie jednak początek ich przyznaje duchowieństwu: papieże bowiem i sobory surowo pko nim występowały, jak okazuje Helcel.—3. Sądy boże i pojedynki sądowe nie weszły więc do prawa krajowego, a i te drugie, honorowemi zwane, ostro naganiane znajdujemy. Uczeni i prawa przeciwko nim występują, zwłaszcza od czasów Zygmunta Augusta. Mikołaj Radziwiłł, w liście do króla tego pisanym 12 stycz. 1559 twierdzi, że wielka część zabójstw usprawiedliwia się pojedynkami, i radzi, aby przeciw nim ustanowić prawo. Frycz Modrzewski w dziele *De emendanda republica* (Crac. 1551), mówiąc o pojedynkach (singulare certamen), powiada, że „to wynalazek ludzi bezrozumnych i bezbożnych: cóż bowiem jest, czegoby rozum ludzki bez krwi rozlewu rozsądzić nie zdołał? Wszakże wątpliwe sprawy rozjaśniają się świadkami i przysięgą: rozum i pismo ś. w tych środkach siłę wyroków sądowych pokładają. Są jednak ludzie okrutni, za słabość sobie poczytujący nie ścigać uraz w sposób gwałtowny; ci wyzywają przeciwnika na pojedynek, uważając za szlachetne i wzniosłe, zemstą bronić swego honoru i krzywdy. Zdanie to pełne próżności i pychy. Prawdziwa wielkość umysłu leży raczej we wzgardzie niż w pomście, w łagodności niż w srogości. Ci też sprawiedliwym sądem bożym albo rany odnoszą w pojedynku, albo życie tracą, które innym wydrzeć usiłowali, albo pozbawiają się czci i szacunku u ludzi, które tak nierozsądnym środkiem pozyskać zamierzyli“ (lib. I, cap. 25). Przyczynę też częstych pojedynków widzi Modrzewski w niedbalstwie sądów, które zaskarżonych o ciężkie zbrodnie zostawiają na wolności i sprawę przedłużają: wtedy to rozogniony złością winowajca ma czas wywrzeć zemstę nad swoim przeciwnikiem, którego spotkawszy, zapala się i do zabójczej wyzywa walki (lib. II, c. 13). Podobnie sądził Wawrz. Goślicki (*De optimo senatore*, Venet. 1568, f. 56), gdy pisał, że wielu sędziów w obowiązkach się zaniedbuje, lub do nich niezdatni, dla tego strony spór wiodące powierzają sprawy swoje losom, pojedynkom i wątpliwej walce, co jak społeczeństwu tak i państwu wielce jest szkodliwem. Toż Kromer (l. c., s. 161). Bartosz Paprocki w dziele *Hetman* (1578) żąda od wodzów, aby na p. z wielką ostrożnością przyzwalali; Brodowski zaś (*Corpus iuris militaris*, 1753) cały artykuł naganie ich poświęcił. Starowolski chce, aby zaproszeni na uczty przychodzili bez broni, bo przy pijatykach przychodzi najwięcej do tych krwawych bójek i zapasów (*Reformacja obyczajów pol.* rozd. 13). Są też głosy kaznodziejów i moralistów pko pojedynkom. Ks. Hier. Powodowski (1579) w kazaniu na niedzielę pierwszą adwentu piękny zwrot czyni do pojedynkujących się; nie brak upomnień i w innych mówcach kościelnych. Przekonywające przestrogi daje ks. Mich. Ign. Wichert w dziele: *Nauki dla młodzi* (Łowicz 1792, cz. II, 165). — 4. Prawa przeciwko pojedynkom późno u nas pisać poczęto. Za najpierwsze uważać można r. 1505 przez kr. Aleksandra zatwierdzenie potępionych od pap. Grzegorza niektórych artykułów prawa magdeb. (*Speculum Saxonum*) o pojedynkach, pomieszczone w Statucie, wydanym przez Jana Łaskiego (Crac.

1506, f. 174). Za tem idzie dopiero ustawa sejmowa z r. 1588, zarówno wyzywających jak przyjmujących pojedynek karząca osadzeniem w wieży i opłatą 60 grzywien, przez sąd ziemski ściąganą, a pozwolenie na pojedynek królowi zostawiająca: dotąd miał tę władzę marszałek państwa. Wznowiono toż prawo 1632 r. Szczegółowiej podano je dla Litwy, a mianowicie: na p. pozwala król w ważnych tylko okolicznościach, dla wojskowych w obozie podczas wojny hetman; bez pozwolenia tego pojedynkujący się podlegają karom, jeśli jeden drugiego zrani, poszkodowany nie może żądać sądowego zadośćuczynienia; tak samo jeśli obadwa rany odniosą; jeśli jeden rani, a drugi bez szkody wyjdzie, tego ziemstwo pozywa na żądanie rodziny i w wieży na pół roku osadza; jeśli zaś jeden drugiego zabije, bez względu czy tym jest wyzwany lub wyzywający, zabójcę kasztelan miejsca, gdzie ma dobra, na śmierć skazuje, lecz dobra zabójcy za niego nie odpowiadają; jeśli zabójca zbiegnie lub do sądu wezwany nie stanie, ma być uważany jako prosty zbójca i tak sądzony; jeśli wyzwany na p. takowego nie przyjmie, może zapozwać wyzywającego przed króla za słowo obelżywe, słowa zaś te i niestawienie się do p. wcale sławie jego ubliżać nie mają. Tak prawo to streszcza ks. Zalaszowski (*Jus Regni Pol.* ed. Vars. 1742, str. 510-527), który przytem obszerną wiadomość o p. z prawa ogólnego podaje. Ważną uwagę uczyniono w trzeciej redakcji tego statutu litew. dodając: „Niewychodzący na p., obelżywemi słowami, które wyzywający nań miota, nie jest ukrzywdzonym, ale owszem te nieuczciwe słowa na wyzywającego, jako wzruszyciela spokojności powszechnej, spaść mają: i nadto taki obrażony człowiek może udać się do urzędu o pomoc pko zapowiadaczowi gwałtu" (u *Czackiego*, l. c. t. II, 160). Zdaniem ks. Teod. Ostrowskiego szkoda, że na instygatorów sądowych nie włożono razem obowiązku ścigania gwałcicieli prawa tego (*Prawo cywilne nar. pol.* I, 321). Po upadku rzeczyplitej prawo pruskie, za rządu tego niegdyś obowiązujące, najsurowsze kary naznaczyło na pojedynkujących się, bo za samo wyzwanie do walki lat 3—6 więzienia w twierdzy; za zabicie w pojedynku, pozostały ponosi karę śmierci; jeśli żaden nie zginął, obie strony pojedynkujące się tracą szlachectwo i godności, a nadto odsiadują 10 lat w twierdzy; kto uciekł przed karą za pojedynek, takowa na portrecie jego ma być spełniona i dobra w sekwestr zabrane; za granicą odbyty p., tak samo ma być karany; na podżegaczów, pomocników, sekundantów i t. p. również surowe naznaczono kary (*Powszechne prawo krajowe dla państw pruskich*, cz. II, tyt. 20, § 667-690). Rząd austrjacki, wydając *Zbiór ustaw o karach dla Galicji zachod.* (Wiedeń 1796), stanowi przeciw p. nieco łagodniejsze prawo, bo za p. bez skutków karze więzieniem od 3 mies. do roku; za rany od 1 do 5 lat więzienia; za śmierć od 10—20 lat więzienia i t. d. (rozd. 17, § 144-150). Za późniejszych czasów *Kodeks kar głównych i poprawczych* z r. 1847, stosownie do okoliczności podaje kary w art. 971-986. Najnowsza redakcja tegoż kodeksu z r. 1866, rozciągnięta na Królestwo Polskie najwyższym ukazem z 25 wrześ. 1876 r., o pojedynkach w rozd. IV, art. 1497-1512 stanowi kary różne, w których zwrócono uwagę więcej na skutki niż na gorszący zamiar pojedynku, nadto poczyniono odmiany szczegółowe ze względu na osobę wyzywającego, wyzwanego, podżegaczy, pomocni-

ków i sekundantów.—Równie surowo na pojedynki zapatrują się *prawa wojskowe*, czyli artykuły hetmańskie, r. 1609 przez sejm zatwierdzone, które ich zabraniają, zwaśnionych do rotmistrza lub hetmana po wymiar sprawiedliwości odsyłają; do pojedynków „ktoby się ważył powabić, gardłem ma być karan, także i powabiony (wyzwany) nie ma się pod tąż winą stawić" (*Vol. leg.* II, f. 1698). *Artykuły wojskowe*, dla wojska krajowego i zagranicznego autoramentu, po polsku i niemiecku 1775 r. w Warszawie drukowane, gdy śmierć w pojedynku nastąpi, pozostałego oficera czy żołnierza natychmiast powiesić każą; gdy skaleczenie, pojedynkujący się ponoszą karę przy taczkach w fortecy lub rózgi (art. 9).— Ustawy *synodalne* pko pojedynkom powołują się głównie na dekrety soboru trydenckiego (sess. 25, c. 19), które zachować polecają; bp Szyszkowski, r. 1621 wydając na synodzie krak. *reformationes generales*, rezerwuje w nich sobie i następcom rozgrzeszenie pojedynkujących się; bp poznański Witwicki na synodzie 1689 r. potępił pojedynki, a także synod 1738 r. obłożył je rezerwą rozgrzeszenia. Dodamy, że Filip, bp firmiński i legat apostolski, na synodzie w Budzie 1279 r. zabronił kapłanom wpływać do sądów bożych przez błogosławienie narzędzi próbnych (*Hube*, Antiq. Constit. syn. cap. 10, str. 79). *X. S. Ch.*

Poiret Piotr, teolog kalwiński i filozof mistyczny, ur. 15 kw. 1646 w Metz z rodziców kalwińskich. W trzynastym roku życia zaczął się uczyć łaciny w Metz, r. 1661 objął nauczycielstwo prywatne w Buxoville pod Strasburgiem. Początkowo zamyślał zostać rzeźbiarzem i robił takie postępy w tym kunszcie, że później, po upływie z górą lat trzydziestu, mógł wykonać, jedynie na podstawie wspomnień, popiersie zmarłej oddawna Antoniny Bourignon. R. 1664 został przyjęty do Erazmowego kolegjum w Bazylei, i uczył się tu, oprócz łaciny, greckiego, hebrajskiego, filozofji i teologji. Wątłe zdrowie nie pozwalało mu należycie korzystać z wykładów publicznych, za to tem pilniej w domu pracował nad sobą. W filozofji szczególniej upodobał sobie Descartes'a. Uchodząc przed panującą w Bazylei epidemją, przeniósł się do Hanau, 1667. W kwietniu 1668 wyjechał do Heidelberga, i tu zaprzyjaźnił się z Fabriciusem, który go wypromował na kaznodzieję. Następnie ożenił się, i jako kaznodzieja kalwiński pracował w kilku miejscowościach, 1672 osiadł w Annweiler w księstwie Zweibrücken. Tu zaczął się rozczytywać w pismach teologów mistycznych, Taulera i innych, gdy jednocześnie choroba niebezpieczna głęboko wstrząsła całem jego jestestwem. Bardzo na niego oddziałały pisma Antoniny Bourignon (ob.), odtąd też życie jego przybrało ekscentryczny kierunek. Rozłączył się z żoną, w mniemaniu, że Bóg go powołuje do życia doskonalszego, porzucił stanowisko kaznodziei, i udał się do Holandji, w nadziei, że spotka tam Antoninę Bourignon. Znalazł ją nakoniec w Hamburgu, i pozostał przy niej aż do jej śmierci, 20 paźdz. 1680. Potem ośm lat mieszkał w Amsterdamie, resztę życia spędził w Reinsbergu pod Lejdą, gdzie umarł 21 maja 1719. Zostawił około 30 pism i rozpraw, o których szczegółowe wiadomości podają: *Nicéron*, L'histoire des hommes illustres, IV, 144, X, 140; *J. G. Walch*, Histor. und theologische Einleitung der Religionsstreitigkeiten ausser der evangelisch-lutherischen Kirche, 54 Theil (Jena, 1736), s. 911; Biographie universelle t. XXXV;

Jöcher, Gelehrtenlexikon s. v. Poiret; *Grässe*, Litterärgeschichte, t. III, cz. 3, s. 479. Wiele z tych pism dotyczy mistyków współczesnych Poiretowi i dawniejszych. Swój system teologiczny wyłożył P. w dziele: L'économie divine ou système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes. Amsterd. 1687, VII t. Filozoficzny swój mistycyzm streścił w dziele: De eruditione solida, superficiaria et falsa, libri tres, Amstelod. 1692-94. Poiret zajmował się Jakóbem Böhme (ob.), pisał nieco o dziełach pani Guyon, tłumaczył „Teologję niemiecką" i Tomasza a Kempis. Osobna rozprawa: Lettres sur les principes et les caractères des principaux auteurs mystiques spirituels des derniers siècles, podaje wiadomości o 370 mistykach i zawiera ocenę 130 wybitniejszych mistyków. O filozofji Poireta cf. *Erdmann*, Versuch einer Geschichte der neueren Philosophie, t. I, cz. 2, s. 217; o jego teologji *Walch*, l. c.—Commentarii de vita et scriptis Petri Poiret przed jego Posthuma, Amstelod. 1721; *Brucker*, t. IV, s. 729; *Rotermund*, t. IV, (VI), s. 486. *Bernouilli*, Arch. t. VII, s. 86; Bibl. Brem. Cl. III, Fasc. I, 75. (*Floss*).

Pokarmy. Przepisy Mojżeszowe o pokarmach.— Według porządku, pierwotnie danego przez Stwórcę, zarówno świat zwierzęcy jak i człowiek, miał się żywić rzeczami roślinnemi; zwierzęta miały się żywić trawami, człowiek owocami drzew i krzewów (Gen. 1, 29 i 30). Stworzenie miało na celu mnożenie i doskonalenie życia, a nie jego niszczenie. Zabijanie istot żyjących przez inne istoty żyjące celem pożywania z nich mięsa, sprzeciwiało się przeznaczeniu stworzenia w jego stanie pierwotnym, i w ogóle nie zgadzało się z pokojem i harmonją, jaka obejmowała i uszczęśliwiała wszystkie istoty przed upadkiem pierwszych ludzi. Dopiero po upadku grzechowym a zwłaszcza po potopie, człowiek otrzymuje pozwolenie używania także pokarmów mięsnych, obok roślinnych; pozwolenie to zostało mu udzielone wraz z wznowionem panowaniem nad światem zwierzęcym. Świat zwierzęcy bowiem, narówni z całą naturą, doznał skutków grzechu człowieka; stał się wrogim i opornym tak między sobą jak i względem rodzaju ludzkiego. W inny też sposób, aniżeli Adam w raju, mieli jego grzeszni potomkowie wywierać swoje panowanie i przewagę: „A strach wasz i drżenie niechaj będzie nad wszelkiem zwierzęciem ziemnem, i nadewszem ptastwem powietrznem, ze wszystkiemi, które się ruszają na ziemi; wszystkie ryby morskie ręce waszej podane są;" ztąd wynika, że z panowaniem łączy się tu zabijanie, jeżeli takowego wymaga oporność świata zwierzęcego; nawet wyraźnie jest ono dozwolone, gdy chodzi o pokarm: „A wszystko, co się rusza i żyje, będzie wam na pokarm; jako jarzyny zielone dałem wam wszystko" (ib. v. 3), z zastrzeżeniem wszakże: „wyjąwszy, że mięsa ze krwią jeść nie będziecie" (ib. v. 4), bo krew, jest w porządku Starego Zakonu środkiem ekspiacyjnym dla człowieka (Lev. 17, 11), a więc do najważniejszej posługi przeznaczona, gdy w porządku Nowego Zakonu posługa ta już nie ma miejsca, a krew zwierzęca znaczenie poprzednie utraciła.— Zakon, obejmując wszystkie strony zarówno duchowego jak fizycznego życia, i stawiając je w związku z zasadniczą ideą—z uświęceniem człowieka—zawiera szereg przepisów o dozwolonych i niedozwo-

lonych pokarmach, i tu tak samo jak w innych rzeczach, trzyma się przeważnie negatywnego, zakazowego formułowania; ztąd przepisy o nieczystych pokarmach czyli zakazy są liczniejsze. Zakazane jest tu pożywanie zwierząt nieczystych (ob. Czystota), a te są wyliczone w Lev. 11, 1-31, cf. Deut. 14, 1-19; do nich należą: *a*) zwierzęta czworonożne, które przeżuwają, ale nie mają rozdzielonych kopyt, jak wielbłąd i zając, albo mają rozdzielone kopyta, lecz nie przeżuwają, jak świnia; a także zwierzęta czworonożne, które na łapach chodzą (nie mają kopyt); za czyste zwierzęta uchodziły więc: woły, owce, kozy, jelenie, gazele, kozły i t. d.; *b*) pewnè gatunki (20 lub 21) ptaków, jak orzeł, sęp, struś, pelikan, sowy; niektóre nazwy hebrajskie są tu ciemne; do nieczystych ptaków zaliczał się nietoperz; w ofierze składano także jako czyste ptaki, synogarlice i zwykłe gołębie, Exod. 16, 3. Num. 11, 31; *c*) wszystkie zwierzęta wodne, niemające łuski i skrzeli (np. węgorze); *d*) wszystko, co po ziemi pełza i na piersiach się czołga; *e*) wszelkie robactwo latające. W pewnych warunkach zakazane są nawet czyste zwierzęta, a mianowicie: *a*) wszelka padlina i wszelkie bydlę rozszarpane przez dzikie zwierzęta, Exod. 22, 30. Lev. 17, 15. Deut., 14, 21); w Now. Test. takie mięso nazywano w ogóle „dawionem,“ zaduszonem (Dz. Ap. 15, 20. 29. 21, 55); ktoby takiego mięsa pożył, winien się był wykąpać, odzież wyprać, i był nieczystym do wieczora (Lev. 17, 15); *b*) krwawe części mięsne (Deut. 12, 23) a zwłaszcza krew (Lev. 7, 26); ktoby krew pożywał, miał być karany śmiercią (Lev. 7, 27. 17, 14; jeszcze w N. Zakonie zakazywano chrześcjanom, nawróconym z pogan, pożywania krwi (Dz. Ap. 15, 29). Według *Miszny* (Massichta Krithut, V. 1) dozwolało się jeść krew ryb i szarańczy (?). Dla oddzielenia, o ile można jak najdokładniejszego, krwi od mięsa zwierząt ssących i ptaków, i aby spelnić przykazanie, zabraniające pożywania części krwawych, praktyka rabbinistyczna zaleca obficie solić mięso i macerować; nasolone powinno leżeć przez godzinę, potem ma się odwracać na bok, aby krew spłynęła, i dopiero wtedy może być warzone. Piec można było mięso także dopiero po nasoleniu. Wątrobę tylko piec można; cf. *Allioli*, Handb. der bibl. Alterth. 1. 2. 164. Przyczyna zakazu wyraźnie jest wymieniona w Lev. 17, 11: „bo dusza ciała we krwi jest, a jam ją dał wam, abyście nią na ołtarzu oczyszczali za dusze wasze, a krew była na oczyszczenie duszy. Przeto żem rzekł synom Izraelowym: żadna dusza z was nie będzie jadła krwi, ani z przychodniów, którzy gośćmi są u was.“ *c*) Pewne części łojowe, tłuste, mięsa owczego, wołowego, koziego (Lev. 3, 17. 7, 23), które jako najlepsze w zwierzęciu przeznaczane były na ołtarz (Lev. 7, 25), także pod karą śmierci; *Allioli*, l. c. s. 166. *d*) Nie wolno było warzyć koźlęcia w mleku matki jego (Exod. 23, 19. 34, 26. cf. Deut. 14, 21); przyczyna zakazu nie jest jasna; tradycja rozciąga takowy na wszelką mieszaninę mleka i mięsa. Wymię krowie można było warzyć, ale jeżeli wprzód było na krzyż rozcięte i na ścianie zawieszone; nie wymagano tego, jeżeli miało być pieczone (Mischn. V. chullim. 8, 3); *e*) mięso składane w ofiarach pogańskich (Exod. 34, 15; cf. Dz. Ap. 15, 29. 21, 25); takie mięso w miastach pogańskich publicznie sprzedawano, · Kor. 10, 25. Późniejsi żydzi poczytywali wszelkie jadło, warzone pogan, za nieczyste, gdyż, powiadano, łatwo mogły tam znaleźć

się resztki uczt ofiarnych. *f*) Dalsze przepisy o pokarmach głosiły: „Chleba i prażma (prażmo z kłosów niedojrzałych, mających w sobie jeszcze nieco mleka, albo w piecu pieczone, albo na słońcu ususzone), ani krup jeść nie będziecie ze zboża aż do dnia, którego ofiarujecie z niego Bogu waszemu" (Lev. 23, 14); „owoce, które rodzą (drzewa rodzajne), przez trzy lata nieczyste wam będą, ani ich jeść będziecie. Ale czwartego roku wszelki owoc ich będzie poświęcony chwalebny Panu. A piątego roku będziecie jeść owoc..." (Lev. 19, 23-25); nie wolno było pić wina pogańskiego (Det. 32, 38); przykazanie to rozszerzyli rabbini na wszelki napój, pochodzący od nieżydów, a zwłaszcza od chrześcjan. — Co się tyczy powodów, na których spoczywają owe przepisy o pokarmach, a zwłaszcza przepisy o zwierzętach czystych i nieczystych, to bezwątpienia wpływały tu względy przyrodzone, djetetyczno-klimatyczne (jak np. w zakazie pożywania mięsa wieprzowego i tłustości); ale wobec zasadniczej myśli zakonu, nietylko te względy wchodziły w rachubę, i tak samo jak wszystkie przepisy zakonu, mają także przykazania o pokarmach swoją podstawę etyczną; często powtarzające się żądanie: „Bądźcie świętymi, bom ja święty jest," rozciąga się także na zakres pożywienia cielesnego, jak się to jasno okazuje z motywowania pojedyńczych przykazań i zakazów, np. Deut. 14, 21; Lev. 11, 43. 20, 24, i t. d. Przy ścisłej syntezie cielesnego i duchowego życia w człowieku, jaką ciągle ma na widoku St. Testament, jakkolwiek uwydatnia on istotową różnicę cielesności i duchowości człowieczej, sprawa pożywienia materjalnego i w ogóle układ życia cielesnego nie mógł być rzeczą obojętną (ten sam pogląd tkwi w ascetyce chrześcjańskiej, w jej przepisach o poście, wstrzemięźliwości i t. d.). W jakiem wszakże następstwie wypływały pojedyńcze przepisy z owego poglądu zasadniczego, co było powodem zakazu pożywania niektórych gatunków zwierząt, na to pytanie trudniej teraz odpowiedzieć, aniżeli można było odpowiedzieć w starożytności, „kiedy człowiek żył jeszcze w ściślejszej spójni z przyrodą i zdolny był głębiej wnikać we wszystkie porządki i stopniowania żywej natury. Skutkiem takiego głębszego poznania świata zwierzęcego, skutkiem wnikania, że się tak wyrazimy, w mistyczną jego anatomję, dostrzegano w starożytności mistycznego stosunku zwierząt do człowieka, a ztąd wynikło odróżnianie zwierząt czystych i nieczystych, dozwolonych do pożywania i niedozwolonych." — Cf. *Kalthoff*, Handbuch der hebr. Alterth. s. 257. (*König*).

Pokora chrześcjańska. — (1. Czem jest w sobie. 2. Stoicyzm pogański wobec pokory chrześcjańskiej. 3. Pokora chrześcjańska odnośnie do Boga, 4. odnośnie do własnego „ja" ludzkiego, 5. odnośnie do innych ludzi. 6. Pycha jako znamię tego świata). 1. Pokora jest chętnem uznaniem własnej małości. „Humilitas est virtus, powiada ś. Bernard (de gradib. humil.), qua homo verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit." Bóg, w którym nie ma nic małego, lecz wszystko nieskończenie wielkie, nie może mieć pokory. Lecz Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, będąc nie tylko Bogiem, lecz i człowiekiem, mógł być i był pokornym (Mt. 11, 29). Ze względu na swą naturę człowieczą poczytywał się za twór Boży, dla tego zupełnie zależny od Boga i nieskończenie niższy od Boga (Joan. 14, 28), zależny nawet od innych ludzi (Luc. 2, 51; Joan. 19, 11; 13, 4...; Mt. 20, 28). Człowiek jest pokornym, jeżeli prócz swojej, jako stworzenie,

zależności od Boga, uznaje jeszcze w sobie wszystko, co go poniża, tak swoje grzechy, swoją ułomność (1 Cor. 10, 12), swoją niemoc do zdziałania własnemi siłami czegoś dobrego na żywot wieczny (2 Cor. 3, 5; 1 Cor. 15, 10), swoją zależność od ludzi, szczególniej przełożonych (Rom. 13, 1...; 1 Cor. 12, 12...; Gal. 6, 2); jak wreszcie mniej lub więcej tylko sobie osobiście właściwe jakieś grzechy szczególnej ciężkości (1 Tim. 1, 13), niskie stanowisko w świecie (1 Cor. 7, 21), słabe zdolności i niezdarność (cf. Rom. 12, 3) i t. p. Pokora jest uznaniem, nie zaś tylko samem poznaniem swojej nędzy. Przy samem bowiem tylko poznaniu nietylko możliwem jest ukrywanie tej nędzy przed ludźmi, a nawet przed Bogiem i przed sobą, lecz nadto i faktycznie często spostrzeganem: tymczasem uznanie owo polega właśnie na tem, że człowiek swoją małość i swoją nędzę bez ukrywania jej i chętnie przyznaje nietylko przed Bogiem i sobą, ale nawet, jeżeli poważne przyczyny temu nie stoją na przeszkodzie, i przed ludźmi. Pokorny jest tedy względem Boga pełen najgłębszej czci, wdzięczności, skruchy, oddania się zupełnego i modlitwy; względem bliźniego, stosownie do stanowiska swojego społecznego, posłuszny, wyrozumiały, dobrotliwy, uczynny, uprzejmy, skromny, łagodny, pojednawczy, a jak sam daleki od ubiegania się za honorami i wysokiemi stanowiskami, tak znowu z drugiej strony skory do uznania i uwzględniania cudzych zalet i zasług. Pokorny jako małe i nędzne uznaje w sobie to, co w rzeczy samej jest małe i nędzne: verissima sui agnitione sibi vilescit; co zaś w nim jest dobre i wielkie, uznaje jako takie, i właśnie dla tego uznaje je takiem, że ma to za dar łaski Bożej, że otrzymał to albo tylko ze swojem współdziałaniem, albo nawet bez niego (1 Cor. 4, 7). Pokora nigdy nie jest uczuciem podłem lub niskiem, wyłączającem poczucie prawdziwej godności swojej. Przykład świętych stwierdza to najwidoczniej (cf. Act. Ap. 4, 3...; 5, 27...; 16, 37...; 24, 10). Święci wiedzieli, że mają w sobie skarb wielki, tylko że w naczyniach kruchych. Uznanie swojej małości i nędzy nie jest dla tego nędznem, lecz owszem wielkiem jest, bo tylko duch prawdziwie mocny i wielki zdobyć się na nie może. Wiadomo, jak wielkim jest egoizm mienia i używania, i jak ciężkiem zwycięztwo nad nim; ale nierównie większym jest egoizm pychy, i dla tego przezwyciężenie go nierównie jest cięższem i nierównie chwalebniejszem. Fortasse laboriosum non est homini relinquere sua, sed valde laboriosum est relinquere semetipsum (co właśnie czyni pokorny). Minus est enim abnegare, quae habet; valde autem multum est abnegare, quod est (*Greg. M.*, Hom. 32 in Ev.). Kto jako dziecię jest pokorny, ten jest największym (Mt. 18, 4). Konieczność pokory okazuje się z jej pojęcia: nie jest ona bowiem niczem innem jak tylko uznaniem tego, czem w rzeczy samej jesteśmy. Uznaniem przeto prawdy, która jedynie daje wolność (Joan. 8, 32), i wykonywaniem sprawiedliwości chrześcjańskiej, która każdemu oddaje, co mu się należy. Nadto pokora jest nieodzowną, ponieważ jest podstawą w ogóle chrześcjańskiego ducha i najważniejszych cnót chrześcjańskich. Chrystjanizm jest jedynym środkiem zbawienia człowieka; kto przeto nie uznaje się bezwzględnie potrzebującym zbawienia, a zatem małym i nędznym, ten nie może stać się chrześcjaninem, a jeżeli nim był, nie może nim pozostawać (Mt. 18, 3, cf. Mt. 11, 29; Rom. 9, 20-32). Dla tego też ś. Klemens rzymski mówi: „Chrystus należy do tych, co pokornie o so-

bie myślą, a nie zaś do tych, co się ponad trzodę swoją wynoszą" (1 Cor. 16). Podobnież wiara (Joan. 5, 44), nadzieja, miłość, słowem wszystkie te cnoty, które powyżej przytoczyliśmy jako wyraz pokornego ducha, bez pokory są niemożliwe. Dla tego też tyle mamy nawoływań do pokory w Piśmie św. (Mt. 5, 3; 11, 29; 23, 11; Luc. 17, 10; 1 Petr. 5, 5) i u Ojców św., którzy ją zazwyczaj nazywają podstawą i stróżem cnót: Cogitas magnam fabricam exstruere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis (*s. Aug.*, Serm. 10 de Verb. Dom.). Coementum cordis humilitas est (*s. Dorotheus*, serm. 14), a z powodu jej płodności (Jac. 4, 6) skarbcem cnót (Humilitas spiritus divitiae virtutum sunt (*Amb.* in Luc.). Jak każda cnota tak i pokora ma swoje stopnie. Ś. Benedykt wylicza ich w swojej regule (cap. 7) dwanaście, a ś. Bernard o tych 12 stopniach napisał traktat *De gradibus humilitatis*. Ś. Anzelm (De similitudinibus) oznacza ich siedm, a ś. Bonawentura (De prof. relig.) trzy podobnie jak Ryszard a S. Victore (l. 2 de eruditione hominis interioris); inni mniej lub więcej, odpowiednio do przyjętego przez siebie punktu rozpatrywania tej cnoty (cf. *Thom.* 2. 2. 9. 161 a. 6). W ogóle stopień tej cnoty tym wyższy, czym chętniejsze, trwalsze i pełniejsze jest uznanie własnej nędzy. Najpewniejszym środkiem ćwiczenia się w tej cnocie są upokorzenia, nie te, jakie człowiek sam sobie nakłada, ale te, jakie nań zzewnątrz przychodzą a podejmowane są ochoczo.— **2**. Jedną z najważniejszych zalet chrześcjańskiej nauki moralności jest to, że buduje ona życie moralne na cnocie pokory. Według nauki chrześcjańskiej, bez cnoty pokory nie ma prawdziwej moralności; cnota pokory jest podstawą, i to podstawą niezbędną, życia moralnego. Pokora jest wyłącznie chrześcjańską cnotą. Nie znał jej poganizm, a przynajmniej nie znał jej w tem znaczeniu, w jakiem ją pojmuje chrystjanizm, jako p o k o r y d u c h a. Napotyka się ją u Arystotelesa tylko jako zewnętrzną, że się tak wyrazimy, cnotę, jako cnotę skromności, gdy człowiek w obcowaniu z innymi ludźmi, nad nich siebie nie wynosi. Starożytna, pogańska moralność, której najwyższym wyrazem był s t o i c y z m, opierała się na pysze, na dumnem przekonaniu o osobistej wartości; z przeświadczeniem o własnej wyższości, stoik zamykał się w sobie samym, i z pogardą spoglądał na „głupców," nieskończenie niżej od niego, jako od „mędrca," stojących. Dopiero Syn Boży, który „sam siebie poniżył, stawszy się posłusznym aż do śmierci, a śmierci krzyżowej," przyniósł na świat cnotę pokory i uczynił z niej podstawę całej chrześcjańskiej nauki moralności: „Jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jako dziatki, nie wnijdziecie do królestwa niebieskiego."—Duch świata nowoczesnego zgoła nie chce słyszeć o tej cnocie. Jestto zaś duch pychy, a przenika on wszystkie stosunki nowoczesne. Duch ten, o ile nie odrzucił jeszcze wszelkiej obyczajności i wszelkiej powagi, uznaje wprawdzie jeszcze pewną moralność—ale bez pokory. Pokorę poczytuje za objaw sprzeczny z rozumem, za coś poniżającego; według niego, pokora nie zgadza się z postępowym ruchem naszych czasów. Duch ludzki, powiadają najgłośniejsi myśliciele nowocześni, powinien nabrać świadomości wielkich zdobyczy, jakie z rozwoju jego sił wyniknęły, powinien czuć, że ma prawo być dumnym z owych zdobyczy i szczycić się niemi wobec świata całego; pokora jest sprawą umysłów ograniczonych, które widząc swoją słabość i nieudolność, godzą się z podrzędnem na świecie

stanowiskiem.— Odrodził się więc za dni naszych starożytny stoicyzm, ale stoicyzm ten nie posiada już nawet owej powagi, jaka go cechowała w wiekach pogańskich; przeciwnie nowoczesny stoicyzm nawskroś jest przejęty brutalną, pogardliwą pychą, która zawsze i we wszystkiem stawia własną osobę na pierwszym planie, i na wszystko patrzy z pogardą, co nie chce się poddać jego zarozumiałemu samolubstwu; albo, z drugiej strony, objawia drobnostkową próżność, która znieść nie może nagany, choćby najłagodniejszej. Niejeden też z ludzi nowoczesnych zaślepia się klątwą, wygłaszaną przez ducha nowożytnego przeciw cnocie pokory, niejeden wierzy, że chrześcijańskie przykazanie pokory odnosić się może właściwie tylko do dzieci i do ludzi zdziecinniałych, ale że zgoła nie obowiązuje tych, co używają pełni sił i świadomi są swoich zalet, gdyż tu—jak powiadają—pokora chrześcijańska krępowałaby tylko „polot ducha" i przeszkadzałaby rozwojowi i pożytkowaniu duchowych zasobów natury ludzkiej. Oczywiście tacy ludzie zgoła nie wiedzą, co pod chrześcijańską pokorą rozumieć należy, tworzą sobie o niej najpotworniejsze wyobrażenia, a nie mogąc pogodzić tych wyobrażeń z innemi zadaniami życia duchowego, w końcu zupełnie odrzucają pokorę chrześcijańską.— Cnota pokory chrześcijańskiej objawia się w trojakim stosunku: w stosunku do Boga, w stosunku do własnego ja człowieczego, i w stosunku do bliźnich. W każdym z tych trzech stosunków wkłada ona pewne obowiązki na człowieka, a spełnianie tych obowiązków stanowi treść czyli istotę tej cnoty chrześcijańskiej.— **3.** Najpierw obejmuje cnota pokory chrześcijańskiej stosunek do Boga, i pod tym względem wkłada na nas następujące obowiązki. *A*) Cnota pokory chrześcijańskiej zobowiązuje nas do tego, abyśmy wszystko, czem jesteśmy i co posiadamy, odnosili do Boga, jako do najwyższego źródła wszelkich darów, i to tak, aby świadomość, iż wszystko zawdzięczamy Bogu, przenikała całe nasze życie i towarzyszyła wszystkim naszym czynom, aby była niejako atmosferą duchową, w której całe nasze życie rozwijałoby się i spełniało. Wolną bowiem wolą swoją i z miłości Bóg nas stworzył; wolną wolą swoją i z miłości obdarzył nas temi wszystkiemi przymiotami ducha i ciała, jakie posiadamy, i temi dobrami zewnętrznemi, które są materjalną podstawą naszego żywota ziemskiego. Jestto zasadnicza prawda chrystjanizmu, a zarazem niezawodny wniosek rozumu ludzkiego. Nie dość tylko teoretycznie prawdę tę uznawać, ale trzeba ją w żywej świadomości mieć ciągle przytomną, i według niej całe postępowanie praktyczne urządzać. Tego wymaga cnota pokory chrześcijańskiej. Nie znaczy to wszakże, abyśmy mieli zapierać się zalet, jeżeli je posiadamy, albo abyśmy mieli zostawiać odłogiem zdolności, jakich Bóg nam udzielił. Nie powinniśmy tylko zapominać, że owe nasze zalety i zdolności są swobodnym darem Opatrzności, która z miłością czuwa nad nami.— Często, niestety bardzo często, przytrafia się, że w człowieku milknie i coraz bardziej wygasa poczucie, iż to wszystko, czem jest on i co posiada, Bogu zawdzięcza. Jednocześnie wzmaga się w nim i rozpościera duch przeciwny. Odurzamy się wtedy mniemaniem, że wszystko, co posiadamy, li tylko sobie samym jesteśmy winni, że nikomu za to nie potrzebujemy dziękować, że zajmujemy na świecie niejako absolutne stanowisko. Starożytny stoicyzm był jednym z objawów tego stanu du-

cha ludzkiego. Tą drogą dochodzi się do odstępstwa od Boga i do ubóstwienia samego siebie. Wtedy wyobrażamy sobie nasze umiłowane „ja," z jego zaletami i z jego dobrami zewnętrznemi, jako jakiś absolut, i odgradzamy się w niem od Boga i od świata, to jest, czynimy siebie samych bóstwem swojem. Lécz jeżeli, przy takim stanie umysłu, spotka nas jakieś nieszczęście lub cierpienie, które nas strąci z pjedestału samoubóstwienia, jeżeli zmarnieją nasze zalety duchowe lub cielesne, jeżeli wymkną się nam z rąk dobra zewnętrzne, na których budowaliśmy sobie szczęście ziemskie,—wtedy w ciężkiem znajdziemy się położeniu, gdyż braknie nam kotwicy, na której moglibyśmy się uczepić wśród przeciwności i prób nieodłącznych od życia doczesnego. Często wprawdzie się zdarza, że takie właśnie próby i katastrofy budzą znowu w człowieku poczucie, iż właściwie nie jesteśmy niczem bez Boga. I jeżeli tak się stanie, powinniśmy za to Bogu dziękować. Ale nie zawsze tak się dzieje,—a wtedy w straszliwem położeniu znajduje się człowiek. Daremnie krzepiłby się takiemi sentencjami: „Znoś nieszczęście z niezłomnym hartem męzkim, a jeżeli już nie można w żaden sposób odwrócić przeciwnych losów, znoś je ze śmiechem ironji i szyderstwa!" Ale są to czcze frazesy, które ani na włos nie zdołają ukoić cierpienia. Nic innego wtedy nie pozostaje człowiekowi jak rozpacz. Pyszny opiera się Bogu, ale tem samem wyzywa opór Boga i runąć musi. „Bóg tylko pokornym łaskę dawa."—*B*) Dalej, cnota pokory chrześcjańskiej wymaga od nas, abyśmy z całego serca poddawali się woli Bożej. Wola Boga objawia się nam dwojako, jako prawodawcza i opatrznościowa wola. Jako prawodawcza wola, przepisuje nam pewne prawa, wkłada obowiązki, które musimy wypełnić, jeżeli chcemy dojść do naszego przeznaczenia wiecznego. Jako opatrznościowa wola, kieruje naszemi losami ziemskiemi, udziela nam szczęścia i pomyślności, jeżeli uważa to za pożyteczne dla nas, albo też zsyła na nas cierpienia i smutki, jeżeli i o ile to jest pożytecznem dla naszego umocnienia lub oczyszczenia; w ogóle prowadzi nas po pewnych, przez nią samą przewidzianych drogach, i pewnemi, przez nią samą obranemi środkami, do naszego przeznaczenia ostatecznego. Otóż pokora chrześcjańska wymaga, abyśmy się poddali tej dwoistej woli Bożej. A poddawać się winniśmy nie opornie, nie sercem zgorzkniałem, lecz całem naszem jestestwem duchowem; posłuszeństwo nasze winno być radosnem, z miłości do Boga wyrastającem posłuszeństwem. Tylko pod tym warunkiem będzie ono pokornem posłuszeństwem. — Przedewszystkiem powinniśmy z radosną uległością poddawać się prawu Bożemu i takowe czynić regułą niezmienną wszystkich postępków naszych. Z taką samą radosną uległością powinniśmy poddawać się także opatrznościowej woli Boga. Cokolwiek Bóg na nas ześle, czy obdarzy nas szczęściem i pomyślnością, czy też troską i próbami nas nawiedzi, wszystko to wdzięcznem sercem winniśmy przyjmować, i przed wolą Jego skłaniać czoło, w przekonaniu, że w końcu wszystko Bóg obróci na nasz pożytek. Takie jest niezłomne prawo pokory chrześcjańskiej.—Zaiste, człowiek jest aż nadto pohopny do wyłamywania się od tego obowiązku pokory chrześcjańskiej i do wyzwalania woli swojej od woli Bożej. Żadne może słowo nie znajduje w duszy człowieka tak potężnego odgłosu jak słowo upadłego anioła: „*Non serviam.*" Pozostało w nim z grzechu pierwo-

rodnego żądło, które, jeżeli serce jego nie oparło się mocno na Bogu, ciągle podnieca go do owych zamachów na majestat boski, jakich słowo upadłego anioła jest objawem. W ten sposób wyrasta w nim trujące zielsko pychy, która wiedzieć nie chce o poddaniu własnej woli pod jakąkolwiek wolę wyższą, i która raczej sobie samej przypisuje zupełną autonomję. Odepchnąwszy powagę Bożą, najpierw wypowiada posłuszeństwo powadze kościelnej, i aby własne odstępstwo usprawiedliwić przed sobą samym i przed innymi, zarzuca Kościołowi żądzę panowania i ujarzmiania umysłów. Odrzucając wszelką powagę, pyszny usiłuje wszakże poddać wszystko woli swojej. Z pychy rodzi się żądza panowania. Pyszny tylko wolę własną uznaje, ale nie dopuszcza, aby inni to samo czynili; niejako za zbrodnię im to poczytuje, jeżeli mają własne zdanie i własnemi kierują się dążeniami; mają oni bezwarunkowo jego zdaniu ulegać, jego dążeniom wysługiwać. Do stronnictwa, do którego on należy, wszyscy inni powinni także należeć, a biada tym, którzyby się na to nie zgodzili. — Człowiek wszakże jest i będzie zawsze istotą zależną; nie podobna mu więc utrzymać się na odurzających szczytach absolutnej autonomji. Stanąwszy na nich, staje się niewolnikiem własnych namiętności i otoczenia, któremu chciał przywodzić. Pycha przychodzi przed upadkiem,—słowa te znajdują potwierdzenie na każdej karcie dziejów ludzkości. — *C*) Po trzecie, cnota pokory chrześcijańskiej zobowiązuje nas, abyśmy dobra, jakie czynimy, nie poczytywali za jedynie nasze własne dzieło, abyśmy widzieli w niem raczej dzieło łaski Bożej, wprawdzie spełniające się tylko pod warunkiem naszego wolnego współdziałania z łaską Bożą. Jestto jedną z zasadniczych nauk chrystjanizmu, że bez łaski Boskiej nie jesteśmy w stanie uczynić nic dobrego, nic takiego, co jednałoby nam zasługę odnośnie do naszego celu nadprzyrodzonego. Łaska Boska pobudza wolę naszą do dobrego, pod jej działaniem spełnia się w nas dobro. Zaiste, niezbędnem jest także współdziałanie naszej wolnej woli. Lecz główny akcent, że się tak wyrazimy, spoczywa na łasce Boskiej, gdyż ona jest pierwszą, główną przyczyną uczynków dobrych. „Bezemnie nic czynić nie możecie" (Jan, 15, 5), powiada Zbawiciel świata. Z tego wcale nie wynika, iżbyśmy mieli zapierać się dobrych dzieł, jakie spełniamy, iżbyśmy nie mieli uznawać owych dzieł jako naszych; lecz powinniśmy zawsze mieć tę świadomość, że tylko łaska Boska umożliwia nam ich spełnienie, i że ona to je w nas spełnia przy udziale naszej wolnej woli. Do wyzwalania się od tego obowiązku człowiek jest aż nadto skłonny, wobec dobra, jakie spełnia, wobec dzieł, jakich dokonywa duchem swoim lub swoją wolą. Ale wtedy z dobrem, jakie czynimy, łączy się duch pychy, i z wnętrza je zatruwa. Wtedy człowiek zaślepia się czczem upodobaniem w tem, co czyni albo czego dokonał, wtedy dumny swoją siłą umysłową lub wyższością moralną, domaga się chwały i uznania od innych. Ale odtąd upada cała wartość moralna jego czynów, odtąd traci on prawdziwą, rzeczywistą moralność woli. Ale nie dość tego. Skoro tylko wygaśnie w człowieku poczucie, że wszelkie dobro, jakie czyni, zawdzięcza on łasce Boskiej, skoro tylko owa pyszna, autonomiczna „moralność" zagnieździ się w jego sercu, a zaraz wymyka się mu podpora, na której mógłby się jedynie wesprzeć przeciw naciskowi pokus. Taki człowiek upada zwykle daleko głębiej od zwykłych śmiertelników. *Corruptio optimi pessima.*

Upadek jego równa się upadkowi anioła, który sam sobie chciał wystarczyć i zrównać się z Bogiem. Upada tem niżej, im wyżej stanął na szczeblach moralności. I tu stwierdza się słowo Pisma, że pysznemu Bóg się opiera; odpycha go od siebie, pozostawia go własnym siłom, a te nie zdołają go od upadku uchronić. „Bóg tylko pokornym łaskę dawa," i utrzymuje ich na świetlanych wyżynach moralności. — **4.** Lecz cnota pokory objawia się także w stosunku do własnego ja ludzkiego. Pierwszym obowiązkiem, jaki tu wkłada na nas, jest, abyśmy n i e p r z e c e n i a l i swoich zalet. *A*) Cnota pokory chrześcjańskiej nie zabrania nam, jak o tem wyżej mówiliśmy, uznawać w sobie zalet, jakie posiadamy: są one bowiem darem Bożym, a co od Boga pochodzi, jest dobrem; nie uznawać tego, byłoby niesprawiedliwością. Lecz nie wolno nam zapominać, że zalety te są darem i dziełem łaski, że są darem Bożym. Odnosi się to zaś zarówno do przyrodzonych jak i do nabytych zalet. *B*) Powtóre, pokora chrześcjańska zakazuje nam p o p i s y w a ć się przed światem przyrodzonemi lub nabytemi zaletami, celem zjednania c h w a ł y i p o w a g i u ludzi. Ten obowiązek trzeba ciągle mieć przed oczyma. Przyrodzonych i nabytych zalet, jakie łasce Bożej zawdzięczamy, powinniśmy używać na chwałę Bożą, na nasze zbawienie i na zbawienie bliźnich; na to, i tylko na to, zostały one nam udzielone. We wszelkiem dobru, jakie czynimy, we wszelkiem dążeniu do doskonałości w różnych stosunkach naszego życia, zwłaszcza pod względem moralnym, powinniśmy mieć cel ten ciągle na widoku; tylko pod tym warunkiem całe nasze działanie i dążenie kroczy drogą należytą, zmierzającą do osiągnięcia naszego przeznaczenia wiecznego. Wręcz więc sprzeciwia się pokorze chrześcjańskiej takie postępowanie, gdy ktoś zalet swoich dla tego tylko używa, aby zjednać sobie chwałę i znaczenie między ludźmi, gdy czyni dobro dla tego tylko, aby był widzianym od świata. Z szczególnym naciskiem Chrystus Pan potępia takie postępowanie: „Strzeżcie się, abyście sprawiedliwości waszej nie czynili przed ludźmi, abyście byli widziani od nich, bo inaczej zapłaty mieć nie będziecie u Ojca waszego, który jest w niebiesiech. Gdy tedy czynisz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jako obłudnicy czynią w bóżnicach i po ulicach, aby byli czczeni od ludzi: zaprawdę powiadam wam, w z i ę l i z a p ł a t ę s w o j ą. Ale gdy ty czynisz jałmużnę, niechaj nie wie lewica twoja, co prawica twoja czyni, aby jałmużna twoja była w skrytości, a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda tobie. A gdy się modlicie, nie będziecie jako obłudnicy, którzy się radzi w bóżnicach i na rogach ulic stojąc, modlą, aby byli widziani od ludzi. Zaprawdę powiadam wam, wzięli zapłatę swoję. Ale ty gdy się modlić będziesz, wnijdź do komory swojej, a zawrzej drzwi, módl się Ojcu twemu w skrytości, a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda tobie." Wyraźne i dobitne są te słowa Chrystusa Pana. Kto darów bożych na to tylko używa, aby zyskiwał sławę i powagę u świata, ten już „wziął zapłatę swoję," od Boga już zapłaty oczekiwać nie ma prawa. — Ztąd wszakże nie wynika, abyśmy światło pod korcem ukrywali; ztąd nie wynika, iżby człowiekowi nie wolno było, bez przewinienia moralnego, okazywać wobec świata przyrodzonych lub nabytych zalet. Pokora chrześcjańska nie wymaga tego, aby świat nigdy nie był świadkiem dobrych uczynków, jakich dokonywamy z łaską Bożą. Publicznie powinniśmy wyznawać wiarę w Boga i w jego Pomazańca; pu-

blicznie mamy dawać świadectwo prawdzie i zakonowi miłości; publicznie mamy spełniać obowiązki, jakie na nas wkłada nasze stanowisko w społeczeństwie. Sama moralność nakazuje dobrym przykładem przyświecać innym. Wszelkie dobro w nas jest ostatecznie dziełem Bożem. Dzieła Boże zaś trzeba na jaw wyprowadzać, gdyż mnożą one chwałę Bożą. Tego tylko żąda od nas pokora chrześcijańska, abyśmy nie wyjawiali zalet naszych, przyrodzonych lub nabytych, jedynie dla oka ludzkiego, dla jednania sobie rozgłosu. Na tym zamiarze leży główny akcent. „Niechaj świeci światłość wasza przed ludźmi, aby widzieli uczynki wasze dobre, i chwalili Ojca waszego, który jest w niebiesiech“ (Mat. 5, 16). — *C*) Nakoniec wymaga od nas pokora chrześcijańska, abyśmy nie zamykali oczu na nasze niedoskonałości, a zwłaszcza na nasze ułomności moralne. — Jeżeli szczerze zwrócimy wzrok ku sobie samym, dostrzeżemy wiele i bardzo wiele niedostatków. Wszystkie nasze zalety i doskonałości zawierają większą lub mniejszą przymieszkę niedoskonałości. Zwłaszcza też ułomność nasza jest widoczną w naszem usposobieniu moralnem. Widzimy tu cały splot złych popędów i namiętności, które są gotowe każdej chwili uwikłać naszą wolę i nasze serce, i wtrącić nas w zatratę moralną. Tu przekonywamy się, jak niedoskonałemi są wszystkie nasze cnoty, i jak dalecy jesteśmy od owej najwyższej doskonałości, którą Jezus Chrystus postawił przed nami jako ideał dążeń naszych: „Bądźcie wy wtedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonałym jest.“ Tu przekonywamy się o moralnej słabości woli naszej, która tak często z rąk wypuszcza kotwicę łaski i oddaje się ułudzie pokus. Tu widzimy, ile to codziennie błędów popełniamy, i jak łatwo idziemy za grzesznemi dążnościami, chociaż jarzmo Boże jest słodkie i jego brzemię lekkie, a więc, przy łasce Boskiej, nie tak by nam trudno było pełnić prawo Boże. Od obserwacji tych nie wolno nam się uchylać; owszem powinniśmy czujne mieć oko na naszą słabość moralną, na grzech, który w nas przebywa; a to zawstydzanie i upokarzania siebie samego wobec naszych widocznych niedoskonałości, a zwłaszcza wobec naszej nędzy moralnej, jest istotną częścią pojęcia pokory chrześcijańskiej. — Powinniśmy być szczerzy względem siebie samych; nie godzi się, abyśmy siebie samych okłamywali. Kto nie poznaje swoich błędów i niedostatków moralnych, albo kto, poznawszy je, nie czuje się zawstydzonym, ten nie będzie się kusił o poprawę. Poznanie grzechu, połączone z uczuciem wstydu i żalu, jest pierwszym krokiem do poprawy, a kto pierwszego kroku nie postawi, ten drugiego uczynić nie może. — Człowiek niechętnie rozpatruje się we własnych ułomnościach; owszem, ukryć je przed sobą usiłuje. Pycha wzrok duszy mu mąci. Lecz kto nie dostrzega zła w sercu własnem, ten trwa w złem, i nie tylko trwa w złem, ale pospolicie brnie w niem coraz głębiej, gromadzi grzech po grzechu, dopóki nie wypełni miary przewinień i nie przypieczętuje swojej wiecznej, a często i doczesnej, zatraty. Wtedy nakoniec otwierają mu się oczy, wtedy widzi całą okropność spustoszenia, jakie się nagromadziło w jego sercu, ale wtedy już jest za późno; zawstydzenie, jakiego wtedy doznaje, nie będzie już dla niego pobudką poprawy, ale początkiem rozpaczy. — **5.** Cnota pokory chrześcijańskiej objawia się także w stosunku do bliźnich. *A*) Przedewszystkiem nie pozwala ona nam się wynosić wobec bliźniego, abyśmy nim gardzili, i to dla tego

gardzili, że stoi niżej od nas, lub że poczytujemy go za daleko niżej od nas stojącego.—Wszyscy ludzie pozostają pod pewnym względem między sobą w stosunku równości. Wszyscy bowiem mają jednakową naturę ludzką, wszyscy są stworzeni na obraz Boga, wszyscy używają tych samych praw człowieczeństwa. Dalej, wszyscy zostali odkupieni krwią Chrystusową, wszyscy są przeznaczeni do synostwa bożego, wszyscy mają w równej mierze udział w błogosławieństwach odkupienia, dla wszystkich otwarta jest droga do wiecznej szczęśliwości w Bogu. Ztąd wynika, że pod powyższemi względami nikt nie powinien się wynosić nad innych. Wynoszenie się takie byłoby wzgardą porządku, ustanowionego od Boga, byłoby więc winą moralną. Wprawdzie w hierarchji społecznej jedni zajmują wyższe stanowiska, inni niższe; jedni wyróżniają się dostatkami materjalnemi lub wyższem uzdolnieniem umysłowem, inni tych darów nie posiadają, ale różnice pod tym względem, choćby najbardziej rzucające się w oczy, nie upoważniają nas do tego, abyśmy innymi gardzili dla tego, że stoją od nas niżej. Kogo Opatrzność wyżej postawiła w porządku społecznym, ten wraz z tem stanowiskiem otrzymał od Boga obowiązek przykładania się w większej mierze do dobra i pomyślności innych. Zwłaszcza też nie powinniśmy się wynosić nad innych, gdyż nie wiemy, czy ten, którym gardzimy, nie stoi od nas wyżej w oczach Boga, a mianowicie, jeżeli sumienniej od nas, z większem zaparciem się, obowiązki swoje spełnia, jeżeli w sercu swem cnotę chrześcjańską pielęgnuje. A nawet gdyby było rzeczą niewątpliwą, że ktoś pod względem moralności na najniższym stoi stopniu, że jest człowiekiem występnym i moralnie zdziczałym, to i wtedy nie godzi się nam wynosić wobec niego z naszej wyższości moralnej, i gardzić nim dla tego, że nie stoi na jednakowym z nami poziomie. Gdyż najpierw nie wiemy, czy Bóg się nad występnym nie ulituje i czy drogą żalu, pokuty i nawrócenia nie wzniesie go na wyższy stopień moralności; i powtóre, wyższy stopień moralności, na jakim stoimy, nie jest wyłącznie naszem dziełem, ale dziełem łaski, i może upadlibyśmy niżej od wzgardzonego bliźniego, gdyby Bóg nie wspierał nas łaską swoją. Nakoniec nie wiadomo, czy my sami w przyszłości nie utracimy łaski z własnej winy, czy sami nie doznamy upadku, w jakim widzimy pogrążonego bliźniego. Bądź co bądź, wszystko przemawia za tem, abyśmy się nie wynosili nad innych. Gardzić winniśmy złem, występkiem, grzechem, jakie przebywają w bliźnim, ale nie jego osobą, dlatego, że niżej on stoi od nas pod względem moralnym. W pokorze serca kroczyć winniśmy przez życie (in humilitate cordis nostri ambulare). „Uczcie się odemnie,“ powiada Jezus Chrystus, „żem jest cichy i pokornego serca.“—Człowiek wkracza na niebezpieczne drogi, jeżeli nie spełnia tego obowiązku pokory. Wynoszenie siebie nad innych, pogardzanie tymi wszystkimi, którzy pod jakimkolwiek względem niżej stoją od niego, świadczy, że jego serce już skamieniało, że zapomniał on już i o innych obowiązkach pokory, zwłaszcza o obowiązkach względem Boga, że zamknął się w swojem „ja,“ i że to „ja“ uczynił swojem bożyszczem. Niezawodny to znak, że w jego umyśle zamilkło wszelkie wyższe, moralne i religijne uczucie, i że w niem zagnieździł się czczy i mroźny duch świata. W umyśle takim, wraz z miłością Boga, wygasa miłość bliźniego. Kto gardzi bliźnim dla tego, że bliźni niżej od niego stoi, ten może biedakowi rzucić grosz jałmużny,

aby się go pozbyć, ale daremnie szukalibyśmy w takim człowieku żywego współczucia dla niedoli bliźnich. Pogardzani i odpychani przez tych, którzy wyżej od nich stoją, odpłacają im odrazą i nienawiścią; w ten sposób rozrywają się węzły, które, według planu Bożego, skupiać winny ludzi w jednę wielką rodzinę bożą. Główna wina zaś spada tu na pysznego, który się nad bliźnich wynosi i nimi gardzi. *B*) Powtóre, cnota pokory chrześcjańskiej wymaga od nas, abyśmy nietylko nie z a z d r o ś c i l i bliźniemu jego zalet, przyrodzonych lub nabytych, ale żebyśmy się z takowych radowali. Gdyż Opatrzność wyznacza każdemu człowiekowi pewne stanowisko na świecie, pewne powołanie, w którem człowiek ma spełniać włożone nań obowiązki i skarbić sobie zbawienie wieczne. Odpowiednio do tego Bóg też obdarza każdego człowieka takiemi darami lub zaletami, jakie są niezbędne do pełnienia włożonych nań obowiązków. Lecz wolą także jest Boga, ażeby człowiek doskonalił się na podstawie udzielonych mu darów, aby ze swej strony nabywał to wszystko, co przykłada się do spełnienia jego powołania. Ztąd wynika, że nie godzi się zazdrościć bliźniemu jego darów i zalet, czy to przyrodzonych, czy też własną pracą nabytych. Zazdrość taka nietylko sprzeciwia się miłości bliźniego, ale nadto opiera się woli Bożej, i jest potępianiem tego, co Bóg chce i co zrządził. Trujące zaś ziele zawiści wyrasta na p y s z e. Zazdrościmy bliźniemu nie tylko dla tego, że zbywa nam na miłości, ale przedewszystkiem dla tego, iż boli nas to, że bliźni w darach swoich i przymiotach narówni z nami albo wyżej od nas stoi. Chcielibyśmy zajmować pierwsze miejsce, a p o n i e w a ż tak się nie dzieje, przeto zazdrościmy bliźniemu. Prowadzi nas do tego p y c h a. Lecz jak pod innymi względami, tak i w kształcie zazdrości, pycha dezorganizuje w najwyższym stopniu nasze życie duchowe i moralne. Z a z d r o ś ć czyni nas nieszczęśliwymi, gdyż pod jej działaniem człowiek trapi się męczarnią, jaką sprowadza sam na siebie, porównywając własne dary i zalety z darami z zaletami innych. Zazdrość wytrąca nas z miłości Boga, gdyż zamiast czcić jego niezbadane wyroki, szemrzemy przeciw niemu, a przez to dla niego i dla jego łaski serce swoje zamykamy. Pod wpływem zazdrości wygasa w nas miłość bliźniego; widząc, że nie stoimy narówni z bliźnim, rozwijamy w sobie niechęć i nienawiść do niego, usiłujemy go strącić, jeżeli to jest możliwe, z jego wyższości, pragniemy go upokorzyć i na jego karku stopę naszą położyć. I tu więc, w postaci wstrętnej zazdrości, pycha wnosi zatarg i rozdwojenie do społeczeństwa ludzkiego.—*C*) Nakoniec cnota pokory chrześcjańskiej wymaga, ażebyśmy słowem i czynem u z n a w a l i wobec świata zalety innych, i ażebyśmy nigdy ich nie u m n i e j s z a l i i nie zaprzeczali.—Podobnie jak zazdrość, tak i u s z c z u p l a n i e zalet bliźniego pochodzi ostatecznie z pychy. Gdyż kto poniża innych, ten czyni to w czczem, zarozumiałem mniemaniu, że sam jest lepszy i wyższy od nich, że wolny jest od błędów i ułomności, jakie w tamtych dostrzega. Albo też nie chce uznać zalet w innych z obawy, aby się samemu nie straciło na tem porównaniu. Czy z tej, czy z owej strony, zawsze tu dochodzimy do pychy, jako do źródła. Żądło pychy tkwi zbyt głęboko w sercu ludzkiem, aby człowiekowi łatwo przychodziło szczerze i otwarcie uznać przed światem zasługi i zalety innych. Duma i samolubstwo serca rośnie w miarę, jak upodoba on sobie w uwłaczaniu innym;

w końcu dochodzi do tego, że siebie za wzór doskonałości poczytuje. Takie czcze okłamywanie siebie jest początkiem moralnej zatraty. Ztąd zaś zatruwa się także życie społeczne. Poniżany i krzywdzony odpłaca niechęcią ku swoim krzywdzicielom, a rozterka i niepokój szerzy się w życiu społecznem. Wszystko to zaś wyrasta z jadowitego zielska pychy, która, jak puszka Pandory, ukrywa w sobie cały kłąb klęsk moralnych i społecznych. Tylko cnota pokory chrześcjańskiej jest zdolna od tych klęsk uchronić jednostki i społeczeństwo.—Jeżeli obejmiemy to wszystko, co wyżej było powiedziane o pokorze, to przekonamy się, że cnota pokory chrześcjańskiej najzupełniej się zgadza także z wymaganiami zdrowego rozumu. Zdrowy rozum nakazuje człowiekowi pozostawać na tem stanowisku i w tym porządku, w jakim go Bóg postawił, nakazuje mu działać i pracować zgodnie z wolą Bożą, a zabrania—wynosić się po nad ten porządek i stawiać siebie niejako w powietrzu. Ztąd tylko złe skutki mogą wyniknąć dla człowieka. Lecz pokora chrześcjańska nietylko zaspokaja nasz rozum, ale najzupełniej odpowiada potrzebom naszego serca. Duch nasz tylko wtedy może się rozwijać normalnie, jeżeli nasze serce spoczywa w pokorze chrześcjańskiej. Wszystkie owe szlachetne uczucia miłości, pobożności, współczucia, miłosierdzia, cierpliwości, poddania się, z których się snuje żywot naszego serca a które są życia naszego najpiękniejszą ozdobą, mogą się rozwijać tylko na jasnem tle pokory chrześcjańskiej. W miarę jak znika pokora, wyziębia się serce ludzkie, wysychają w niem źrodła życia; staje się ono jako głaz twardem, i co najwyżej, zamyka się w lodowatym stoicyzmie.—Pokora nakoniec udziela moralności chrześcjańskiej owego tchnienia eterycznego, które czyni ją tak miłą Bogu i ludziom. Człowieka, który dobro czyni, ale je czyni z dumnem wynoszeniem siebie samego, nie możemy szanować ani też go miłować. Cnota stoicka pochodzi z zimnego serca, i dla tego w nas ciepła nie budzi. Tylko ten pociąga nas ku sobie, kto czyni wszelkie dobro, jak gdyby coś nader prostego, nie przypisując ztąd sobie żadnej osobliwej zasługi: tego tylko szanujemy i miłujemy. Nie napróżno Chrystus Pan postawił nam pod tym względem dziecko na wzór, za którym iść winniśmy. Pokora powinna nas do tego doprowadzić, abyśmy się stali tak niesamolubni i tak prości, jak dziecko. Gdyż wtedy tylko serce nasze wydaje z siebie ową niebiańską wonność, która ludzi raduje i ich serca ku nam zwraca. „Uczcie się odemnie, żem jest cichy i pokornego serca" (Mat. 11, 29). — Miłość jednoczy, lecz miłość rozkwita tylko na gruncie pokory chrześcjańskiej. Pycha jest niezdolna do prawdziwej miłości, gdyż we wszystkiem szuka i miłuje tylko siebie samą. To też ostatecznie pokora chrześcjańska jest podstawą spokojnego pożycia ludzi w społeczeństwie i wszelkiej pomyślności społecznej. Ze stłumieniem pokory, społeczeństwo staje nad brzegiem przepaści i kataklizmów.—Po tem wszystkiem, czy możnaby jeszcze twierdzić, że pokora jest niegodna człowieka oświeconego, że krępuje prawdziwy postęp ducha ludzkiego? Czy może nie pozwala ona człowiekowi rozwijać sił wszystkich, doskonalić się i kroczyć naprzód we wszystkich zakresach działalności ludzkiej? Widzieliśmy, że zgoła nie można czynić takiego zarzutu pokorze chrześcjańskiej. Żąda ona tylko tego, abyśmy wobec postępów na różnych polach działalności ludzkiej, siebie samych nie wynosili, lecz zawsze mieli to w pamięci, że nie kto inny jak Bóg naprzód nas pro-

wadzi, że pomimo wszystkich wysileń jeszcze bardzo dalecy jesteśmy od ideału, i że gdybyśmy nawet wszystko uczynili, co jest w naszej mocy, wyznać musimy za Apostołem, że „słudzy nieużyteczni jesteśmy." Takie też w istocie było usposobienie tych wszystkich, którzy prawdziwie wielkich rzeczy dokonali dla dobra ludzkości. Pokora nie jest sprawą wątłych lub poziomych umysłów; potrzeba całego napięcia siły moralnej dla utrzymania się w pokorze. Dla tego właśnie najwyższe charaktery jaśnieją pokorą dziecięcą, gdy umysły poziome najłatwiej wbijają się w pychę.—Pokora chrześcjańska jest jednym z najpiękniejszych kwiatów ducha ludzkiego, gdy pycha jest jego ciężkiem zboczeniem i skażeniem. Pycha obraża zdrowy rozum ludzki, który własnem doświadczeniem potwierdza słowa Pisma: „Co masz, czegoś nie wziął? A jeśliżeś wziął, dla czego się chlubisz, jakobyś nie wziął?" Pycha nie tylko obraża rozum, ale zabija także serce; gdyż jak tylko śmiertelny kwiat pychy wzejdzie w sercu ludzkiem, a zaraz jego jadem przejmują się wszystkie szlachetniejsze uczucia i popędy człowieczeństwa. Pycha nakoniec jest antyspołeczną; dzieli ona ludzi między sobą i zamyka jednostki w samolubnem odosobnieniu; pyszny myśli tylko o własnem wywyższeniu, o własnej chwale, kosztem poniżenia innych. Rozpadają się więc tu węzły miłości; każdy usiłuje innych zepchnąć z drogi i samemu się nad nich wynieść; w ten sposób dokonywa się stopniowo anarchja społeczna.—
5. Epoka nasza jest nawskroś przesiąknięta pychą; niemal niezrozumiałą stała się pokora dla naszych czasów, jest ona dla nich jakąś baśnią, z której się szydzi. Z jaką pewnością siebie przemawiają koryfeusze „wiedzy nowoczesnej" z katedr i z trybuny o „zdobyczach ducha nowożytnego!" Chrystjanizm nie ma już dla nich żadnej wartości; wyśmiewają go jako przestarzałe urojenie i na śmierć skazują! Pycha jest też głównem złem naszych czasów. Zaślepiona nią „wiedza nowożytna" zatraca w sobie wszelką prawdę idealną, i w zaprzeczaniu bytu Boga, w zezwierzęcaniu człowieka upatruje najwyższą zdobycz postępu ludzkiego. Że tą drogą zabija się sumienie i wszelkie życie moralne, leży to jak na dłoni; lecz pycha nowoczesnej cywilizacji zakrywa oczy na te straszliwe konsekwencje. Pycha narodowościowa, którą wszelkiemi sposobami podniecano i rozpalano, zburzyła przyrodzone i pozytywne prawo międzynarodowe, i od stóp do głowy uzbroiła ludy, jedne przeciw drugim. Pycha kapitału jątrzy klasy robocze, i zrodziła w ich łonie ruch socjalistyczny, który ze swej strony rozdyma pychę klas roboczych i wzywa je, aby zrzuciły z siebie jarzmo kapitalizmu. Pycha nakoniec wyrugowała, jak na przykład we Francji, Boga ze szkoły publicznej i uczyniła szkołę rozsadnikiem rokoszu przeciw wszelkiemu porządkowi, boskiemu i ludzkiemu. Nie przeczymy, że wiele jeszcze innych przyczyn działało w tym kierunku; lecz wszystkie klęski społeczne, trapiące nowoczesną ludzkość, mają ostatnie i najgłębsze źródło w złem moralnem, a tem złem moralnem nie jest dziś nic innego jak brak pokory i pycha, która krąży po wszystkich żyłach nowożytnego społeczeństwa i jego krew zatruwa.—Dla uleczenia tej choroby niezbędny jest powrót do pokory chrześcjańskiej. Dopóki ten powrót nie nastąpi, wszelkie inne środki będą tylko chwilowem uśmierzaniem choroby, ale zdrowia społeczeństwu nie przywrócą. Leczenie musi działać na wewnątrz, zło trzeba stłumić w korzeniu, z którego owe nieszczęsne owoce wyra-

stają, a ponieważ korzeniem tym jest pycha, przeto pomocy skutecznej oczekiwać można tylko od antydotu pychy, to jest, od pokory chrześcjańskiej. Lecz czy nasze czasy mają w sobie jeszcze tyle siły moralnej, aby dobrowolnie wróciły do pokory chrześcjańskiej? Wolno wątpić o tem. Prawdopodobnie dopiero ciężkie i bolesne katastrofy obudzą znowu w nowożytnej ludzkości świadomość, że Bóg nie pozwala szydzić z siebie, i że musimy się skłonić przed porządkiem Bożym, jeżeli nie chcemy pójść na zagładę, która oczekuje każdego, kto chce się wynieść po nad granice, nakreślone przez Boga działaniu ludzkiemu. Wśród prób dotkliwych znowu przekona się ludzkość, że pokora chrześcjańska nie poniża człowieka, że, przeciwnie, prawdziwie wielkim jest tylko pokorny, gdyż mocą swej woli odnosi zwycięztwo nad największą pokusą, na jaką człowiek może być wystawiony, nad pokusą, której niegdyś nawet anioł uległ, nad pokusą wynoszenia siebie nad Boga i ubóstwiania siebie samego jako bożyszcza.—Przedewszystkiem więc trzeba wrócić do pokory chrześcjańskiej; dopiero kiedy ten powrót się dokona, skutkować będą mogły inne także środki. Przekonywa o tem pogląd na ubiegłe i zamknięte już dzieje.—Jezus Chrystus „sam się poniżył aż do śmierci, a śmierci krzyżowej." I pod tym względem Bóg-Człowiek stał się dla nas wzorem. I jak On tylko poniżeniem aż przez śmierć krzyżową mógł wejść do majestatu swego i uwielbienia, tak podobnie i dla każdego pokora chrześcjańska jest niezbędnym warunkiem wywyższenia przyszłego. Gdyż tylko drogą, jaką przed nami kroczył Chrystus, możemy cel naszego żywota osiągnąć. — *A. Stöckl*, Das Christenthum u. die grossen Fragen der Gegenwart auf dem Gebiete des geistigen, sittlichen u. socialen Lebens, 1880, II, 32-69.

Pokuta. (1. Cnota pokuty; *a*) jej istota i pojęcie; *b*) skuteczność; *c*) potrzeba. 2. Sakrament pokuty; *a*) z historji dogmatu; *b*) podstawa tego sakramentu *c*) forma wyroku; *d*) minister sakr.; *e*) obowiązek przyjmowania sakramentu pokuty; *f*) forma i materja sakramentu pokuty; części pokuty). Wyraz ten, i w kościelnym i w świeckim języku, oznacza karę na zadośćuczynienie za przestępstwa lub grzechy. W znaczeniu podmiotowem pokutą zowie się wola i intencja, do zadośćuczynienia za winę skierowana. Pokuty miano nosi nadto wlana do duszy cnota moralna, czyniąca człowieka zdolnym i skłonnym do naprawienia grzechów swoich przed Bogiem. Dalej jeszcze pokuta jest jednym z sakramentów, do którego istoty i całości należą pewne uczynki pokutne przyjmującego. W najściślejszem nakoniec znaczeniu, pokutą zowie się kara czyli zadośćuczynienie, w tymże Sakramencie Pokuty grzesznikowi naznaczone.—**I. Cnota pokuty.** *a*) *Istota i pojęcie.* Akty pokuty są moralnie dobre i od Boga przykazane; nie ulega zatem wątpliwości, że mają charakter cnoty (*S. Thom.* 3, *q.* 85, *a.* 1). Niektórzy jednak przeczą, by pokuta była cnotą oddzielną, różną od innych cnót. Jedni poczytują ją za toż samo co cnota miłości, ile że żal za grzech i nienawiść grzechu z miłości się rodzi; drudzy, jak np. Durandus, biorą ją za jedno z cnotą sprawiedliwości i t. p. Prawda, że skrucha, na której pokuta z istoty swojej głównie się zasadza, może powstawać z pobudek wszelakiej cnoty, bądź ogólnej, jak miłość, bojaźń Boża, wdzięczność i t. p., bądź specjalnej; prawda i to, że do żalu za grzech niekoniecznie potrzeba osobnej cnoty, gdyż każda cnota ma to z natury swojej, że dąży do odpowiedniego jej dobra, a zatem z obrzy-

dzeniem i wstrętem od przeciwnego onemuż zła moralnego, to jest, od grzechu się odwraca (*Suarez*, De poenit., disp. 2. *s.* 1; *Palmieri*, Tract. de poen., thes. 4, *p.* 24). Mimo to jednak jest osobna cnota pokuty, bo jest osobny dla niej przedmiot formalny czyli pobudka do obrzydzania grzechu, tej cnocie tylko własny i wyłączny. Przedmiotem formalnym pokuty jest grzech, o ile tenże jest obrazą Boga, naprawić się i zgładzić dającą: *respicit peccata speciali ratione, in quantum scilicet sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad sui justificationem* (*S. Thom.*, l. c., a. 2, *ad* 2). Celem, do którego zmierza, jest zaradzenie skutkom grzechu: *dolor poenitentis est displicentia et reprobatio facti praeteriti cum intentione removendi sequelam ejus* (id. l. c., a. 1 ad 3). O możności zgładzenia grzechu, objawienie tylko i wiara dają nam wiadomość i pewność; przez objawienie też tylko i przez wiarę możemy poznać straszliwe spustoszenia, jakie grzech sprawuje w dziedzinie nadprzyrodzonej. Bez wiary zatem nie masz rzeczywiście skutecznej pobudki do pokuty, jak również, z drugiej strony, Bóg tem samem, że nas przeznaczył do końca nadprzyrodzonego, nie może poprzestać na takiej pokucie, któraby nie dążyła do naprawienia naruszonego przez grzech porządku nadprzyrodzonego. Lecz nie tylko z tego względu, że wiara jest nieodzowną jej podstawą, ale i sama z siebie i samejże natury swojej, pokuta, podobnie jak każda cnota i każdy akt do zbawienia potrzebny, nie może nie być nadprzyrodzoną (*Trid.*, Sess. VI, de justif. can. 3). W usprawiedliwieniu, pokuta, jako cnota nadprzyrodzona (*habitus*), wraz z drugiemi cnotami, wlewa się do duszy, i podobnie jak wszystkie inne cnoty moralne (*virtutes infusae*) przez grzech śmiertelny wraz z miłością się utraca; co jednak nie tak się ma rozumieć, jakoby i w stanie niełaski w pewnej mierze (jako *virtus informis*; ob. *Scheeben*, Dogmatik, II, ks. 3, n. 818 nas.) istnieć i w czynie okazywać się nie mogła. Wreszcie, jak każda cnota, pokuta może się pomnażać, i przez ciągłe wykonywanie aktów swoich dochodzi do coraz wyższej siły (duch pokuty). — Podmiotem pokuty jest istota zdolna do grzechu, o ile grzech w niej może być lub już jest zgładzonym; nie masz zatem pokuty w aniołach, ile że do nich żadna z pobudek do aktów pokuty nie może mieć przystępu (*S. Thom.*, Supplem. q. 16, a. 3). W duszy człowieka, dopuszczonego już do oglądania Boga, cnota pokuty dalej trwa, tylko przemieniona, jak tego wymaga stan szczęśliwości wiecznej, i objawiająca się w postaci dziękczynienia za okazane nad nim miłosierdzie Boga (ib. a. 2). W Chrystusie, ponieważ zjednoczenie hipostatyczne wyłączało w Nim wszelką możność grzechu, nie było też i nie masz cnoty pokuty (*S. Thom.* 3, q. 84, a. 7, ad 4; Suppl. q. 16, a. 2, ad 2). W sprawiedliwym, zupełnie wolnym od wszelakiej winy, cnota pokuty istnieje jako skłonność i gotowość do zadośćuczynienia za grzech, któremuby uległ niechybnie, gdyby go szczególny przywilej łaski od niego nie bronił. Podmiotem najbliższym cnoty pokuty, t. j. władzą, przez którą ta cnota się wypełnia, jest wola (ib. 3, q. 85, a. 4), która znowu, w spełnianiu aktów pokuty, drugie władze, mianowicie zmysłową władzę pożądania, do czynu powołuje. — Dalszym przedmiotem materjalnym jest grzech, nasamprzód sam w sobie, jako czyn obrażający Boga. Lubo czyn spełniony już się odstać nie może, wszakże z cnoty pokuty rodzi się w duszy grzesznika pragnienie uczynienia grzechu swego, gdyby to być mogło,

niebyłym. Pragnienie to, choć spełnić się nie może, nie jest przecież bynajmniej dziecinnem jakiem zachceniem, albo zgoła bezskutecznem życzeniem: przeciwnie, pragnienie to znosi poprzednie w woli oddanie się grzechowi, cofa i odwołuje grzech popełniony; Bóg też tego odwołania żąda, jako warunku nieodzownego do zgładzenia skutków czynu złego, i jako taki je przyjmuje (*Lugo*, De poenit. Disp. 4, s. 2; *Palmieri*, l. c. thes. 2, p. 12; por. *S. Thom.* IV, sent. dist. 17, a. 1). Prócz tego, przedmiotem pokuty jest grzech w następstwach z niego wynikających, jakiemi są mianowicie zmaza grzechu i kara: zaczem wola pokutującego obrzydza sobie złość grzechu, a zło kary za nią należne z gotowością przyjmuje. Grzech pierworodny i grzechy cudze w niewłaściwem tylko znaczeniu mogą się zaliczać do przedmiotu cnoty pokuty, bo choć słusznie powinny być przedmiotem obrzydzenia, ale nie mogą być przedmiotem właściwej skruchy, która tylko do winy własnej się ściąga (*S. Thom.* 3, q. 84, a. 2, ad 3; Suppl. q. 2, a. 2 et 5). Grzech przyszły, czyli na przyszłość unikać się mający, o tyle podpada pod materję tej cnoty, o ile jest przedmiotem postanowienia, wirtualnie w skrusze zawartego (Suppl. q. 2, a. 4). Bliższym przedmiotem materjalnym pokuty są akty, do naprawienia grzechu zmierzające, t. j. żal i zadośćuczynienie; w Sakramencie pokuty, z pozytywnego przykazania Bożego, prócz tych dwóch aktów potrzebny jest jeszcze trzeci: wyznanie grzechów (*Trid.* Sess. XIV, cap. 3, can. 4). Te trzy akty konieczne poprzedzają zwykle inne akty wstępne, jako to, wiary, bojaźni, ufności, które choć same do pokuty nie należą, ale do niej sposobią i wiodą (por. *Trid.* Sess. VI, cap. 6). W człowieku dorosłym, z samej natury rzeczy i zgodnie z ustanowioną od Boga ekonomją łaski, dostąpienie łaski usprawiedliwienia przywiązane jest do żalu za grzechy, jako nieodzownego warunku. Na żalu, i na zamykającem się w nim postanowieniu poprawy, zasadza się nawrócenie (*conversio, sc. a peccato ad Deum*) i właściwa istota pokuty (Cat. Rom. p. 2, c. 5, q. 4); na to dwoje też głównie wskazuje sama, i po łacinie i po grecku, nazwa pokuty: *poenitentia*—żal, μετάνοια, zmiana umysłu. Żal za grzechy, jako bolesne skruszenie serca, jest pewnego rodzaju karą, którą pokutujący, za popełniony grzech, na własnej duszy wymierza (*poenitentia a poenitere; poenitere a poena; Isid. Hisp. Etym.* 6, n. 71: *Poenitentia appellata est quasi punitentia, eo quod homo in se puniat poenitendo, quod male admisit*). Żal za grzechy, jeżli jest t. z. skruchą doskonałą (*contritio perfecta*; ob. Skrucha), gładzi dług winy i kary wiecznej (*reatus culpae* i *poenae aeternae)*; lecz kary doczesnej, za grzech należnej, Bóg i doskonale skruszonemu nie zawsze odpuszcza; sama też skrucha wewnętrzna nie naprawia jeszcze zewnętrznych następstw grzechu, danego zgorszenia, szkody wyrządzonej bliźniemu. Ze względu więc i na pozostającą karę doczesną, i na konieczność naprawienia krzywdy wyrządzonej, rzecz jasna, że do pokuty, mającej całkowicie zgładzić grzech i wszystkie jego następstwa, oprócz żalu, potrzebne jest i zadośćuczynienie, że zatem gotowość do zadośćuczynienia, tak samo jak postanowienie poprawy, z samej natury rzeczy w żalu się zawierać powinno. Z nienawiści i obrzydzenia do grzechu, zadośćuczynienie naturalnem następstwem wynika, i taż skrucha, jako jest podstawą jego i źródłem, nadaje mu naprawczą i przebłagalną

moc jego; jak z drugiej strony, samoż znowu zadośćuczynienie na skruchę oddziaływa, nowego jej dodając bodźca i pożywienia. Zadośćuczynienie, tem samem że nosi na sobie charakter pokuty karzącej, naturalnem tego charakteru swego następstwem objawia się mianowicie karceniem zewnętrznem i upokorzeniem ciała, i z tego względu, jako *afflictio corporis*, jest uzupełnieniem skruchy—*afflictio mentis;* jest zewnętrznym czynnikiem pokuty—*poenitentia exterior*, gdy tamta jest jej czynnikiem wewnętrznym—*poenitentia interior*. Zbierając w jedno wyłożone dotąd zasady, możemy teraz pokutę, ze względu na pobudki i akty jej określić jako cnotę, nadającą woli zdolność i skłonność do żałowania za grzech, jako obrazę Boga, i do oddania Bogu należnego zadośćuczynienia, przez poniesienie kary zasłużonej.—Tak zwani reformatorowie wyrzucali z pojęcia pokuty zadośćuczynienie, jako uwłaczające rzekomo zasługom Chrystusowym; wyrzucali z niego również i skruchę, całą pokutę zasadzając na samej tylko poprawie życia, czyli jak ją zwali, życiu nowem,—*nova vita*. Leon X potępił twierdzenie Lutra: *Verissimum est proverbium et omnium doctrina de contritionibus hucusque data praestantius: de caetero non facere, summa poenitentia, optima poenitentia nova vita* (Error. Luth. demn., n. 7; por. n. 5). Podobnież sobór Trydencki (Sess. XIV, can. 13) odrzucił naukę, *optimam poenitentiam esse novam vitam*, o ile w tej nauce zawiera się zaprzeczenie potrzeby zadośćuczynienia. Luter, na poparcie zdania swego, powoływał się na etymologiczne znaczenie wyrazu μετάνοια, zarzucając Wulgacie, że go fałszywie tłómaczy przez *poenitentia* (=skrucha), a nie, jak według niego być powinno, przez *resipiscentia;* Beza uciekał się i do słów hebrajskich, oznaczających nawrócenie: שׁוּב = *reverti*, נִחַם = *consolari:* według nich zatem, nic się w pojęciu pokuty nie miało zawierać gorzkiego ani cierpkiego. Lecz te ich dowodzenia najwidoczniej sprzeciwiają się wyrażeniom, w jakich Pismo ś. pokutę opisuje. Pismo ś. mówi o „smutku ku pokucie“—εἰς μετάνοιαν,—i o „smutku wedle Boga,“ który „pokutę—μετάνοιαν—ku zbawieniu nieodmienną sprawuje“ (2 Kor. 7, 9-11). Mówi o czynieniu pokuty—μετανοεῖν—*in cilicio et cinere* (Mat. 11, 21), *in favilla et cinere* (נחם; Job. 42, 6), *in cilicio et fletu et planctu* (שׁוּב; Joel 2, 12; por. w. 13: *Scindite corda vestra... et convertimini*—וְשׁוּבוּ). Nie inaczej też używają tego wyrazu sami nawet pisarze świeccy i mowa potoczna (*Auson.*, Epigr. 11, de occas. et poen.: *Sum dea, quae facti non factique exigo poenas. Nempe ut poeniteat, sic Metanoia vocor;* inne przykłady z klasyków ob. *Palmieri*, l. c., thes. 1, p. 3 sqq). Że i Ojcowie tęż naukę podają o żalu i zadośćuczynieniu, jako dwu nieodłącznych częściach pokuty, tego nikt nie zaprzeczy; często znajdujemy u nich miejsce, w wyraźnych słowach jakby zawczasu odrzucające naukę protestancką. Tak ś. Augustyn (Serm. 351, 12; Ed. Maur.) pisze: *Non sufficit ad poenitentiam mores in melius mutare; verum etiam de his, quae facta sunt, satisfiat per poenitentiae dolorem, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis.* I na drugiem miejscu (n. 2): *Omnis, qui jam arbiter suae voluntatis constitutus est..., nisi eum poeniteat vitae veteris, novam non potest inchoare.* Luter, jako części (akty) pokuty podaje zgryzoty sumienia i wiarę, a przez wiarę rozumie ufność, iż Bóg odpuścił grzechy. Naukę tę sobór Trydencki (Sess. XIV can. 4) klątwą obłożył. Zgryzoty sumienia zapewne że mogą być pobudką do pokuty, ale rzecz jasna że również mogą być bez żadnej zgoła pokuty.

Choć zwykle poprzedzają pokutę, nie stanowią przecie formalnej części onejże. Wiara zaś owa czyli ufność, o której mówił Luter, nie może się zrodzić, jedno z prawdziwej pokuty; ufność taka musi poprzedzać otrzymane już odpuszczenie grzechów, a odpuszczenie nie udziela się, jedno na mocy pokuty. Według Kalwina i Bezy, pokuta jest owocem wiary usprawiedliwiającej, i spełnia się drogą umorzenia—*mortificatio*,—i ożywienia—*vivificatio*,—t. j. według ich wykładu, przez powściągnienie złych pożądliwości, i przez pobożne usiłowanie czynienia dobrze. Lecz w takim razie pokuta albo następowałaby po usprawiedliwieniu, albo byłaby z niem jednoczesną, gdy przeciwnie poprzedzać je powinna, jako droga i środek do usprawiedliwienia (ob. *Bellarm.*, De poen. 1, 19).—*b*) *Skuteczność pokuty.* Że Bóg, przez wzgląd na pokutę, grzechy odpuszcza, tego Pismo ś. na wielu miejscach naucza (Zach. 1, 3; Joel. 2, 12; Jerem. 18, 8; Ezech. 18, 21-23; 33, 14-16; Łuk. 13, 5), i na wielu przykładach (Niniwitów, Dawida, Manassesa, Magdaleny, dobrego łotra) naukę tę potwierdza. Obietnica w tym względzie dana od Boga, ma brzmienie ogólne, i do wszelkich grzechów bez wyjątku, do najcięższych nawet się rozciąga (por. Izaj. 1, 16). Że i ten, kto po otrzymanem odpuszczeniu znowu do grzechu powrócił, i odzyskaną łaskę znowu postradał, nie jest od tej obietnicy wyjęty, i miłościwe, skoro się nawróci, znajdzie przyjęcie, o tem w szczególności świadczą przypowieści o synie marnotrawnym i owcy zgubionej. Są wprawdzie w Now. Testam. miejsca (Mat. 12, 31 nast.; Żyd. 6, 4-6; miejsce to niektórzy rozumieją o niepowtarzalności pokuty;—1 Jan. 5, 16), zaprzeczające jakoby możności odpuszczenia pewnych grzechów, ale grzechy, o których mowa w tych miejscach, o tyle tylko i dla tego tylko nie mogą być odpuszczone, że z natury swojej zawierają w sobie zatwardziałość i uporne sprzeciwianie się łasce, zaczem, dopóki trwa ten upór zatwardziały, łaska pokuty i odpuszczenia przystępu do nich mieć nie może: *Peccatum in Spiritum Sanctum dicitur irremissibile*; *in quantum excludit ea, per quae fit remissio peccatorum* (*S. Thom.* 2. 2-ae, q. 14, a. 3); ale i zatwardziałemu nie zbywa na łasce, wzywającej go do pokuty (Rzym, 2, 4. 5.)—Wraz z winą grzechu zawsze się odpuszcza i kara wieczna, i zamienia się zwykle na karę doczesną (Exod. 32, 14, 34; Num. 14, 20-23; 20, 12. 24; 2 Kr. 12, 13; por. *Trid.*, Sess. XIV, c. 8). Kary, po odpuszczeniu grzechów pozostające, spłacają się uczynkami pokutnemi zadośćuczynienia (ob.). Grzech, raz zgładzony, przez odpadnięcie w tenże sam lub inny grzech, nie powraca do bytu, ani *quoad maculam*, ani *imputative* czyli *quoad poenam*, choć w tem ostatniem znaczeniu, niektórzy teologowie, bądź do wszelkich grzechów, bądź tylko co do pewnych rodzajów grzechu, uznawali *reditus peccatorum*. Bóg, jako o tem wyraźnie upewnia Objawienie, daru raz użyczonego nie cofa (Rzym. 11, 29), i po dwakroć za tenże grzech nie karze: οὐκ ἐκδικήσει δὶς (ὁ Κύριος) ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν θλίψει (Nah. 1, 9, wedł. LXX), i grzechu odpuszczonego więcej nie pomni (Ezech. 18, 22; Ps. 31, 1, 2; por. Ps. 50, 9). *Si postea egerit poenitentiam, et ad meliora conversus pristina peccata deleverit, non judicetur vetustate peccati* (*S. Hier.*, in Ezech. l. c.). *Qui recedit a Christo, et alienus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem cadet? Sed non in id, quod remissum est, recidit, nec in originali peccato damnabitur* (*S. Prosper*, Resp. 2, ad cap. obj. Gallor.). Miejsc

takie, jak 3 Kr. 14, 16, albo Ps. 108, 14, gdzie powiedziano jest, że Bóg pomni na nieprawości, odnoszą się do grzechów, nie całkiem jeszcze, przynajmniej *quoad poenam*, odpuszczonych; przypowieść Mat. 18 (szczególnie w 32) do tego tylko zmierza, że kto pragnie dostąpić odpuszczenia grzechów swoich, powinien nieodzownie sam miłosierdzie czynić; bynajmniej zaś nie znaczy, by nienawiść względem nieprzyjaciela mogła przywrócić do życia grzech odpuszczony. Z pewnego jednak względu, grzech odpuszczony w rzeczy samej wirtualnie odżywa w grzechu następnym, o ile grzech, po otrzymanem odpuszczeniu ponowiony, prócz własnej winy zawiera w sobie jeszcze winę niewdzięczności za doznane dobrodziejstwo, i przez to staje się cięższym i większej kary godnym (*S. Thom.* 3, q. 88, a. 1); szczególnie tyczy się to grzechów, w których ta niewdzięczność wprost i formalnie się objawia (ib. a. 2, gdzie Doktór Anielski przytacza i objaśnia odnośny wiersz przysłowiowy: *Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri. Poenituisse piget: pristina culpa redit;* por. *Tournely*, De poenit. q. 11, a. 4). — Jak z grzechu śmiertelnego wynika bezpośrednio utrata łaski poświęcającej, tak przeciwnie, wraz z odpuszczeniem grzechu, łaska niechybnie się przywraca; owszem nawet, przywrócona łaska poświęcająca, według ustanowionej od Boga ekonomji łaski, jest formalną przyczyną usprawiedliwienia grzesznika. Zdaniem prawie wszystkich teologów, stan łaski, nie tylko faktycznie, na mocy pozytywnej ustawy Boskiej, ale i z samej natury rzeczy, nie może się pogodzić z grzechem śmiertelnym. Z tego samo przez się wynika absolutne niepodobieństwo, by jeden grzech śmiertelny mógł być odpuszczony bez odpuszczenia drugiego czy drugich, albo by człowiek mógł za jeden grzech śmiertelny pokutą zadośćuczynić, nie czyniąc pokuty za drugie. Tenże sam wniosek wynika również i z tej niewątpliwej zasady, że do uzyskania odpuszczenia wszelkich grzechów śmiertelnych, po za Sakramentem, potrzebna jest jednaż pobudka skruchy (miłości doskonałej. *S. Thom.* 3, q. 86, a. 3). Co do grzechów powszednich, ponieważ takowe stanu łaski nie znoszą, a więc do odpuszczenia ich nie potrzeba nowego wylania łaski, może zatem sprawiedliwy i kolejno czynić pokutę za każdy poosobno, i osobne każdego otrzymać odpuszczenie (l. c, q. 87, a. 2). Z drugiej też strony, według powszechnej, na niewątpliwych podstawach opartej zasady, że wszelki nadprzyrodzony, w stanie łaski spełniony dobry uczynek ma zasługę przed Bogiem, pokuta sprawiedliwego zawsze pociąga za sobą pomnożenie łaski.—Wraz z łaską poświęcającą, czyniący pokutę odzyskuje wszystkie, przez grzech utracone cnoty (wlane ib. q. 89, a. 1), jak również i owoc dobrych uczynków swoich, przed grzechem spełnionych. Na uczynki w ścisłem znaczeniu martwe, spełnione w stanie niełaski i zasługi nadprzyrodzonej pozbawione,—*opera mortua*, dla odróżnienia od *opera mortifera*, t. j. grzechów śmiertelnych, choć Apostoł (Żyd. 9, 14) i te w szerszem znaczeniu zowie *opera mortua*,—rozumie się przez się, że pokuta nie może rozciągnąć skuteczności swojej, iżby zdołała dopełnić to, czego im od początku nie dostawało, i zamienić je po czasie w uczynki zasługujące, t. j. z łaski pochodzące (ib. n. 6); ale za to powszechną jest nauką teologów, że *opera seu merita mortificata*, t. j. zasługi skutkiem grzechu utracone, przez pokutę wracają do życia. Nauka ta opiera się na jasnych wskazówkach Pisma ś. i na słowach Ojców (Ezech. 33, 12; Gal.

3, 4; por. *S. Hieron.*, in h. l., i wykład duchowny in Joel, 2, 25; Żyd. 6, 10; *S. Ambr.*, In Luc. Lib. II, n. 33); sobór trydencki także pośrednio tę naukę popiera, gdy wyliczając *ex professo* warunki potrzebne do otrzymania zapłaty dobrych uczynków, nie trwanie, ale śmierć w stanie łaski wymienia (Sess. VI, cap. 16, can. 32). Nie jest to jednak nauka *de fide*, jak twierdzi Ledesma, ponieważ nie z zupełną oczywistością w Piśmie ś. i w Tradycji się zawiera, i w sposobie pojmowania tej *reviviscentia meritorum* nie małe zachodzą między teologami różnice. Zdanie przeczące oznaczają po większej części tylko mianem *sententia temeraria* (por. *S. Thom.*, 3, q. 89, a. 5).— Pokuta nie jest właściwą przyczyną—*causa efficiens*,—odpuszczenia grzechów i połączonego z nią udzielenia łaski; jest tylko warunkiem i przysposobieniem—*causa disponens*—do usprawiedliwienia. O tyle jednak to ostatnie może się zwać skutkiem tamtej, że pokuta jest nieodzownym warunkiem do usprawiedliwienia, i że według Boskiej ekonomji łaski, usprawiedliwienie niechybnie następuje za pokutą. Uczynki pokutne, przed usprawiedliwieniem dopełnione, zasługę mają tylko *de congruo*, ale ze względu na przyobiecane pokucie odpuszczenie grzechów, jestto zasługa *de congruo infallibili*. Że uczynki te nie mają zasługi *de condigno*, jest to prawda, jeżeli nie *de fide*, tedy przynajmniej teologicznie pewna (*Suarez*, De div. gratia, l. 12, c. 24, n. 12). Przeciwnie, pokuta sprawiedliwego sprawuje odpuszczenie kar *de condigno* (Propp. Baii damn. 59, 77), jak również prawdopodobnie i odpuszczenie grzechów powszednich (*Suarez*, l. c., n. 34; De poenit., Disp. 11, s. 2; przeciwnie *Palmieri*, cap. 3, p. 188, 189).— c) *Potrzeba pokuty.* Pismo ś. nie tylko obietnicą odpuszczenia grzechów wzywa do pokuty (ob. wyżej), ale i uczy wyraźnie, że dla upadłego w grzech ciężki bez pokuty nie masz nadziei zbawienia (*de necessitate medii*; Eklez. 2, 22; Łuk. 13, 3. 5; Objaw. 2, 5; por. *Trid.* Sess. XIV, cap. 1). I na chrzcie pokuta dla dorosłego potrzebna jest do usprawiedliwienia (Dz. Ap. 2, 38); ztąd w Kościele pierwotnym przepisane ćwiczenia pokutne w czasie katechumenatu (*Joh. Mayer*, Gesch. des Katech., Kempten 1868, 78 nast., 135 nast.). Od upadłego po Chrzcie, z samej natury rzeczy wymaga się surowszej i dłuższej pokuty, i jako warunku całkowitego odpuszczenia winy, i jako kary należnej grzechowi (*Trid.* l. c. cap. 8). A ponieważ nikt, bez szczególnego objawienia, nie może mieć zupełnej pewności, czy jest w stanie łaski, ponieważ nad to pokuta za popełnione grzechy najskuteczniejszą jest obroną od popełnienia ich na nowo, zatem jasny wniosek, że chrześcjanin nie ma poprzestawać na pokucie już uczynionej, ale aż do końca życia swego czynić ją powinien; szczególnie *in articulo mortis* każdy ma obowiązek wzbudzenia w sobie aktu skruchy doskonałej, nawet wtedy, jak trzyma zdanie na poważnych zasadach oparte, jeżeli już przyjął Sakrament pokuty *cum attritione* (*S. Alph.*, Lig. l. 6, n. 437: *Ratio, quia ex lege charitatis quilibet in articulo mortis tenetur tutiora quaerere remedia, ut ab omni periculo se liberet aeternae damnationis*).—Do odpuszczenia każdego grzechu śmiertelnego w ogólnej zasadzie potrzebny jest formalny akt pokuty, to jest wzbudzenie skruchy, a mianowicie, po za Sakramentem Pokuty, skruchy doskonałej. Co do grzechów jednak w pamięci nieobecnych, słusznie trzymać należy, że sama już skrucha wirtualna, w każdym akcie miłości doskonałej zawarta, je gładzi. Tęż samą, grzech gładzącą, sku-

teczność swoją akt miłości sam przez się wywarłby w takim nawet razie, gdyby do wzbudzenia wyraźnego aktu skruchy czasu nie starczyło. Skoro zaś skrucha wirtualna dostateczną jest w danym razie do zgładzenia grzechu śmiertelnego, tem bardziej więc dostateczna jest do zgładzenia grzechu powszedniego. Nie potrzeba tu nawet formalnego aktu miłości, skruchę w sobie zawierającego, ponieważ grzech powszedni nie sprzeciwia się, jak śmiertelny, samejże miłości, ale tylko *fervor charitatis* przezeń się umniejsza. Dość tu więc jakiegobądź aktu cnoty, z miłości habitualnej, jako źródła i korzenia życia łaski, pochodzącego, i wszelkie przywiązanie do grzechu wyłączającego: *Ad tollendam maculam venialis peccati requiritur actus procedens ex gratia, per quam removeatur inordinata adhaesio ad rem temporalem* (*S. Thom.*, 3 q. 87, a. 2 in corp., ib. ad 3; por. a. 3). Niezgodne, przeciwnie, z prawdą jest zdanie, jakoby grzech powszedni mógł być odpuszczony bez miłości aktualnej, albo że sam tylko *habitus* pokuty tu wystarcza; w takim razie bowiem, grzech powszedni w ogólności nie mógłby istnieć przy stanie łaski (l. c., a. 1).—**2. Sakrament pokuty.** Jeden z siedmiu Sakramentów Kościoła, w którym przez spełnienie aktów pokutnych penitenta (skruchy, spowiedzi, zadośćuczynienia), w połączeniu z rozgrzeszeniem kapłańskiem, udziela się odpuszczenie grzechów, po Chrzcie popełnionych. Ze względu na należne doń akty pokutne, Ojcowie zowią ten Sakrament wprost Pokutą,—μετανοια, *poenitentia*;—ze względu zaś na wspólne mu z pokutą kanoniczną czynniki, formy i obrzędy, dają mu także miano tychże obrzędów: *exomologesis*, *absolutio*, *reconcilatio*, *pax* (ob. *Frank*, Bussdisciplin, Buch 5. Kap. 2.— *a*) *Do historji dogmatu.* Pokuta jest *vere et proprie* Sakramentem, oddzielnym i różnym od Chrztu. Jest to wyraźnie orzeczona nauka wiary (*Trid.* Sess. XIV, can. 1, 2); wszystkie też Kościoły wschodnie w tem się zgadzają, jak i w ogólności, co do liczby Sakramentów, żadnej nie masz między Wschodem a Zachodem różnicy dogmatycznej (*Renaudot*, La perpétuité de la foi de l'Église catholique sur les Sacrements V, 1, 1). Synod Jerozolimski 1672 (*Harduin*, XI, 247) wymienia siedm Sakramentów, między niemi, na szóstem miejscu, Pokutę, „w której i spowiedź tajemna się zawiera.“ Nigdy też, aż do t. z. reformacji, sakramentalny charakter Pokuty nie był na prawdę zaprzeczany, chyba może (ob. Spowiedź) przez jedną gałęź Nowacjanów, i przez Messaljanów, którzy wszystką sprawę zbawienia na czysto wewnętrznym stosunku między Bogiem a człowiekiem zasadzali. Montaniści, choć z władzy odpuszczenia grzechów, danej Kościołowi, pewne ciężkie grzechy wyjmowali, zresztą przecie władzę tę, a tem samem i podstawę Sakramentu, uznawali. Różnicę swoją między *peccata remissibilia* a *irremissibilia* tak objaśniali, że te ostatnie Bóg sam tylko może odpuszczać, tamte zaś Kościół także (*Tert.*, De pudicit. 17); tylokrotne więc twierdzenia Tertulljana, że Bóg tylko mocen jest grzechy odpuszczać, w tem ściślejszem znaczeniu i o tej drugiej kategorji grzechów rozumieć należy. Więcej jeszcze sam te twierdzenia swoje ogranicza, gdy tłumacząc zarzucane Montanistom miejsce Mat. 16, 19, przyznaje, że Piotrowi rzeczywiście,—a więc zawsze człowiekowi,—ale jemu tylko udzieloną zo- ta władza (c. 21), i gdy w temże miejscu mówi, że i rzekomy jego parakletowy tę władzę posiada, ale jej nie używa. Z samychże

tych sofistycznych sprzeczności jego jasno się okazuje nauka i praktyka Kościoła, że istniejący w nim od czasów najdawniejszych trybunał pokuty, nie tylko miał na celu ukaranie grzesznika i poprawę jego na przyszłość, ale że nadto i głównie spełniało się w nim prawdziwe, przez zwierzchników kościelnych, odpuszczanie grzechów. Toż samo okazuje się również ze sporów z Nowacjanami. I oni także nie w zasadzie zaprzeczali Kościołowi władzy i prawa odpuszczania grzechów. Święty Ambroży wprawdzie (De poen. I, 3) twierdzi, że według nich Kościół żadnej nie miał władzy odpuszczania choćby najmniejszych wykroczeń, zaczem i późniejszym Nowacjanom, za mniejsze winy udzielającym rozgrzeszenia, zarzuca, iż się sprzeniewierzyli mistrzowi swemu. W istocie jednak rzecz miała się wprost przeciwnie, jak się to ze świadectwa ś. Cyprjana (Ep. 55, n. 26, ed. *Hartel*, II, 644) i z historji powstania tej sekty okazuje (*Euseb.* H. E. 6, 43). Nowacjan odstąpił od Korneljusza za to, że tenże upadłych, którzy w prześladowaniu zaparli się wiary, przyjmował napowrót do społeczności kościelnej; sam jednak oszustów, i cudzołożników, i innych ciężkich grzeszników do tejże społeczności dopuszczał, co mu ś. Cyprjan wyrzuca jako widoczną niekonsekwentność. Za to zwolennicy Nowacjana w taki sposób obostrzyli naukę i praktykę mistrza, iż stopniowo wszystkie cięższe wykroczenia wyjęte zostały u nich od kościelnej władzy rozwiązywania. Takich jednak, którzy się w opozycji swojej posuwali aż do zupełnego zaprzeczenia tej władzy, było zdaje się między nimi niewielu (ob. *Schwane*, Dogmengesch. I, 715). Donatyści również nie byli zasadniczymi przeciwnikami Sakramentu pokuty, chociaż nauczali, że godni tylko mogą ważnie sprawować wszystkie w ogóle Sakramenta, i że Kościół prawdziwy z czystych tylko się składa. Waldensi, jak to Bossuet dowodnie wykazał (Hist. des variations, l. 11; Oeuvres, VII. Paris 1846, 226 nast.), uznawali Sakrament Pokuty i spowiedź. Herezja ich tyczyła się wyłącznie artykułu wiary, że kapłani tylko ustanowieni są od Boga wykonawcami władzy kluczów; według nich, każdy cnotliwy laik może godnie rozgrzeszać, rozgrzeszenie zaś dane przez kapłana niegodnego, jest nieważne. Tak samo i Wiklef i Hus wszystkie Sakramenta uznawali, tylko że skuteczność ich zasadzali na godności szafarza (Prop. Wicl. damn. 4. Prop. Hus damn. 8), a między zwolennikami ich niektórzy utrzymywali ważność absolucji danej przez świeckiego (*Denzinger*, Enchirid., n. 480, 529, 564 sq.); nadto Wiklef, zarówno jak Piotr Osmeński, nauczał (Prop. damn. 1), że przy skrusze doskonałej, zbytecznem jest przyjmowanie Sakramentu Pokuty. Dopiero więc t. z. reformatorowie pierwsi całkiem odrzucili Sakrament Pokuty. W symbolach swoich, czyli wyznaniach wiary, dwa tylko Sakramenta uznają: Chrzest i Wieczerzę Pańską. Apologja tylko (n. 7), obok tych dwu, wymienia jeszcze: *absolutio, quae est poenitentiae sacramentum*; ale co przez to rozumie, to się okazuje z tłómaczenia Melanchtona (w trzeciej recenzji *Loci*, od 1545): *Cum vocabulum sacramenti*, mówi, *de cerimoniis intelligitur institutis in praedicatione Christi, numerantur haec sacramenta: baptismus, coena domini, absolutio.* Luter, choć zatrzymał spowiedź i absolucję, nie uznawał ich przecie za konieczne z ustanowienia Boskiego; spowiedź, według niego, jest tylko pożyteczną praktyką, a absolucja tylko oznajmieniem, że Bóg grzechy odpuszcza. Odpuszczenie zaś, w jego pojęciu, zasadza się na niepoczytaniu albo przykryciu, a nie

na zgładzeniu grzechów. Każdy grzech jest tylko poszczególną, nieuniknioną formą odpuszczonego, t. j. pokrytego na Chrzcie grzechu pierworodnego; każdy ma we Chrzcie z góry zapewnioną sobie rękojmię odpuszczenia; chcąc zatem być poczytywanym od Boga za wolnego od winy, dość jest odświeżyć w pamięci i stawić sobie przed oczy przypieczętowaną na Chrzcie obietnicę odpuszczenia grzechów przez wiarę; to się u Lutra nazywa: *regressus ad baptismum*. W dalszem takiego pojęcia następstwie, pokutę, jako nie mającą skuteczności własnej, i przedłużającą tylko skuteczność Chrztu, przez nią wciąż działającego, podaje za jedno z Chrztem (Cat. maj. P. 4, n. 74); absolucja zaś jest u niego tylko ogłoszeniem obiecanego w Ewangelji i przez Chrzest poręczonego odpuszczenia. Cały ten wywód, zaprzeczający sakramentalnego charakteru pokuty, polega, jak każdy to widzi, na błędnej nauce Lutra o usprawiedliwieniu (*Möhler*, Symb. § 32). — *b*) *Podstawą* Sakramentu Pokuty jest udzielona Kościołowi pełna *władza odpuszczania grzechów*. Rzeczywistość tej władzy i doniosłość jej, do wszystkich grzechów się rozciągająca, a nie, według powyższego pojęcia luterskiego, w odpuszczeniu, dającem się na chrzcie, zamknięta, nie ulega wątpliwości. Boskie ustanowienie jej (ob. Spowiedź) poświadcza Ewangelja: Mat. 16, 19; 18, 18; Jan 20, 21-23; pierwsze dwa miejsca oznajmują przygotowanie i wstęp do ustanowienia (*institutio inchoativa*), przez obietnicę władzy kluczów, albo wiązania i rozwiązywania; trzecie miejsce u ś. Jana stwierdza samoż ustanowienie (*institutio definitiva;* por. *Trid.* l. c. cap. 1). W pierwszem z tych miejsc, Chrystus mówi do Piotra: „A tobie dam klucze królestwa niebieskiego. Cokolwiek (ὃ ἐάν, Wulgata: *Quodcunque*) zwiążesz na ziemi, będzie związano i w niebiesiech, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązano i w niebiesiech.“ Toż samo nadrugie m miejscu (Mat. 18, 18) rzekł do wszystkich Apostołów: „Cokolwiek (ὅσα ἄν, Wulgata: *Quaecunque*) zwiążecie i t. d.“ Piotrowi więc obiecał Chrystus klucze domu, na nim jako na opoce zbudować się mającego, t. j. Kościoła, który Pan we wszystkich przypowieściach swoich zwie królestwem niebieskiem; spełniając zaś obietnicę (Jan 21, 15-17), zalecił mu widome namiestnictwo i naczelne prawo zarządu w Kościele, to jest zupełność jurysdykcji do kierowania nim i do zawiadywania całym, mającym się w nim złożyć skarbem nauki i łaski; (co do znaczenia symbolu kluczów, por. Izaj. 22, 22; Łuk. 11, 52; Objaw. 1, 18; 3, 7; 9, 1; 20, 1). Liczba mnoga τάς κλεῖς oznajmia, że kluczów jest więcej niż jeden, i że Pan, oddając je Piotrowi, żadnego nie wyjmuje. Królestwem zaś niebieskiem zowie się Kościół, jako królestwo pokoju niebieskiego i łask niebieskich, których dostąpienie otwiera ludziom wstęp do nieba. Lecz grzech, przeciwnie, wstęp do nieba zamyka; daremna więc byłaby zlecona Apostołom władza kluczów, gdyby się w niej nie zawierała przedewszystkiem władza odpuszczania grzechów (Cat. Rom. P. 2, c. 5, q. 37). Również jasna rzecz, że i ochrzczonym potrzebne jest odpuszczenie grzechów, skoro chrzest nie zabezpiecza człowieka od możności grzechu, ani też, jak to Luter w swej nauce o usprawiedliwieniu, zdaje się, miał na myśli (*Möhler*, l. c.), nie daje „kartki odpustowej“ za grzechy na przyszłość popełnić się mogące. Bezpodstawnie więc egzegeza protestancka znaczenie władzy kluczów ogranicza do samego tylko przepowiadania Ewangelji, [...]awowania wewnętrznej karności kościelnej, do przyjmowania na

łono Kościoła lub wyłączania z onegoż, do odpuszczenia grzechów na chrzcie; wszystko to bez wątpienia zawiera się także we władzy kluczów, ale w zupełnem i wyczerpującem znaczeniu swojem, władza ta zawiera w sobie jeszcze cóś więcej, bez czego wszystkie powyższe jej czynniki pozostałyby daremnemi, t. j. trwającą i po chrzcie, skuteczną moc odpuszczania grzechów. „Wiązanie i rozwiązywanie“ ma się do władzy kluczów, jak *usus auctoritatis* do *vis auctoritatis* (*Greg. Val.*, Anal. fid. cath. l. 7, c. 2, n. 7), jak czyn do potęgi (*S. Thom.*, Suppl. q. 17, a. 2); jest to także przenośnia, różna od pierwszej, ale równoznacząca, wyrażająca wprost tylko wykonanie władzy kluczów: Τί διδως; εἰπέ μοι. Τὰς κλεῖς τῶν οὐρανῶν, ἵνα ὅσα δήσῃς etc. (*S. Chrys.* in Matth. Hom. 54, alias 55, n. 5); mowa tu jakoby o drzwiach, na węzeł zamkniętych, zaczem: wiązać, rozwiązywać, znaczy to samo co zamykać, otwierać. Władza ta rozciąga się do wszystkiego, cokolwiek w jakibądź sposób (ὃ ἐάν, ὅσα ἄν) może jej podlegać. Trojaki mianowicie jest węzeł, do którego to wiązanie i rozwiązywanie stosować się może: węzeł przykazania, i tu wiązanie znaczy: zabraniać, rozwiązywanie: dozwalać; w tem też znaczeniu i u rabinów znajdują się odpowiednie wyrazy: אסר, wiązać, נתר albo שרא, rozwiązać (ob. *Buxtorf*, Lex talmud.); powtóre, węzeł grzechu, zatem wiązać znaczy tu grzech zatrzymać, *ligatum tenere*, *retinere*, κρατεῖν (Jan 20, 23), a rozwiązywać, grzech odpuścić, ἀφιέναι (tamże); nakoniec potrzecie, węzeł kary: wiązać, to samo co na karę skazać, rozwiązać: od kary zwolnić, karę darować (por. *Joseph.*, De bello jud. 1, 5, 2). Miejsce Mat. 18, 18, odnosi się, jak widać z całego związku mowy, do węzła grzechu. Zbawiciel naucza tu naprzód, jak należy postępować z grzesznikiem, dającym zgorszenie: ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ ὁ ἀδελφός σου). Zaleca go raz i drugi upomnieć, a gdyby nie usłuchał, donieść Kościołowi; jeśliby zaś i Kościoła nie słuchał, ma być poczytany jako poganin i jawnogrzesznik. Bezpośrednio potem następuje obietnica władzy wiązania takiego grzesznika, t. j. przynaglania go do naprawienia grzechu swego, albo, gdyby nie usłuchał, wyłączenia go ze społeczności swojej; ale będzie miał także władzę rozwiązania go, t. j., przywrócenia go do łaski, gdy się upamięta: oboje zaś, i związanie i rozwiązanie, będzie przyjęte w niebie, t. j. Bóg sam uzna je ważnem. Nie może rozwiązanie odnosić się wyłącznie tylko do darowania kary, bo ma być ważnem przed Bogiem, a Bóg nigdy nie zwalnia od kary, póki grzech nie będzie zgładzony. Obiecaną władzę odpuszczania grzechów Chrystus, po zmartwychwstaniu swojem, wyraźnie Apostołom udzielił. Rzekł do nich: „Pokój wam: jako mię posłał Ojciec, i ja was posyłam.“ Potem, tchnąwszy na nich, dodał: „Weźmijcie Ducha świętego: których odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a których zatrzymacie, są zatrzymane“ (Jan 20, 21-23). Końcem, dla którego Ojciec posłał Chrystusa, było pojednanie z Bogiem; do dalszego sprawowania tegoż pojednania, Chrystus teraz „posyła,“ t. j. upoważnia Apostołów (por. 2 Kor. 5, 18). Na to, aby mogli udzielać ludziom nabytą przez Chrystusa łaskę odpuszczania grzechów, otrzymują Ducha ś. Użyczając im tej władzy, Chrystus używa tych samych słów (ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας), jakiemi sam grzechy odpuszczał (Mat. 9, 2; Mar. 2, 5; Łuk. 5, 20), jak i na innych miejscach (Mat. 6, 12; Łuk. 23, 24) słowa te sta[illegible] oznaczają rzeczywiste odpuszczenie grzechów. Do odpuszczenia grzech[illegible]

na chrzcie słowa Chrystusa odnosić się nie mogą; bo do ważnego udzielenia chrztu i połączonego z nim skutku, którem jest odpuszczenie grzechów, nie potrzeba osobnego poświęcenia, jak je tu Chrystus Pan, przez udzielenie Ducha ś., wylał na Apostołów; samo też ustanowienie Chrztu, nie w tem miejscu, ale przy innej okoliczności nastąpiło. Nakoniec, nie chrzczący odpuszcza grzechy,—a tem bardziej ich nie zatrzymuje!—co najwyżej możnaby powiedzieć że minister chrztu współdziała w odpuszczeniu grzechów z daleka i pośrednio, spełniając czynność, do której Bóg, niezależnie od woli spełniającego, przywiązał odpuszczenie dla przyjmującego. Lubo więc Ojcowie tu i owdzie znaczenie tego miejsca rozciągają także do władzy odpuszczania grzechów na chrzcie, daleka przecie od nich jest myśl ograniczania go wyłącznie do tej tylko władzy. Sobór Tryd. (l. c., cap. 1) stosując to miejsce do Sakramentu Pokuty, powołuje się na *universorum Patrum consensus* i na niezmienny od początku wykład Kościoła (can. 4); zaczem pod karą klątwy odrzuca wszelkie tłómaczenie, ten sens wyłączające, w szczególności wykład, z oczywistem pogwałceniem tekstu naciągający to miejsce do przepowiadania ewangelji, o ile takowy ma na celu zaprzeczenie ustanowienia Sakramentu Pokuty (*contra institutionem hujus Sacramenti*). Wreszcie, rzecz jasna, że słowa Chrystusa, udzielające Apostołom władzę odpuszczania grzechów, nie mogą oznaczać łaski, im tylko osobiście użyczonej; w takim razie i wszelkie inne, jakie otrzymali od Pana, władze i zlecenie, równem prawem mogłyby się poczytywać za wyłączny, do osoby ich tylko przywiązany przywilej. Kościół, i zasadnicze ustawy, i Sakramenta jego, dla wszystkich, po wszystkie czasy, ludzi są ustanowione, jak i po wszystkie czasy zawsze też same są wszystkich ludzi duchowne potrzeby.—Nauka Podania o udzielonej Kościołowi władzy odpuszczania grzechów, jasno się okazuje z jednomyślnego u wszystkich Ojców wykładu przywiedzionych wyżej miejsc Pisma ś., jak z ustawicznego ich powoływanie się na te miejsca przeciw Nowacjanom. Nie tylko klucze, oraz wiązanie i rozwiązywanie tłómaczą, jako rozumiejące się o odpuszczaniu grzechów (np. *S. Aug.*, Serm 148, 7; 392, 3; *S. Ambros.*, De poenit. 1, 2, 8), ale i nieograniczoność tej władzy, nalegając szczególnie na wyraz *Quaecunque* (Mat. 18, 18), zaznaczają (*S. Cypr.*, Ep. 57, ed. Haertel 651; *S. Ambr.*, De poenit. 1, 2, 6; *Pacian*, Ep. 3, 12, *Timoth. Alex.*, Resp. can., interr. 36, w *Pitra*, Jus eccles. graec. I, 630 sqq.). Nowacjanie za to zostali z Kościoła wyłączeni i za heretyków poczytywani, że władzę odpuszczania grzechów ścieśniali albo zaprzeczali (*Euseb.*, H. E. 6, 43; *Epiph.*, Haer. 59; *Aug.*, de haeresib. 38; *Cypr.*, Ep. 53: *Trid.*, l. c., cap. 1). Nadto, mnóstwo posiadamy świadectw, jako właśnie na mocy tej władzy, Kościołowi zleconej, wymagane było wyznanie wszystkich, i ukrytych także grzechów przed kapłanem; i nie z innego też powodu Kościół, od czasów najwcześniejszych, spowiedź przepisywał (ob. Spowiedź).—Z Boskiego ustanowienia Pokuty okazuje się sam przez się sakramentalny jej charakter, i różność jej od Chrztu. Różność tę w szczególności stwierdzają liczne u Ojców między chrztem a pokutą porównania. Nazywają pokutę drugim chrztem, chrztem łzawym, chrztem pracowitym (*Greg. Naz.* Or. 39, 17; 40, 8; *Joh. Damasc.*, De fide orthod., 4, 9; *Philastr.*, Haer 89), pokutą drugą (*Clem.*, [illegible] 2, 12; *Tert.*, De poenit. 7), drugim środkiem zbawienia, drugiem

światłem przewodniem ku zbawieniu (*Tert.* l. c. 12), drugą deską w rozbiciu (*Tert.* l. c. 4; *Hier.*, Ep. 133, 9., ed. *Vallarsi*, I, 986; *Pacian.*, Ep. 1. 5; por. *Thom.* 3, q. 84, a. 6; *Trid.* l. c. can. 2). Są to dwie bramy Kościoła: Chrzest, dla wchodzących, Pokuta, dla powracających (*Hier.* in Soph. 1, 10; por. in Osee, 12, 9). W obu krew Chrystusowa działa ku odpuszczeniu grzechów (*Hier.*, Dial. adv. Peleg. 2, 7). Orygenes, wyłożywszy naukę o chrzcie, dodaje: „Jest jeszcze drugie, prawda że surowe i trudne, odpuszczenie grzechów przez pokutę, gdy grzesznik łzami swemi łoże swoje obmywa, i nie rumieni się odkryć grzechy swoje przed kapłanem Pańskim i szukać dla siebie lekarstwa" (Hom. 2 in Lev., Ed. De la Rue II, 191). „Grzech mężobójstwa," powiada ś. Augustyn (De adult. con. 2, 16) „jeżeli go popełnił katechumen, obmywa się chrztem; jeźli go popełni ochrzczony, leczy go pokuta i rekoncyliacja." Na przewinienia własne, z wiekiem dorastającym popełniane, inne jest lekarstwo, nie Chrzest (Ep. 98, 2). Oboje potrzebne, i chrzest i pokuta; gdzie więc niema kapłanów, tam zagrożone jest zbawienie grzeszników (Ep. 228, 8). Ś. Ambroży powołaniem się na analogje chrztu zbija zarzut, jakoby w Pokucie grzechy nie mogły być odpuszczone (De poen. 1, 8, 36). Co do rzeczywistego znaczenia niektórych miejsc u ś. Augustyna i ś. Fulgencjusza, jakoby za tożsamością chrztu i pokuty świadczących, ob. *Berlage*, Dogmatik 496, nast. sobór Trydencki (Sess. XIV, c. 2), różnością odmiennych czynników, zachodzących przy sprawowaniu i przyjmowaniu obu tych sakramentów, objaśnia zasadniczą między chrztem a pokutą różnicę; najjaśniej ta różnica okazuje się we właściwej sakramentowi pokuty formie sądowej. — c) *Forma wyroku sądowego* w sprawowaniu sakramentu pokuty jasno się okazuje w całej praktyce Kościoła, tak w starożytnych ustawach karności pokutnej, jak w przepisach i postanowieniach penitencjałów średniowiecznych, i w dotąd zachowującym się sposobie spowiedzi tajemnej. Prawo do sprawowania tego sądu pokutnego Ojcowie wywodzą z danej Kościołowi przez Chrystusa władzy wiązania i rozwiązywania, czyli władzy kluczów (Const. Ap. l. 2, c. 11 sq.; *S. Ambr.*, De poen. 1, 2, 7; *S. Hier.* Ep. 14, 8, *ed. Vallarsi*, I, 34; *S. Aug.*, De civ. Dei, 20, 9; *S. Greg.* M. Hom. 26 in Joh. 20). Rozsądne i sprawiedliwe wykonowanie tej władzy, bez czego niepodobnem byłoby obiecane jej zatwierdzenie od Boga, wymaga oczywiście w każdym pojedyńczym przypadku dokładnego rozpatrzenia sprawy, i sądu na pewnych i słusznych podstawach opartego, czy w danym razie rozwiązać czy związać, albo jaką mianowicie karą związać należy. Jedynym zaś do tego odpowiednim sposobem jest odkrycie stanu sumienia na spowiedzi. Z tego więc wynika, że spowiedź jest z ustanowienia Bożego. Penitent tutaj sam przeciwko sobie występuje w charakterze oskarżyciela i świadka, a wedle miary skruchy, jaką w oskarżeniu siebie objawi, zalecając siebie łasce kapłana, przyjmującego wyznanie jego w charakterze sędzi, tem samem jest także własnym rzecznikiem swoim. Jak w tem wszystkiem już widoczne są formy postępowania sądowego, tak bardziej jeszcze ostateczne rozstrzygnienie, którem kapłan odpuszcza grzechy albo zatrzymuje, prawdziwym jest wyrokiem sądowym. Z drugiej strony jednak, między tym wyrokiem a wyrokami sądów zwyczajnych, niejakie zachodzą różnice, wynikające z sakramentalnego celu trybunału pokuty. W trybunale tym, winowajca

wyznający swą winę dostępuje odpuszczenia, winowajca nie żałujący odchodzi bez kary. Trybunał bowiem sakramentalny ustanowiony jest przedewszystkiem, nie w celu karania, ale w celu ułaskawienia; dla tego wyrazem przeciwnym rozgrzeszeniu nie jest tu wyrok karzący, jedno tylko *sententia retentionis;* nie jest to *ligare ad poenam*, jest to tylko wiązanie w znaczeniu ujemnem *non solvere*, czyli *ligatum tenere*, *ligatum ostendere.* Wyrok uwalniający, wydany przez sędziego świeckiego, mocen jest zewnętrznie tylko, przed prawem i przed ludźmi, uniewinnić oskarżonego; sądowa władza kapłana, przeciwnie, wewnętrznie i przed Bogiem usprawiedliwia winowajcę. Z tem sakramentalnem rozwiązywaniem łączy się jednak także i związanie, przez nałożenie kary czyli pokuty; ale kara ta, choć nie wyłącznie (*Trid.* l. c. 8), zawsze jednak głównie ma charakter lekarstwa. Zmierza ona, z jednej strony, do zapobieżenia odpadaniu w grzech, za pomocą koniecznych lub pożytecznych środków ochronnych, z drugiej strony, do zgładzenia długu kary, jaki może po odpuszczeniu winy jeszcze przed Bogiem pozostał, a zatem do dopełnienia skuteczności sakramentu, pod względem odpuszczenia kary; jest to więc rodzaj surowości zupełnie zgodny z ogólnym charakterem sakramentu pokuty: *Nec propterea existimarunt* (*antiqui Patres*) *sacramentum poenitentiae esse forum irae atque poenarum* (*Trid.* l. c.). Kościół nakłada penitentowi pokutę, w zastępstwie i w obronie prawa Boskiego, żądającego zadośćuczynienia od grzesznika; ale nakłada ją także w moc samejże ustawy sakramentu, i z polecenia samegoż Boskiego ustanowiciela, który mu dał władzę, nie tylko rozwiązywania, ale i wiązania (*Trid.* l. c. can. 15). Gdyby penitent nie miał woli spełnienia naznaczonego mu zadośćuczynienia, tem samem i rozgrzeszenie pozostałoby bez skutku. Naznaczanie pokuty nie jest wprawdzie z tak nieodzowną koniecznością związane z pojęciem i naturą sądu sakramentalnego, iżby od niego bezwarunkowo zależała istność samegoż sakramentu i ważność rozgrzeszenia. Samowolne jednak i świadome zaniechanie obowiązku naznaczenia jej, z wyjątkiem szczególnych okoliczności uniewinniających, jakiemi są: bliskie niebezpieczeństwo śmierci, bardzo znaczne osłabienie penitenta, na ciele czy na umyśle,—byłoby grzechem, nie tylko przeciw postanowieniu Kościoła, ale i przeciw przykazaniu samegoż Chrystusa. Z tego nieodzownego obowiązku naznaczenia pokuty wynika zarazem nowy dowód konieczności spowiedzi.—Rzekomi reformatorowie podawali absolucję za proste tylko ogłoszenie czy oznajmienie odpuszczenia grzechów. Przeciwko tej błędnej nauce, sobór trydencki (can. 9) orzekł charakter sądowy rozgrzeszenia, jako prawdę wiary. Samo tylko ogłoszenie byłoby rzeczą bez skutku, a zatem i bez znaczenia, i gdyby chodziło tu tylko o władzę do spełnienia takiej czczej ceremonji, pewnoby Kościół nie był o nią tak gorącej z Nowacjanami walki toczył. Chrystus nie polecił Apostołom oznajmiać dane wprost od Boga odpuszczenie grzechów, tem bardziej, że żadnego nie mieliby sposobu o niem się upewnić, ale przeciwnie, poręczył im, że którym oni grzechy odpuszczą, tym i Bóg odpuści. Ojcowie zaś, nie tylko przypisują rozgrzeszeniu skutki takie, jak *remissio peccatorum*, *abolitio delictorum*, *pax*, *reconciliatio* i t. p. (*Morin.*, De poenit. l. 8, c. 4 sq.), ale i władzę odpuszczania grzechów, daną Kościołowi, wynoszą w wyrazach, rozumienia protestanckiego zgoła nie odpuszcza-. Stawiają jako władzę, daleko przewyższającą wszelką potęgę

ziemską i samych nawet aniołów (*S. Chrysost.* De sacerd. l. 3, c. 5), stawiają ją na równi z mocą czynienia cudów (*S. Ambr.* De poen. l. 1, c. 8, n. 34, 35), mówią o niej jako o rzeczy ludzkiemu przyrodzeniu niepodobnej i z Boskiego tylko zlecenia człowiekowi udzielić się mogącej (*S. Ambr.* l. c. l, 2, c. 2, n. 12). Według tegoż i ś. Ambrożego, absolucja sprawuje wskrzeszenie duchowo umarłego do życia (De poen. l. 2, c. 7, n. 59); ś. Jan złotousty mówi wyraźnie, „że gdy kapłani żydowscy mieli moc oczyszczenia ciała od trądu," „nasi kapłani posiadają władzę nie nad ciałem trędowatem, ale nad duszą zmazaną, nie uznania jej tylko za czystą, ale zupełnego oczyszczenia jej (l. c., c. 6). Byli wprawdzie, zwłaszcza w pierwszych czasach scholastyki, znaczniejsi teologowie, którzy poczytywali absolucję za wyrok czysto deklarujący. Już Hugon od ś. Wiktora wspomina kilku takich teologów, nie wymieniając ich nazwiska, i zdanie ich zbija (ob. *Schätzler*, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex op. operato 257), podobnież i Ryszard od ś. Wiktora (De potest. lig. atque solo c. 12), który zdanie to nazywa *sententia frivola, ridenda potius quam refellenda*. Według Piotra Lombarda (Sent. l. 4, d. 18) opinja ta szerzej się przyjęła (*Schätzler*, 281 nast.; *Launoj*, Dissert. de mente Conc. Trid. circa contrit. et attrit. Ed. Colon. Allobrog. 1734, I, 150-159) skutkiem mylnego przekonania, że do przyjęcia sakramentu pokuty potrzebną jest skrucha doskonała, że zatem, mocą tejże, odpuszczenie grzechów zawsze poprzedza absolucję (ob. Skrucha). Mimo to jednak, wspomniani teologowie nie uważali absolucji za rzecz zgoła bezskuteczną; wszyscy, przeciwnie, usiłowali dowieść jej skuteczności, lubo w bliższem określeniu tego skutku zdania ich daleko się rozchodzą. Po większej części ograniczali go do odpuszczenia kar grzechowych, po usprawiedliwieniu jeszcze pozostających, inni zasadzali go na pomnożeniu łaski (*Suarez*, De Poenit. disp. 19, s. 2; *Palmieri*, thes. 26). Wszyscy też uprzednie, przed spowiedzią, odpuszczenie grzechów przypisywali zawartemu w skrusze doskonałej *votum Sacramenti*, i na tej zasadzie otrzymanie rozgrzeszenia uznawali za warunek nieodzowny. Utrzymywali zatem niezmiennie sakramentalny i sądowy charakter pokuty i absolucji; tę ostatnią pojmowali wprawdzie jako deklarację tylko, ale jako jurydyczną, wydaną przez sędziego, zawsze więc w zasadzie, choć w sposób mniej wybitny, uznawali w niej, jak tego żąda sobór trydencki, prawdziwy akt sądowy: *Peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa a Deo vel retenta judicant vel ostendunt* (*Petr. Lomb.* l. c.). Opinja ta, bądź co bądź, nie zgadza się z nauką Kościoła, gdyż już sobór florencki (Decr. pro Arm.) orzeka, że *absolutio a peccatis* jest własnym skutkiem rozgrzeszenia; na ogół jednak szkoły katolickie przyznawały jej zasadniczą różność od błędnych nauk reformacji; ztąd też, gdy jeszcze i po soborze trydenckim zjawiali się rzadcy jej zwolennicy, teologowie katoliccy zbijali ją wprawdzie, ale klątwy w kanonie 9-ym orzeczonej przeciwko niej nie powoływali. Z drugiej strony jednak, wkrótce już po soborze, wielu teologów (ob. *Collet*, De poen. p. 2, c. 2, a. 3) zaznaczało trudność pogodzenia tego zdania z orzeczeniami trydenckiemi; Suarez mianowicie (l. c.), w tej formie nawet, w jakiej jest przedstawione u Piotra Lombarda, zowie je *fere expresse damnata a Tridentino*, lecz nie jako heretyckie, jednak jako *falsa et hoc jam tempore erronea;* tak samo osądzają je Vasquez (De poen. q. 84, dub. 2), Estjusz

(Sent. l. 4, dist. 18, § 3) i inni. Dzisiaj opinja ta, wraz z nauką, na której się opierała, t. j. z wymaganiem skruchy doskonałej do ważności sakramentu pokuty, powszechnie jest uznana za błędną i odrzuconą (ob. Skrucha); tem bardziej też na odrzucenie zasługuje, że w głównej osnowie swojej schodzi się z potępionem przez Stolicę Apost. twierdzeniem Bajusa (Prop. 58): *Peccator poenitens non vivificatur ministerio sacerdotis, sed a solo Deo, qui poenitentiam suggerens ac inspirans, vivificat eum et resuscitat: ministerio autem sacerdotis solus reatus tollitur.*—Prawda że w razie uprzedniego zgładzenia *reatus culpae* przez skruchę doskonałą albo mocą poprzedniej spowiedzi, skuteczność absolucji w odniesieniu do grzechu może już tylko sprawować zgładzenie *reatus poenae*. Ale i w takim razie, i chociażby nie było żadnych zgoła pozostałości grzechowych, zgładzenia potrzebujących, absolucja nie byłaby bezskuteczną, albo prostą tylko deklaracją spełnionego już odpuszczenia. Lubo bowiem słowa rozgrzeszenia w bezpośredniem brzmieniu swojem orzekają odpuszczenie grzechów, pośrednio jednak oznajmują zarazem wylanie łaski, przez którą spełnia się zgładzenie grzechów, zaczem z tego względu, możnaby słowa one takiem równoznaczącem opisaniem objaśnić: *Ego tibi confero gratiam per se remissivam peccati* (*Collet*, l. c., p. 2, c. 3, a.). W sposób powyższem objaśnieniem oznaczony, rozgrzeszenie nigdy nie chybia skutku swego, chybaby jaka przeszkoda ze strony penitenta skuteczności jego tamę kładła.—*d*) *Minister Sakramentu Pokuty.* Apostołowie, władzę odpuszczania grzechów, bezpośrednio im przez Chrystusa samego udzieloną, przekazali swoim w kapłaństwie następcom (*Firmil.*, Ep. ad Cypr. n. 16, Opp. Cypr. ed. Hartel 820): *Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas isti a Christo missi constituerunt, et episcopis qui eis vicaria ordinatione successerunt* (*S. Ambr. De poen.* 2. 2. 12. *Concessit hoc* (*dimitti peccata*) *apostolis suis Christus, quod ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est.* Władza ta zatem jest wyłącznem prawem biskupów i kapłanów: *Jus hoc solum permissum est sacerdotibus* (*S. Ambr.* l. c. 1, 2, 7). Ztąd też biskupi sami, i pod kierunkiem tychże kapłani, wyłącznie zarządzali porządkiem pokuty (ob. Pokuta, Karność). Była to powszechna i niezmienna w Kościele pierwotnym zasada; wprawdzie u ś. Cyprjana (Ep. 18, n. 1, ed. Hartel 523, 524) i w c. 32 synodu Illiberytańskiego, z odstąpieniem od tej zasady, djakonowi także przyznane jest prawo udzielania rekoncyljacji penitentowi, w razie ciężkiej tegoż niemocy; ale przez rekoncyljację rozumie się tu, nie, jak przypuszcza Morinus, sakramentalne rozgrzeszenie, jedno przywrócenie do społeczności kościelnej (według *Binterim'a* w Katholik 1821, II, 432 nast., *praestare communionem* w drugiem z miejsc przywiedzionych, znaczy udzielenie Eucharystji), do czego, ściśle mówiąc, władza kapłańska nie jest konieczną. Rozumienie to tem bardziej okazuje się słusznem, że rozgrzeszenie sakramentalne udzielało się zwykle zaraz z początku albo w ciągu czasu pokuty kanonicznej, jak to na wielu przykładach okazują: Euzebjusz Amort (De poen.), Wiseman (Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der kath. Kirche, übers. von *Haneberg*, 443), i Frank (Bussdisciplin 811). W wiekach średnich, wierni, w niebezpieczeństwie śmierci i w braku kapłana, mieli pobożny zwyczaj wyznawania grzechów swoich przed djakonem, albo nawet i przed świeckim; tem się tłómaczy postanowienie u ustaw synodalnych, dozwalające djakonom, w razie koniecznej po-

trzeby, słuchania spowiedzi, ale nigdy sprawowania sakramentu pokuty: *Item prohibetur districte, ne diaconi ullo modo audiant confessiones, nisi in arctissima necessitate, claves enim non habent nec possunt absolvere* (*Statutum Odonis de Soliaco*, bpa paryskiego, † 1208, n. 36). Podobnież: synod jorkski, 1195, can. 4; rotomageński (Rouen) 1231, can. 37, statut kantuaryjski 1236, can. 12 (*Hefele*, Conc. Gesch. V, 703, 897; 932). Że po wszystkie czasy wymagane było sakramentalne wyznanie grzechów przed kapłanem ob. dowód w art. Spowiedź. Twierdzenie, jakoby i świeccy ważnie rozgrzeszać mogli, kilkakrotnie przez Kościół zostało odrzucone (Artt. de quibus errorum Wicleffi et Hus suspecti interrogandi sunt 20, 22; Prop. Lutheri damn. 13; *Trid.*, l. c. can. 10, cap. 6).—Do sprawowania sakramentu pokuty potrzebna jest dwojaka władza: *potestas ordinis* i *jurisdictionis*; pierwsza, o ile ma charakter sakramentalny, druga, o ile ma charakter sądowy. Pierwsza jest zasadniczym warunkiem drugiej (zowie się przeto *potestas radicativa, inchoativa, incompleta*); udziela władzy odpuszczania grzechów w ogólności. Lecz do wykonywania jej potrzebna jest jeszcze jurysdykcja nad temi osobami i temi przedmiotami, względem których taż władza ma być sprawowana. Ta jurysdykcja w trybunale pokuty nieodzownym jest warunkiem, nie tylko godziwego sprawowania, ale i samejże ważności sakramentu; absolucja bowiem, z natury i istoty swojej, jest aktem zarówno sądowym jak i sakramentalnym, w skutek czego równie koniecznie podlega warunkom, do ważności wyroku sądowego potrzebnym, jak małżeństwo, tem samem że jest nietylko sakramentem, ale zarazem i umową, podlega warunkom, do zawarcia prawnej umowy wymaganym. *Minister hujus sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi, vel ordinariam, vel ex commissione superioris* (*Eug.* IV, Decr. pro Arm; por. *Trid.* l. c. cap. 7; *Pius VI*, Auctorem fidei, Prop. Synod. Pistor. 37). Co do różnicy między zwyczajną (*ordinaria*) a delegowaną jurysdykcją, ob. Spowiednik; co do poszczególnych *facultates* do spowiedzi, *Artt.* tamże powołane; co do spowiednika spowiedzi dorocznej, art. Spowiedź; por. także AA. Aprobata, Rezerwaty.—*e*) *Obowiązek przyjmowania Sakramentu Pokuty; podmiot(przyjmujący); przedmiot onegoż* (*materia remota*). Z Boskiego ustanowienia Sakramentu Pokuty prostem następstwem wynika wniosek, że każdy kto po chrzcie popadł w ciężkie grzechy, ma obowiązek podania grzechów swoich pod kościelną władzę kluczów. W przeciwnym razie, władza ta napróżno byłaby udzieloną Kościołowi. Podanie grzechów pod władzę kluczów powinno, o ile to jest możebnem, spełnić się w rzeczy samej (przyjęcie *in re*); w razie koniecznej potrzeby może je zastąpić, przy skrusze doskonałej, pożądanie sakramentu (przyjęcie *in voto*). W obu razach, przyjęcie sakramentu, czy rzeczywiste, czy przez pożądanie, zarówno jest nieodbicie potrzebnem *necessitate medii*, podobnie jak dla nieochrzczonego potrzebny jest chrzest (z wody lub z pożądania (*Trid.* l. c. can. 6, cap. 2). Odkąd więc ustanowiony jest przez Chrystusa ten Sakrament na odpuszczanie grzechów, skrucha doskonała, bez *votum sacramenti*, za którem rzeczywiste przyjęcie w czasie właściwym nastąpić powinno (Prop. Petri Oxom. damn. n. 1), nie zdoła grzesznika usprawiedliwić (Prop. Wicklef. damn. n. 7); lecz w skrusze prawdziwie doskonałej, pożądanie środka od Boga ustanowionego ku wyzwoleniu się od grzechu, z samej natury rzeczy zawierać się musi (*Trid.* cap. 4).

Oznaczenie czasu, w którym, oprócz wypadku grożącej śmierci, przyjęcie sakramentu ma być obowiązującem, Chrystus pozostawił Kościołowi; Kościół zaś, na soborze laterańskim IV, wszystkim do lat rozsądku już doszłym przepisał spowiedź *saltem semel in anno* (ob. Spowiedź). — Podmiotem sakramentu pokuty, jak się z powyższego okazuje, jest każdy wierny, który się po chrzcie dopuścił grzechu. Niechrzczony jeszcze potrzebuje nasamprzód odrodzenia się na chrzcie, ustanowionym głównie na zgładzenie grzechu pierworodnego, przez chrzest staje się członkiem Kościoła, i grzechy własne, jakieby odtąd popełnił, tegoż Kościoła władzy podlegają. Przedmiotem zatem sakramentu są grzechy po chrzcie popełnione (*materia remota* i zarazem *removenda*). Przedmiotem koniecznym (*materia necessaria*) są wszystkie grzechy śmiertelne. Odpuszczenie grzechów powszednich można i w inny wieloraki sposób pozyskać (*Trid.* l. c.,cap. 5), przytem, wyznanie wszystkich grzechów powszednich jest moralnem niepodobieństwem, zaczem i nie może być przykazanem. Wszelakoż i one są dowolnym (*materia libera*), a w danym razie, t. j. w braku grzechów ciężkich, dostatecznym przedmiotem spowiedzi i rozgrzeszenia, i oskarżenie się z nich, lubo nie konieczne, zaleca się jako rzecz lepsza i bezpieczniejsza (Auctorem fidei, Pro. syn. Pistor. 39). Grzech już poprzedniem rozgrzeszeniem odpuszczony, może być na nowo pod władzę kluczów poddany; że zaś taka powtórna lub częstsza absolucja od jednego grzechu nie jest rzeczą próżną i bezskuteczną, widzieliśmy to wyżej. Bliższe szczegóły, ob. Spowiedź.—*f*) *Forma i materja* (*materia proxima*) *Sakramentu Pokuty; części pokuty: żal, spowiedź i zadośćuczynienie.* Forma Sakramentu Pokuty zasadza się na słowach, wyrażających odpuszczenie grzechów. Osobnych słów na to Chrystus nie ustanowił; przepisał je Kościół, w tem brzmieniu: *Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (Decr. pro Arm.; *Trid.* l. c. cap. 3); w formie tej, według *opinio communissima* (ob. Lig. Theol. mor. 1, 6, n. 430) conajmniej słowa: *te absolvo*, lub zdaniem, należycie uzasadnionem niektórych, słowa: *absolvo* (z opuszczeniem *te*) *a peccatis tuis*, są nieodzownie do ważności potrzebne. Do wieku XIII, zamiast tej formy oznajmującej, była, i na Wschodzie dotąd jest w użyciu forma upraszająca. I ta forma, ze względu na zatwierdzenie czy milczące zgodzenie się Kościoła, jest ważną; na Zachodzie jednak, zdaniem prawie wszystkich teologów, ważność sądowego aktu rozgrzeszenia, od czasu przyjęcia formy oznajmującej, przywiązana jest wyłącznie do użycia tej ostatniej. Dokładniejsze o tem szczegóły, jak i o rozgrzeszeniu bezpośredniem lub pośredniem, ob. Rozgrzeszenie; o rozgrzeszeniu (i spowiedzi) *in absentia*, ob. Spowiedź. — Za przykładem Skota (Sent. l. 4, dist. 16, q. 1) i szkoły jego, dość znaczna ilość teologów (późniejszych nawet) uczy (por. *Ballerini*, Comp. theol. mor. Gurii Nota ad II, n. 414), że *signum efficax* w sakramencie pokuty całe się zasadza na samych tylko słowach absolucji, że nie masz tu żadnej materji bliższej, t. j. takiej, któraby razem z formą stanowiła sakrament (*materia „ex qua" constituitur sacramentum*); że akty penitenta są tylko materią „*circa quam*" (*versatur sacramentum*), t. j. że jako nieodzowne usposobienie wewnętrzne, są warunkiem (*conditio sine qua non*) do ważnego przyjęcia sakramentu, ale nie stanowią istotnej części onegoż; że zatem nie masz bezwarunkowej konieczności, by wewnętrzne to usposobienie zawsze się zewnę-

trznym znakiem objawiało, i w danym razie rozgrzeszenie i bez takiego znaku może być ważnie udzielonem (Dowody przeciwne ob. Spowiedź). Niektórzy, których zbija ś. Tomasz (Sum. 3, q. 84, a. 4, ad 3), towarzyszącą słowom rozgrzeszenia, do istoty rzeczy niewątpliwie nie należącą, ceremonję włożenia rąk, czyli wzniesienia ręki nad penitentem, za materję sakramentu poczytywali. Durand (Sent. l. 4, d. 16, q. 1) spowiedź tylko uważał za materję istotną; żal, według niego, jest tylko koniecznem przysposobieniem do sakramentu, a zadośćuczynienie, owocem onegoż. Większa część teologów (ob. *Franzelin*, De sacr. in gen. c. 2, thes. 4, q. 90, a. 1, 2), idąc za ś. Tomaszem (l. c. a. 1, ad 1, et 2, q. 90, a. 1 et 2), uważa akty penitenta, t. j. żal, spowiedź i zadośćuczynienie, za prawdziwą i właściwą materję sakramentu. Materja ta jednak (podobnie jak i materja sakramentu małżeństwa) tem się różni od materji innych sakramentów, że nie zasadza się na fizycznem przyłożeniu jakiej materji zewnętrznej; ztąd św. Tomasz powiada, że akty penitenta zastępują miejsce materji, to jest, używanej w innych sakramentach rzeczy zmysłowej (l. c. q. 84, a. 4, ad 3), i z tego też jedynie powodu, nie zaś jakoby ich nie poczytywał za rzeczywistą materję, zowie je także *quasi materia*. Odnośne miejsce Doktora anielskiego (In art. fid. et sacr. eccles. expos. Opusc. selecta, Ratisbonae 1878, I, 171, 172) prawie dosłownie, wraz z tą nazwą, wciągnięte zostało do dekretu *ad Armenos*. Ponieważ zaś dekret ten o wszystkich w ogóle sakramentach orzeka, że na spełnienie ich składa się materja, forma i osoba ministra, że zatem, w braku którego z tych trzech czynników, sakrament nie może przyjść do skutku (*quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum*), tem bardziej więc wyrazu tego: *quasi materia* nie należy tak rozumieć, jakoby akty penitenta nie stanowiły rzeczywistej materji, w takiem samem, jak przy każdym innym sakramencie, znaczeniu: *Cum autem ad illud tria concurrant: materia, forma et minister, illius quidem remota materia sunt peccata, proxima vero sunt actus poenitentis, nempe contritio, confessio et satisfactio* (Rit. Rom. De sacr. Poen.). Podobnież i sobór Tryd. (l. c., cap. 3, i can. 4) tegoż wyrazu *quasi materia* używa, co znowu Katechizm rzymski (p. 2, c. 5, q. 12) w tenże sposób, zgodnie z powyższą myślą ś. Tomasza, objaśnia. Sporu wprawdzie teologicznego, o którym było wyżej, sobór, jak świadczą Pallavicini (Hist. conc. Trid. 12, 1) i Vega (De justif. l. 13, c. 13), rozstrzygnąć nie chciał; samoż jednak brzmienie orzeczeń soborowych, jak i tenże Vega przyznaje, wyraźnie sprzyja nauce tomistowskiej. W przywiedzionych bowiem miejscach (cap. 3, can. 4) sobór zowie żal, spowiedź i zadośćuczynienie quasi materia, nie pokuty w ogólności, ale sakramentu, a więc materją do otrzymania pełnego i całkowitego odpuszczenia grzechów, czyli do zupełnego skutku sakramentu potrzebną; zatem też w dalszym ciągu (cap. 3) zowiąc te akty „częściami pokuty" (*partes poenitentiae*), nie może mieć, zdaje się, na myśli cnoty pokuty, jedno sakrament. Że według myśli Ojców soboru, istota i skuteczność sakramentu pokuty nie na samej tylko formie się zasadza, tego pośrednio, ale dość jasno, dowodzą słowa cap. 3: *Forma, in qua praecipue ejus vis posita est*, i te drugie, na początku cap. 2: *Caeterum hoc sacramentum multis rationibus a baptismate differt, nam praeterquam quod materia et forma, quibus*

sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet etc. Wreszcie, nikt nie zaprzeczy, że wszelka forma o tyle tylko jest i zowie się formą, o ile się odnosi do danej materji, którą ma określić; gdyby więc sakrament pokuty nie miał własnej swej materji, jak ją mają inne sakramenta, tem samem też nie miałby rzeczywistej formy, gdy przeciwnie słowa rozgrzeszenia wszędzie i zawsze zowią się formą (nigdy zaś quasi-forma) jego (*Palmieri*, thes. 14, p. 153).—Twierdzenie to, że akty penitenta stanowią materję sakramentu, opiera się na Boskiem ustanowieniu tegoż *in forma judicii*. Ustanowienie to bowiem w taki sposób z woli Chrystusa przywiązało sakrament do formy sądowej, że sameż akty, przez którem tenże zamienia się w sąd, stanowią właśnie znak jego zewnętrzny. Lecz do tych aktów, oprócz sakramentalnie sądowego rozgrzeszenia, na które niezaprzeczenie zasadza się forma, należą także akty, przez które penitent grzechy swoje, t. j. materję dalszą (*m. remota*) poddaje pod władzę sądową kapłana, które zatem stanowią konieczne tło i podstawę wyroku sądowego. Są to właśnie wiadome trzy akty, połączone z żalem wyznanie grzechów, i przyjęcie nałożonego *sub potestate clavium* zadośćuczynienia. Żal jest powodem i źródłem wyznania grzechów, i przez wyznanie widomie się wyraża. Oba te akty poprzedzają absolucję; zadośćuczynienie zwykle po niej następuje. Nie masz tu więc momentalnej współczesności formy z materją najbliższą, jest tylko moralna, jak w tym wypadku, jedynie możliwa łączność każdego z aktów penitenta, jako materji, z sakramentalnie sądowym aktem kapłana, jako formą; ale dość tej moralnej przynależności, przez którą zobopólne one akty w jedną całość, w jeden sąd sakramentalny się schodzą, aby utworzyć razem rzeczywiste, naturze tego sakramentu odpowiednie *unum signum efficax*. Co się tyczy w szczególności zadośćuczynienia, moralny ten związek jego z formą sakramentu sprawuje ten skutek, że przez nie spełnia się *ex opere operato* zgładzenie odpowiedniej części kary, po rozgrzeszeniu pozostającej, że zatem odprawienie sakramentalnej pokuty większą gładzi miarę tej kary, niż jakiebądź inne, równie wielkie, ale nie sakramentalne zadośćuczynienie. Znaczenie to pokuty sakramentalnej polega na podzielności skutków rozgrzeszenia. Skoro bowiem odpuszczeniu grzechu nie zawsze towarzyszy odpuszczenie wszelkiej kary, nie masz w tem nic przeciwnego, że, co do tej ostatniej, odbyte później zadośćuczynienie dopełni skutku udzielonego już rozgrzeszenia. Ale z tego wynika także, że zadośćuczynienie nie jest nieodzowną co do istoty, jedno integralną tylko częścią sakramentu (*pars mere integralis*): opuszczenie jego czyniłoby tylko ujmę Sakramentowi pod względem jednej części skuteczności jego, aleby istotnego skutku absolucji, zasadzającego się na zgładzeniu winy grzechu, nie zniosło. Żal, przeciwnie, i spowiedź stanowią części istotnie konieczne (*partes essentiales*): pierwszy sam z siebie już zawiera także wolę spełnienia zadośćuczynienia; druga zaś, jako wyznanie grzechów przed sługą Kościoła, piastującym władzę wiązania i rozwiązywania, tem samem także oznajmia gotowość do przyjęcia i poniesienia kary, jaką tenże za grzechy wyznane naznaczy. — Bliższe szczegóły co do każdej części pokuty poosobno, ob. Skrucha, Spowiedź, Zadośćuczynienie.

(*Wildt*). *H. K.*

Pokuta (1. W pierwszych wiekach. 2. W wiekach średnich *a*) na Wschodzie, *b*) na Zachodzie. 3. Czasy nowsze, karność i stopnie pokuty, czyli system ustaw i postępowania Kościoła w rekoncyljacji (przyjęciu do łaski) grzeszników). **I.** *W pierwszych wiekach Kościoła.* Brata grzeszącego przykazał Zbawiciel upomnieć i do poprawy nakłaniać; grzesznika zaś upornego unikać, jak poganina i celnika (Mat. 18, 15-17). Zgodnie z tem przykazaniem, Apostoł kazirodcę w Koryncie skazał na wyłączenie z Kościoła (1 Kor. 5, 1-5), „podając go szatanowi na zatracenie ciała, aby duch był zachowan w dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa;“ gdy zaś surowy ten wyrok osiągnął skutek swój, i grzesznik się upamiętał i grzechu swego się wyrzekł, przyjął go napowrót do społeczności wiernych (2 Kor. 2, 8). I wyrok ten wydając i nawróconego grzesznika od kary zwalniając, Paweł ś. użył władzy kluczów, czyli wiązania i rozwiązywania, udzielonej przez Chrystusa Pana Apostołom. Podobnież, za przykładem jego, postępował i Kościół: ciężkich grzeszników ze społeczności swojej wyłączał, nawróconych na łono swoje przywracał. Świadczą o tem nasamprzód: Klemens Rzymski (Cor. 1, 7 sq.), Pasterz Hermasa (Vis. 2, 2; Mand. 4, 1), Djonizy Koryncki (*Euseb.* H. E. 4, 23), Ireneusz (Adv. haer. 4, 40, n. 1, ed. Stieren) i Tertulljan (De poenit. c. 4). Trzy były w onych pierwszych czasach grzechy główne, pociągające za sobą karę wyłączenia z Kościoła: bałwochwalstwo, mężobójstwo i cudzołóztwo; zaczem grzechy te zwały się crimina mortalia (*Cypr.*, De bono patient., c. 14) albo *peccata capitalia seu mortifera* (*Pacian.*, Ad poenit., c. 4). Spotykamy je, tak razem wymieniane, od początku wieku trzeciego (*Tertull.*, De pudic., c. 5) aż w wiek czwarty i piąty (*Greg. Nyss.*, Ep. can. 2-5; *Pacian.*, Ad poenit., c. 4; *Aug.*, De fide et op., c. 19; Serm. 352, n. 8). Wyraźne, w powyższych i w innych miejscach, odróżnianie tych grzechów, jako podlegających pokucie publicznej, od innych, mogących w inny sposób dostąpić odpuszczenia, jawnie dowodzi, że z początku te trzy jedynie stanowiły przestępstwa kanoniczne, że zatem zdanie Tertulljana (De pudic., c. 19) i Cyprjana (De bono pat., c. 14), zaliczające także oszustwo do rzędu grzechów zabójczych i nieodpuszczalnych, nie miały w ustanowieniu ówczesnej praktyki Kościoła ogólnego uznania i znaczenia. W pojedyńczych jednak zdarzeniach, i inne jeszcze grzechy mogły wcześnie już podlegać karze wyłączenia, jak i w ogólności z postępem czasu widać wzmagającą się liczbę przestępstw kanonicznych. Zawsze jednak pierwotna trójka wyraźnie i oddzielnie się uwydatnia, świadcząc o tem, że z początku samo tylko bałwochwalstwo, mężobójstwo i cudzołóztwo poczytywały się za grzechy główne. Kościół od początku, jak się okazuje ze świadectw wyżej przywiedzionych, przyznawał sobie władzę rozwiązywania z tych grzechów; nie zawsze jednak i nie wszędzie władzy tej w całej zupełności używał; nieraz, z powodów dyscyplinarnych i pedagogicznych, wyłączano takich grzeszników na zawsze, przynajmniej od komunji. Surowszy ten obyczaj, jak się przekonywamy o tem z Tertulljana (De pudic., c. 5-9) w drugiej połowie wieku drugiego istniał szczególnie w Kościele rzymskim. Dał mu zapewne początek Pasterz Hermasa, który, choć wyznaje, że każdy grzech może być odpuszczony (Mand. 4, 1. 3), z drugiej strony jednak, dla podniesienia ducha wiernych ku rzeczom wyższym i zapewnienia wyższej powagi przepisom moralności, żąda, aby zbytnia łagodność względem

upadłych ustała (Vis. 2, 2). Zarzuty, podnoszone przeciwko takiemu rozumieniu powyższych ustępów (Katholik, 1876, II, 113—125), nie mają siły przekonywającej. W początku wieku trzeciego wrócono znowu do dawnego, łagodniejszego sposobu postępowania; Kalikst, papież (*Phil os*. 9, 12), w „peremptorycznym" swoim edykcie pokutnym (*Tertull.*, De pudic., c. 1) naprzód cudzołożników znowu do pokuty i rekoncyljacji dopuścił, zapewne dla tego, że między grzechami głównemi grzech nieczystości bezwątpienia najczęściej się zdarzał, zaczem sama już roztropność nakazywała, dla uniknięcia zbyt licznych nazawsze wyłączeń z Kościoła, w tym punkcie zwłaszcza praktykowaną przedtem surowość złagodzić. Po części także mógł się do tego złagodzenia przyczynić powstały niedawno przedtem montanizm, i heretycka nauka jego, że Kościół nie ma władzy odpuszczania ciężkich grzechów, a szczególniej grzechu nieczystości. Od połowy wieku trzeciego, jak się to okazuje z listu kleru rzymskiego do Cyprjana (*Cypr.*, Ep. 30, ed. *Hartel*), a szczególnie ze schyzmy nowacjańskiej, której właśnie opór przeciw tej łagodności dał początek, już i *Lapsi*, to jest odstępcy od wiary, byli przypuszczani do pokuty. Toż samo prawdopodobnie czyniono z mężobójcami, i słusznie wnosić można, że zjadliwe napaści Tertulljana (l. c.) skłoniły tem bardziej zwierzchników Kościoła do rozszerzenia na wszystkie trzy kategorje grzechów głównych, łagodności i łaski, zrazu jednej z nich przyznanej. W tymże czasie i w Afryce ustała dawniej zachowywana surowość. Przedtem niektórzy biskupi, nie zrywając jednak społeczności z innymi, różniącymi się od nich w tym punkcie, odmawiali cudzołożnikom pokoju, t. j. łaski pokuty i odpuszczenia. Od tego czasu przeciwnie, wszystkich tamże grzeszników do pokuty i pojednania dopuszczano (*Cypr.*, Ep. 55, n. 21). Jeden tylko wyjątek czynił Kościół afrykański z takimi, którzyby dopiero na łożu śmiertelnem objawili chęć nawrócenia się (*Cypr.*, Ep. 55, n. 23). Tejże samej zasady trzymano się i w Gallji, po synodzie arelatyńskim, 314 (c. 22), i w Rzymie także, jak się okazuje z listu Innocencjusza papieża do Eksuperjusza tolozańskiego (Ep. 6, 2); tu jednak takim grzesznikom kapitalnym, ociągającym się z nawróceniem aż do choroby śmiertelnej, odmawiano zwykle tylko społeczności kościelnej, nie zaś pokuty i włożenia rąk (*impositio manuum*). To ostatnie zawierało w sobie niewątpliwie i rozgrzeszenie sakramentalne, jak to jasno oznajmia wyraz *remissio durior*, którym Innocenty I takie dopuszczenie do samej tylko pokuty oznacza. W jednym tylko Kościele hiszpańskim, jak tego dowodzą autentyczne zabytki, umiarkowana ta surowość znacznie była ostrzejszą: synod Illiberytański (Elvira, r. 306) wylicza ośmnaście grzechów, między innemi bałwochwalstwo, mężobójstwo i powtórne, po złośliwem opuszczeniu prawej żony czy męża, związki małżeńskie (c. 1, 6. 8), za które stanowi dozgonną ekskomunikę (t. j. z pozbawieniem komunji ś.; ob. *Hefele*, Conc. Gesch., I, 155). Lecz surowa ta karność prawdopodobnie trwała nie wiele dłużej po za okres prześladowań. Już Innocenty I (402-417) mówi o tym obyczaju jako dawniejszym i surowszym, i odróżnia go od nowego i łagodniejszego, według którego i takim grzesznikom dozwalano pokuty i komunji (*reconciliatio communionis*), który też zapewne za czasów jego powszechnie był przyjęty. Lecz zupełna ta rekoncyljacja, której Kościół pierwotny każdemu bez wyjątku [illegible]nikowi po spełnionej pokucie użyczał, udzielała się raz tylko,

zaczem pokuta kanoniczna wszędzie i zawsze przedstawia się jako łaska ponowić się nie mogąca. Tak już Pasterz Hermasa mówi: τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ μετάνοιά ἐστι μία (Mand. 4, 1), i taż sama zasada powtarza się i u późniejszych Ojców: u Klemensa Aleksandryjskiego (Strom. 2, 13; Quis dives salvetur, c. 39) u Orygenesa (In Lev. hom. 15, c. 2), u Tertulljana (De poenit. c. 7), u Ambrożego (De poenit. 2, 10), u Augustyna (Ep. 152, n. 2). Kto zatem po spełnionej pokucie znowu się dopuścił którego z grzechów głównych, tego Kościół już do pokuty nie przyjmował. Lecz obyczaj ten, mający na celu należne ukaranie recydywisty i wyrażający słuszną wątpliwość o szczerości nawrócenia jego, bynajmniej nie miał tego znaczenia, jakoby Kościół poczytywał go za bezpowrotnie zatraconego; przeciwnie, nigdy i o takim Kościół nie tracił nadziei, że jeszcze znajdzie miłosierdzie u Boga, jeźli jedno żalem szczerym i poprawą na nie zasłuży. Pastor Hermae o recydywiście wyraźnie to tylko mówi: δυσκόλως ζήσεται (Mand. 4, 3), a ś. Augustyn z całą stanowczością zastrzega się, że o zbawieniu jego rozpaczać się nie godzi (Ep. 153, n. 7). Ale Kościół już mu nie podawał wszystkich swoich środków ku zbawieniu, skoro dwukrotnie otrzymawszy je na chrzcie i w pokucie, dwukrotnie ich nadużył; i tę zasadę Kościół utrzymywał w całej ścisłości jej aż pod koniec wieku czwartego. Wprawdzie i potem jeszcze recydywiści pozostawali wyłączani od ustanowionej kierowanej przezeń pokuty publicznej, i z tego względu jakoby przezeń byli opuszczeni; zawsze jednak w Rzymie, a, za powagą i przykładem Kościoła rzymskiego, zapewne i w innych miejscach, dozwolony im był udział w modlitwie wiernych i uczestnictwo w Najświętszej Ofierze (z wyjątkiem komunji), a w godzinę śmierci opatrywano ich ś. wiatykiem. O tem złagodzeniu pierwotnej karności świadczy Syrycjusz papież (385-388; Ep. 1, ad Himer. c. 5); on też zapewne pierwszy je zaprowadził (ob. *Fechtrup*, w Tübing. theol. Quartalschrift 1872). — Oprócz tej pokuty kościelnej jednak, Ojcowie mówią jeszcze o innych rodzajach pokuty; ś. Augustyn szczególnie wymienia ich trzy. Pierwsza jest pokuta, którą dorosły czynić powinien przed przyjęciem chrztu, dla złagodzenia grzechów swoich; druga zasadza się na nieustającej pokornej modlitwie o odpuszczenie win każdodziennych; trzecią wreszcie stanowi szczególne zadośćuczynienie, jakie spełnić powinien, kto przestąpił które z dziesięciorga przykazań Bożych, albo dopuścił się którego z grzechów głównych (Ep. 265; Serm. 351, 352). Lecz z tych trzech rodzajów pokuty, pierwsze dwa nie były połączone z rozgrzeszeniem; w pierwszym, oczyszczenie od grzechów było skutkiem chrztu, drugi z pewnego względu sam przez się ma moc złagodzenia grzechów, ile że błagalna prośba o odpuszczenie winy znajduje u Boga wysłuchanie, albo o ile, jak mówi Pacjan (Ad poenit. c. 4), mniejsze grzechy gładzą się wypełnianiem dobrych uczynków; tu więc trzeci tylko z powyższych trzech rodzajów pokuty wymaga bliższego objaśnienia. Pokuta tego rodzaju zwała się u greków μετάνοια albo wprost ἐξομολόγησις, po łacinie *poenitentia;* Tertuljan, Cyprjan, Pacjan zowią ją często z grecka *Exomologesis*; składała się z trzech części: z wyznania grzechów, ze spełnienia zadanych uczynków pokutnych, i z rekoncyljacji. Wyznanie, ἐξομολόγησις, ἐξαγόρευσις, *confessio*, odbywało się albo tajemnie tylko, przed samym biskupem lub kapłanem, albo też zarazem i publicznie, przed całem zgromadzeniem wiernych. Nazna-

czenie wyznania publicznego w dodatku do tajnego, najczęściej zależało od tego, czy grzech, wyznaniu podlegający, ukrytym był, czy też jawnym, jak również, czy publiczne onegoż wyznanie nie wywoła zgorszenia, i, miasto zbudowania, nie przyniesie szkody. Rozstrzygnienie tych pytań, w pewnej mierze naturalnie, zależało od uznania i usposobienia kapłana: mógł jeden bezwarunkowo obstawać za wyznaniem publicznem, gdy drugi przeciwnie obawiał się go, przewidując z niego zgorszenie. W każdym razie rzecz pewna, że wzgląd ten pierwotnemu Kościołowi nie był obcym i że wyznanie przed zgromadzeniem wiernych poprzedzała spowiedź przed kapłanem. Jasno się to okazuje ze słów Orygenesa (Hom. II, in Ps. 37, n. 6), w których radzi grzesznikowi, aby lekarza, któremu chorobę swoję objawić zamierza,—a przez lekarza rozumie (Hom. I, in B. 37) nie któregobądź doświadczonego powiernika ale kapłana,—pierwej doświadczył i wybadał, czy umie płakać z płaczącymi, i potem dopiero, jeżeli lekarz uzna to za rzecz właściwą, odkrył chorobę swoję w zgromadzeniu całego Kościoła, a tak i sam został uzdrowiony i drugich zbudował. Podobnież Ireneusz (Adv. haer. I, 13, 7) opowiada o pokucie niektórych niewiast, zwiedzionych przez gnostyków, z których jedne uczyniły publiczne grzechu swego wyznanie, drugie zaś, wstydząc się, onegoż zaniechały. Gdy grzech zupełnie był tajny, własne dopiero wyznanie winowajcy dawało Kościołowi możność użycia względem niego karnej swej władzy i wyłączenia go ze społeczności swojej, a skazania na pokutę. W razie jawnego przestępstwa, przeciwnie, sprawdzonego sądem, świeckim czy kościelnym (Aug. Serm. 351, 10), wydawano na grzesznika wyrok ekskomuniki, chociażby się sam do winy nie przyznawał; po czem, nie inaczej mógł uzyskać przywrócenie do społeczności kościelnej, jedno za uczynieniem wyznania i prośbą o dopuszczenie do pokuty. Wówczas dopiero, po należnem wypełnieniu przepisanych mu uczynków pokutnych, dostępował rekoncyljacji przez włożenie rąk biskupich. Dniem ogólnej rekoncyljacji był w Kościele rzymskim Wielki Czwartek (*Innocent.*, Ep. 1, 7), w innych Kościołach, mianowicie wschodnich, Wielki Piątek, Wielka Sobota, albo i Wielkanoc. W razie choroby naturalnie odstępowano od tego porządku, ze względu na niepodobieństwo przestrzegania go, i wobec nastającej śmierci, udzielano rekoncyljacji, chociażby pokuta nie była jeszcze wypełniona (*Cypr.*, Ep. 56, 2). Już sobór Nicejski mówi o tym wyjątku od ogólnej zasady, jako o obyczaju dawnym, i zarazem stanowi, że w razie przyjścia do zdrowia, penitent (aż do ukończenia czasu pokuty) tylko do udziału w modlitwie wiernych ma być dopuszczonym (can. 13). Podobnież i synod Barceloński, 540 (c. 8), w takim przypadku uzdrowionemu powrót do stanu pokutujących wyznacza. Drugi od ogólnego porządku wyjątek tworzyły t. z. listy pokoju męczenników (*libelli pacis*), o których szczególnie Tertulljan (Ad Martyr. c. 1; De pudic., c. 22), Cyprjan (Epp. 15, 21, 22, 23, 27 etc.) i Djonizy aleksandryjski (*Euseb.* H. E. 6, 42) wiadomość nam przekazali. W listach takich męczennik, to jest uwięziony i na śmierć skazany za wiarę, wstawiał się za upadłym, prosząc o darowanie mu pozostałych jeszcze kar pokutnych; na mocy takiego listu następowała również rekoncyljacja przed upływem naznaczonego czasu pokuty. W Kartaginie, niektórzy kapłani, nawet bez odniesienia się do biskupa i z pominięciem obowiązujących zkądinąd zasad i warunków, takich

upadłych przez męczennika zalecanych, do komunji dopuszczali (*Cypr.*, Ep. 16).—Co się tyczy porządku i trwania samejże pokuty, t. j. ćwiczeń pokutnych, postępowanie w pierwszych czasach, zdaje się, krótkie było i proste. O ile ze skąpych, jakie w tej mierze posiadamy, wskazówek wnosić można (1 Kor. 5, 1 nast.; 2 Kor. 2, 8; *Clem. Alex.*, Quid dives salvetur, c. 42; *Euseb.* H. E., 5, 24), pozbawionemu społeczności kościelnej, za okazaniem prawdziwej z jego strony odmiany wewnętrznej, zaraz takową przywracano. Okazanie zaś odmiany wewnętrznej zasadzało się głównie na wyznaniu winy; dla tego i wyraz ἐξομολόγησις oznacza u Ojców nie samo tylko wyznanie, ale i pokutę w ogólności, i w Kościele łacińskim, od czasów Tertulljana, miano *Exomologesis* przeważnie nawet w tem drugiem znaczeniu się używa. Niebawem jednak okazała się potrzeba poddawania grzeszników dłuższej próbie i ściślejszego wybadania szczerości ich poprawy przed przywróceniem ich do społeczności kościelnej. Gdy tym sposobem czas pokuty się przedłużył, poczęto także na Wschodzie dzielić pokutujących na cztery klasy czyli stopnie. Najniższą klasę stanowili „płaczący," — Προςκλαίοντες, *Flentes*,—mający miejsce swoje na dziedzińcu kościelnym, i ze łzami błagający wchodzących o wstawienie się za nimi. Drugi stopień był „słuchających"—Ἀκροώμενοι, *Audientes*,—którzy stawali za katechumenami w przedsionku kościelnym i dopuszczeni byli do słuchania dydaktycznej części mszy ś., t. z. *Missa catechumenorum*. Pokutnicy trzeciego stopnia, „klękający,"—Ὑποπίπτοντες, *Substrati*, albo Γονυκλίνοντες, *Genuflectentes*,—mieli miejsce wyznaczone od drzwi kościelnych aż pod ambony, i, po wyjściu słuchających, otrzymywali jeszcze, klęcząc albo leżąc twarzą na ziemi,—zkąd i nazwa ich,—włożenie rąk biskupich albo błogosławieństwo biskupie przy włożeniu rąk. „Stojący" nakoniec,—Συστάντες, *consistentes*,—stanowiący czwarty stopień pokutujących, mieli prawo uczestniczenia w całem nabożeństwie, tylko od komunji byli wyłączeni; nazywano ich „stojącymi" bądź dla tego, że wolno im było przez cały czas mszy ś. stać pospołu z wiernymi, bądź też dla tego, że w chwili komunji, gdy wierni przystępowali do ołtarza, oni obowiązani byli stać na miejscu swojem. Z tych czterech stopni, ostatnie trzy wspomina już, około roku 263, list kanoniczny ś. Grzegorza Cudotwórcy; może też temu Ojcu Kościoła cały ten porządek początek swój zawdzięcza (can. 5). Najniższy stopień „płaczących" zapewne później dopiero powstał, bo choć i jego list rzeczony wymienia, ale ostatni kanon, w którym właśnie znajduje się ta wzmianka, z pewnością nie jest autentyczny. Za to przepis (can. 7) stanowiący, że wierny, pojmany przez barbarzyńców, i w niewoli swojej oddający im posługi katowskie, ma być, póki przyszły synod inaczej nie postanowi, wyłączonym nawet z klasy „słuchających," dowodzi, że nie każdego grzesznika dopuszczano od razu do którego z onych trzech stopni pokutnych. Winni, szczególnie ciężkich grzechów, musieli pierwej prosić o odpuszczenie do pokuty, i ztąd powoli sam przez się utworzył się wstępny stopień „płaczących." Pierwszy raz spotykamy się z tym stopniem w listach kanonicznych ś. Bazylego W. (Ep. 199, c. 22; 217, c. 56); jest tam przepisany sposób postępowania z porubcą i mężobójcą: pierwszy, nim zostanie dopuszczony do dalszych stopni pokutnych, ma pierwej rok cały płakać (προςκλαίειν) u drzwi kościoła; drugi ma być na dwadzieścia lat wyłączony od Eucharystji, i prze-

pierwsze cztery lata płakać, „stojąc u drzwi domu modlitwy, i wiernych wchodzących błagając o wstawienie się za nim, i zbrodnię swoję wyznając.“ Synody neocezaryjski i nicejski jeszcze tego stopnie nie znają, jak również i synod ancyreński r. 314, bo przez wspomnianych w kanonie 17 tego synodu „miotanych“—χειμαζόμενοι,—rozumieją się, nie „płaczący,“ jak wielu mylnie mniemało, ale opętani (ob. Theol. Quartalschr. 1875, 275-281). Z tego względu, jak również i ze względu na zmiany, jakie w dwadzieścia lat potem zaszły w karności pokutnej na Wschodzie, wzmianka o stopniu płaczących w listach kanonicznych ś. Bazylego dowodzi zarazem autentyczności tych listów; w każdym razie, chociażby nawet nie były własnem dziełem wielkiego biskupa cezarejskiego, zawsze musiały te listy powstać za czasów jego, bo trudno przypuścić, by później jeszcze miał się utworzyć nowy stopień pokutny, kiedy samaż pokuta publiczna już była wyszła z użycia. Na Zachodzie, te stopnie pokuty, zdaje się, że się nie przyjęły. Synody illiberytański (306) i arelateński (314) stanowią wprawdzie kilkoletnią lub dożywotnią za niektóre grzechy ekskomunikę, ale o klasach i stopniach pokutnych, jak je widzimy u Ojców i synodów wschodnich, nie mówią. Sobór Nicejski, jakkolwiek powaga jego na cały Kościół się rozciągała, w odnośnych jednak do naszego przedmiotu kanonach swoich 11, 12 i 14, stanowiących przepisy o upadłych, bezpośrednio snać tyczył się tylko Wschodu, dzielnicy Licynjusza; w każdym razie stacji pokutnych kanony te na Zachodzie zaprowadzić nie zdołały. W osnowie, w jakiej je podaje Rufin (H. E. 10, 10), punkta odnoszące się do praktyki greckiej wprost są opuszczone. W późniejszych czasach również nigdzie nie napotykamy na Zachodzie śladu stopni pokutnych. Penitenci w Kościele zachodnim, jak z początku tak i później, trzymani byli mniej więcej na równi z katechumenami, z tą tylko różnicą, w której znać wpływ obyczaju greckiego, że w ostatnich latach wyznaczonego im czasu pokuty pozwalano im niekiedy zajmować miejsce między wiernymi, z wyłączeniem, rozumie się, od komunji. Tak, między innemi, synod arelateński drugi, 443 r. (al. 452, c. 10), nadając zarazem biskupom władzę skrócenia, w danym razie, czasu pokuty, stanowi: *De his, qui in persecutione praevaricati sunt, si voluntarie fidem negaverunt, hoc de eis Nicaena synodus statuit, ut quinque annos inter catechumenos exigant, et duos inter communicantes, ita ut communionem inter poenitentes non praesumant.* Synod agdeński przeciwnie 506 r. (c. 60) i Epaoński 517 r. (c. 29) przepisują poprostu, że penitenci mają wychodzić z kościoła razem z katechumenami. Lecz w zamian za stopnie pokutne, których tu nigdzie nie napotykamy, Ojcowie łacińscy inne stawiają penitentom warunki, o których u greckich nie masz wzmianki. Już Tertulljan mówi o przepisanej im oddzielnej odzieży (De poenit., c. 9); synod Agdeński 506 r. wprost jako obowiązek nakazuje im postrzyżenie włosów i noszenie szaty pokutnej (c. 15). Leon I papież zabrania im kupiectwa, stawania w sądzie w charakterze obrońców, i służby wojennej, zaleca nadto powstrzymywanie się od sprawy małżeńskiej (Ep. 167, ad Rustic., 10-13). Syrycjusz pap., prócz zaniechania stosunku małżeńskiego, żąda od nich powstrzymania się od powtórnych związków, w razie gdyby w czasie pokuty śmierć małżonka pierwszy związek rozwiązała (Ep. 1, ad Himer., c. 5, a synod Arelateński drugi, za zawarcie takiego małżeństwa grozi nawet ekskomuniką

(c. 21). Synod wreszcie barceloński zabrania im uczestniczenia w biesiadach, a w domu życie trzeźwe i wstrzemięźliwe wieść przykazuje (c. 7).—Powyższe zasady postępowania z penitentami, nie zawsze były stosowane do duchownych, których odrębne pod tym względem stanowisko pokrótce nam objaśnić wypada. Z początku wprawdzie żadnej, zdaje się, nie robiono różnicy między świeckimi a klerem, i duchownego, jeźli się dopuścił grzechu głównego, tak samo, jak świeckich, na pokutę skazywano. Ś. Cyprjan mówi o biskupach, spełniających pokutę (Ep. 52, 8; 67, 6), i świadczy w ogólności, iż za czasów jego obowiązek pokuty zarówno się rozciągał i do upadłych z kleru (Ep. 64, 65). Synod Illiberytański duchownych, tak samo jak świeckich, skazywał na pokutę i dożywotnią ekskomunikę (c. 18, 76); podobnież stanowił synod neocezarejski, 314-325, (c. 1); wszystko to świadczy niewątpliwie, że w pierwszych wiekach duchowni także pokucie podlegali. Ale już w wieku czwartym inny wytworzył się obyczaj. Duchowny, skazany na pokutę, tracił zarazem urząd swój, więc w porównaniu ze świeckim, podwójną karę ponosił; taką nierówność uznano za niesłuszną, zaczem, z powołaniem się na słowo proroka, Nah. 1, 9, duchownego, winnego ciężkiego przestępstwa, już tylko z urzędu składano, i nie skazując go na pokutę, co do komunji tylko ze świeckimi go równano. Kanon apostolski 25 taki przepisuje sposób postępowania z biskupem, kapłanem, djakonem lub wyższym klerykiem. Synod afrykański r. 419 stanowi, że kapłani i djakoni, w razie ciężkiego grzechu, mają być z urzędu złożeni, ale nie ma się nad nimi, jak nad świeckimi, dopełniać włożenie rąk na pokutę (c. 27; *Harduin*, Conc. I, 878), a Leon papież twierdzi, że to postępowanie polega niewątpliwie na podaniu apostolskiem (Ep. 167, 1). Twierdzeniu temu trudno przyznać słuszność. Raczej, jak widzieliśmy, w pierwszych trzech wiekach duchowni, zarówno jak i świeccy podlegali pokucie, i nowy kierunek, dążący do zwolnienia ich od pokuty, o ile z pozostałych zabytków wiadomo, zjawia się dopiero około połowy wieku czwartego. Syrycjusz papież żądał nawet, by duchownemu nie było wolno dobrowolnie poddawać się pokucie (Ep. ad Himer. n. 14), lecz na to żądanie nie wszędzie chciano się zgodzić; jakoż synody orleański 441 (c. 4); arelateński 443 (c. 29) stanowią przeciwnie, że dopuszczenie do pokuty duchownemu, gdyby sam żądał, nie ma być odmówione. — Naczelny kierunek nad pokutą, jak i cały zarząd Kościoła, należał do biskupa. Biskup stanowił o dopuszczeniu do pokuty, oznaczał długość jej, czyli czasy pokuty—*poenitentiae tempora*,—jak je zowie synod hipponeński 393 (c. 30), i, na zakończenie pokuty, przez włożenie rąk, dopełniał rekoncyljacji. Kapłani działali tylko z polecenia jego. Synod tylko co wspomniany wyraźnie im zabraniał rozgrzeszać penitenta bez odniesienia się do biskupa, chyba w razie nagłości albo w nieobecności bpa (c. 30); tem bardziej jeszcze zakaz ten obowiązywał djakonów. Wszakże i tym ostatnim ś. Cyprjan udzielił władzy, w razie nagłej potrzeby, przyjmować wyznania i dopełniać włożenia rąk czyli absolucji (Ep. 17, 1); podobnież i synod Illiberytański (c. 32) dozwolił djakonom, w ostatecznej potrzebie, udzielać penitentom komunji, na znak przywrócenia ich do społeczności kościelnej. Lecz i biskup w zarządzaniu sprawami pokutnemi nie działał sam jeden i w sposób wyłączny. Zapytywał nie tylko kler swój, ale i zgromadzenie wiernych; tak ś. Cyprjan w dobitny spo-

sób gani pewną rekoncyljację, iż została dopełnioną *sine petitu et conscientia plebis* (Ep. 64, 1). Na Wschodzie, sprawy pokutne wcześnie już były poruczone osobnemu kapłanowi, którego z tego powodu zwano kapłanem pokuty (*Klemens Aleksandryjski*, Quis dives salvetur, c. 42, zowie go także aniołem pokuty; ob. Pastor *Hermae*, Vid. 5, 7). Obyczaj ten, według Sokratesa (H. E. 5, 19), powstał w skutek odszczepieństwa nowacjańskiego, według Sozomena zaś (H. E. 7, 16), którego wiadomości tu zdają się więcej wiarogodne, w samych początkach Kościoła. Powodem do ustanowienia tego nowego urzędu była, jak mówi Sozomen, chęć ułatwienia potrzebnego, jako warunek do odpuszczenia grzechów, wyznania. Publiczne, przed zgromadzeniem wiernych, wyznanie wydawało się rzeczą trudną i uciążliwą, i wielu się z tego powodu od niego uchylało; ze względu więc na tę trudność, biskup z pomiędzy duchowieństwa swego wybierał kapłana doświadczonej czystości, roztropności i powściągliwości w mowie, zlecając jemu przyjmowanie wyznania od grzeszników, naznaczanie odpowiednich uczynków pokutnych, i rozgrzeszenie ich od winy. Naczelny kierunek nad pokutą zawsze i tak pozostawał przy biskupie. Uroczysta, w czasie wielkanocnym, rekoncyljacja pokutników zapewne do niego wyłącznie należała; ale słuchanie spowiedzi, stanowienie o potrzebie lub własności wyznania publicznego, naznaczanie ćwiczeń pokutnych, doglądanie pokutujących, wszystko to było zadaniem kapłana penitencjarza. Urząd ten utrzymał się do końca wieku czwartego. Około roku 390, skutkiem wielkiego zgorszenia, sprawionego w Konstantynopolu, publicznem któregoś grzesznika wyznaniem, patrjarcha Nektarjusz zniósł obyczaj głośnego przed zgromadzeniem wiernych oskarżania się; inne Kościoły katolickie na Wschodzie poszły za przykładem stolicy, sekty od Kościoła oderwane dawny obyczaj zachowały. Zdarzenie to pociągnęło za sobą dalsze jeszcze dla karności pokutnej następstwa. Wyznanie publiczne i stopnie pokutne od tego czasu ustały, i cały system pokuty publicznej, choć zdarzają się jeszcze pojedyńcze jej przykłady, na ogół mówiąc, wyszedł z użycia. Władzy swej karnej jednak Kościół z rąk nie wypuścił. Winni ciężkich grzechów i nadal byli karani ekskomuniką, jak tego dowodzą kanony synodu trullańskiego 692, a spowiedź tajemna, od początku, jak widzieliśmy, istniejąca obok wyznania jawnego, tak samo, jak przedtem, uznawana była za środek konieczny do oczyszczenia się z grzechów (*Chrys.* Hom. IX in Ep. ad Hebr., n. 4, 5; Hom. III de Davide et Saulo, n. 2; *Anast. Syn.*, De s. Synaxi; *Migne*, PP. Gr. LXXXIX, 833). Uroczyste także, w czasie nabożeństwa, uwalnianie penitentów i odpowiedni obrzędu tego formularz, jakiś czas jeszcze się utrzymały, aż stopniowo w pojedyńczych Kościołach wyszły z użycia, naprzód, zdaje się, w Aleksandrji, następnie w Konstplu. Z patrjarchów konstplskich, pierwszy German, na początku wieku ósmego, formularza tego już nie zna (Ob. *Morinus*, Comment. hist. de discipl. in administr. Sacr. Poenit. 1651, lib. 6, c. 22, 6 sqq). Na Zachodzie, postanowienie patrjarchy Nektarjusza żadnego wpływu nie wywarło. Pokuta publiczna utrzymała się tu i w wiekach następnych, jak o tem świadczą dekreta papieskie i postanowienia soborów; przytem, rzecz wątpliwa czy istniał tu od czasów starodawnych, jak na Wschodzie, urząd kapłana od pokuty; z pierwszych przynajmniej czterech wieków żadnego o nim nie posiadamy świadectwa. Sozomen także (H. E. 7, 19) jeszcze go w Rzymie nie

znalazł, i pierwszy dopiero Symplicjusz papież (467-483), jak świadczy *Liber pontificalis*, ustanowił przy kościołach rzymskich kapłanów penitencjarzy. Z drugiej strony jednak w tymże czasie porządek pokutny na Zachodzie o tyle się zmienia, że dla grzechów tajnych wyznanie publiczne, ale nie pokuta publiczna, coraz bardziej wychodzi z użycia. W tem znaczeniu należy rozumieć, co Paulin, djakon (Vit. Ambros., c. 39), mówi o ś. Ambrożym, że o grzechach jemu wyznawanych nikomu, jedno Bogu samemu, nie wspominał, *bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint, quam accusatores apud homines*. Ś. Augustyn (Serm. 82, 10 sq.), choć głównie w tem ma na myśli upomnienie braterskie, taką stawia zasadę: *Corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius;* zaraz też tę zasadę stosuje do upomnienia i karności kościelnej, i mówiąc o mężobójcy, którego wina wiadomą jest samemu tylko bpowi, dodaje: *Prorsus nec prodo nec negligo; corripio in secreto, pono ante oculos Dei judicium, terreo cruentam conscientiam, persuadeo poenitentiam;* o tajnych zaś grzechach przeciw czystości mówi: *Nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus.* Taką łagodnością niektórzy za czasów jego się gorszyli, jak się to okazuje z dalszych słów jego: *Unde aliquando homines reprehendunt nos, quod quasi non corripiamus; aut putent nos scire quod nescimus, aut putent nos tacere quod scimus.* Ale na ten zarzut wielki biskup odpowiada, tak usprawiedliwiając postępowanie swoje: *Sed forte quod scis, et ego scio; sed non coram te corripio, quia curare volo, non accusare*, i jak się z samychże tych słów okazuje, postępowania swego, gwoli gorszącym się z niego, nie zmienił. Wzgląd na zbawienie dusz wymagał tej względności; z tego też powodu i drugie Kościoły przyjęły tę zasadę. Szczególnie w Kościele rzymskim widzimy niezmienne jej zastosowanie; ztąd powoli rozszerzyła się na całym Zachodzie. Leon I pap. (Ep. 168, 2), dowiedziawszy się o niektórych biskupach w Kampanji, że każą penitentom publicznie odczytywać spisane szczegółowo swe grzechy, zabronił im tego postępowania, jako przeciwnego prawu, gdyż dosyć jest samemu tylko kapłanowi w tajemnem wyznaniu objawić winę sumienia swego; główny zaś powód, na którym zakaz swój opiera, jest ten, że przeciwne postępowanie łatwo mogłoby grzeszników odstraszyć od pokuty i spowiedzi. Należy przytem nadmienić, że wyznanie publiczne i w greckim Kościele także, dopóki tam istniał ten obyczaj, w jednym przynajmniej przypadku zawsze się opuszczało, mianowicie w razie cudzołóztwa popełnionego przez żonę; w tym wypadku, dla uchronienia grzesznicy od grożącego jej za jej występek wyroku śmierci, kanon 34 ś. Bazylego nie tylko zabrania kapłanowi wyjawienia tego grzechu, gdy o nim ze spowiedzi czy jakąbądź inną drogą się dowie, lecz nad to, aby snać zewnętrzny obrzęd pokuty nie naprowadził na ślad ukrytego przewinienia, stanowi że w takim razie cała pokuta ma się ograniczyć i odbyć na stopniu „stojących.“ Dalsza jeszcze zmiana nastąpiła w wieku siódmym na Zachodzie, co do wydalania penitentów z kościoła przed rozpoczęciem t. z. *Missa fidelium;* w zabytkach z tego wieku nigdzie już tego obrzędu nie napotykamy; wspomina jeszcze o nim synod epaoński 517 (c. 29); ale w starych sakramentarzach, pisanych w wieku siódmym i później, żadnej już o nim nie masz wzmianki. — Naznaczenie pokuty należało do biskupa, który

zwykle zasięgał naprzód zdania swojego Prezbyterjum i ludu. Podobne wypadki najczęściej podobną pokutą karano, i skutkiem ustawicznych między biskupami i Kościołami stosunków, utworzył się powoli jednostajny i w miejscach od siebie oddalonych sposób postępowania. Zasięgano wzajemnie rady i na pytania odpowiadano; tym sposobem powstały Listy pokutne,—(*Epistolae canonicae*,—które, choć właściwie wyrażały tylko zdanie jednego biskupa lub obyczaj jednego Kościoła, stopniowo jednak uznawane i w dalszych Kościołach, coraz szerzej się przyjmowały, i w końcu ogólnie obowiązującej powagi nabrały. Takich listów pokutnych kilka się z Kościoła greckiego w potomne czasy przechowało; mamy je zebrane w wydaniu dzieł Balsamona, który je objaśniał (*Migne*, PP. Gr. CXXXVIII). Głośniejsze między niemi są listy Grzegorza Cudotwórcy, Bazylego W. i Grzegorza Nysseńskiego. Trzy listy ś. Bazylego, dość obszerne, stanowią jakoby osobną księgę pokutną, i w 84 kanonach podają prawie całkowity porządek pokuty. Oznaczają mianowicie z wszelką dokładnością, jak długo ma trwać pokuta, i jak długo penitent ma na każdym stopniu zostawać, gdy przeciwnie list ś. Grzegorza Cudotwórcy, znacznie krótszy, i pojedyńcze tylko wypadki uwzględniający, wymienia tylko stopnie, danemu grzesznikowi wyznaczyć się mające. Sama jednak długość czasu nie miała się poczytywać za wyłączną miarę; nie mniejszą należało zwracać uwagę na sposób odbywania pokuty i na szczerość żalu penitenta (c. 84). Molhenbuhr (Diss. de quibusdam SS. Patrum ant. Canonib. poenit., Monast Westphal. 1791) i Binterim (Denkwürd. der christkath. Kirche, V, 3, 366 nast.), podawali w wątpliwość autentyczność tych listów. Ale zaprzeczenie autentyczności ich jeszcze większe przedstawia trudności niż te, które im wspomniani uczeni zarzucają, i w każdym razie listy te należą jeszcze do wieku czwartego. Pierwszym za niemi świadkiem jest patrjarcha konstpolski, Jan Scholastyk († 578), który list drugi i trzeci w swoim zbiorze kanonów zamieścił. Poważniejszym wątpliwościom podlegają penitencjał, rytuał spowiedzi wraz z krótkiem objaśnieniem zasad, jakich się trzymać należy przy naznaczaniu pokuty, i pokrewny treścią *Sermo de poenitentia* (*Migne*, PP. Gr. LXXXVII, 1889 sq.), przypisywany Janowi Postnikowi, patrjarsze konstplskiemu, † 595 (*Binterim*, Denkwürd. V, 3, 383 nast.). Ale i te pisma, choć nie autentyczne, zawsze są cennym zabytkiem piśmienniczym, dającym nam niejakie pojęcie o praktyce pokutnej, zachowywanej w Kościele greckim, może nie w wieku szóstym, ale przynajmniej w wiekach średnich. Prawie jednocześnie z Listami kanonicznemi zjawiają się także ustawy synodalne o karności pokutnej. Biskupi afrykańscy radzili o niej już na jednym synodzie około połowy wieku trzeciego, a ś. Cyprjan mówi o katalogu—*libellus*,—wyliczającym różne, stosownie do winy, kary na grzeszników (Ep. 55, 6). Dokładniejsze jeszcze postanowienia posiadamy w kanonach synodów illiberytańskiego, ancyreńskiego, neocezarejskiego, niceńskiego i in. Na szczególną wzmiankę zasługują także niektóre dawne synody irlandzkie i bretońskie z wieku piątego i szóstego, których postanowienie, wraz z regulaminami pokutnemi biskupów współczesnych, wydał Waschersleben (Die Bussordnungen der abendländ. Kirche, 1851, 101-144). Zacząwszy od wieku czwartego, papieże także, jak o tem świadczą zabytki współczesne, wydawali odnośne w tej materji rozporządzenia, między któremi postanowienia papieży Syrycjusza, Inno-

centego I i Leona I, naczelne miejsce zajmują (ob. Pokutne księgi).— **2.** *W Wiekach Średnich. a) Na Wschodzie*, jak widzieliśmy już pod koniec wieku czwartego znaczna w porządku pokuty zaszła zmiana: tem samem, że przestała istnieć jako instytucja publiczna, pokuta, w zasadzie, przybrała charakter powinności prywatnej. Lubo i nadal przestępcy, jawnie w ciężkim grzechu żyjący, podlegali publicznemu wyłączeniu z Kościoła i odsądzeniu od Komunji, pokuta jednak, poddanie się jej i wypełnienie jej, pozostawione była, ogólnie mówiąc, dobrej woli i gorliwości penitenta, i kapłan także, przy naznaczaniu pokuty, z dobrą wolą i usposobieniem jego się liczył. Penitencjał Jana Postnika (Nesteutes) stawia jako zasadę, że pokuty wedle miary sił i dobrowolnego zgodzenia się grzesznika, nie zaś według ciężkości grzechów nakładać się mają. Następnie wymienia i powód, na którym polega ta zasada, mianowicie, że ten kto lżejsze i mniej częste grzechy popełnił, nieraz wielki do pokuty zapał okazuje, pragnąc nie tylko odpuszczenia grzechów dostąpić, ale i wieniec chwały osiągnąć, gdy przeciwnie niejeden wielki grzesznik niechętnie i opieszale do pokuty przystępuje, zaczem surowe kary łatwo go od pokuty odstraszyć mogą. Wszak już Złotousty powiedział, że pokuta nie mierzy się długością czasu, ale usposobieniem duszy, i Bazyli W. podobnież uczy (*Morin*, Comment., ed. Antverp. 1682, App. 83). Z tem wszystkiem jednak, wzgląd na ciężkość grzechu nie tak zupełnie był pomijany, jakby się z powyższego zdawać mogło. Zasady wyżej określonej trzymano się głównie przy naznaczeniu i stopniowaniu uczynków pokutnych. Kto zatem nie mógł czy nie chciał poddać się zwykłym postom pokutnym w całej ich ścisłości, temu miarę onychże zmniejszano, a jeźli i ten lżejszy stopień pokuty jeszcze mu się wydawał ciężkim, dalszą jeszcze ulgę mu przyznawano. Podobnież postępowano z naznaczanemi penitentom na każdy dzień modlitwami: kto nie chciał ich spełnić w całości, temu pozwalano, aby tylko połowę, albo choć trzecią część odmówił (ibid. 88-90). Ale za to długość pokuty i czas wyłączenia od komunji, wymierzano najczęściej wedle rodzaju i ciężkości grzechu; czas ten, według penitencjału, mógł wynosić do siedmiu, za mężobójstwo i kazirodztwo, do dwunastu lat. Za zwyczajne występki przeciw czystości ekskomunika trwa 3 do 4 lat, 2 do 3 jeźli grzesznik nie skończył jeszcze trzydziestu lat wieku. Różnicę tę co do wieku penitencjał ściśle zachowuje, wyraźnie zastrzegając, że grzechy przed trzydziestym rokiem życia popełnione, bez względu na płeć penitenta, łatwo i prędko mają być odpuszczane (ibid. 84 sq.). Ustawa pokutna Jana Mnicha (ib. 101-117) w zasadzie podobna jest do poprzedniej; tylko pozycje kar w ogólności ma wyższe, choć w niektórych punktach znowu jest łagodniejszą. Tak, mianowicie za grzechy przed trzydziestym rokiem popełnione, stanowi w zasadzie jeden rok pokuty, najwyżej dwa lata. Niewolnicy, według tegoż penitencjału, mają podlegać pokucie tylko w połowie, ponieważ nie zależą od siebie. I w innych także późniejszych ustawach napotykamy wyższe pozycje karne; znajduje się w nich również wymieniona większa ilość grzechów, gdy przeciwnie Jan Postnik i Jan Mnich trzy tylko występki uwzględniają: porubstwo i wszelkie inne rodzaje grzechu cielesnego, mężobójstwo i kradzież znaczną. Gabrjel z Filadelfji, w wieku szesnastym, podaje rachunek sumienia, bardzo przypominający praktykę zachodnią. Zapytuje penitentów o grzechy przeci

dziesięciorgu przykazań Boskich, o siedm grzechów głównych, dalej, czy nie powątpiewali o dwunastu artykułach wiary, o siedmiu Sakramentach, wreszcie, czy spełniali uczynki miłosierne (ibid. 148 sq.). — *Absolucja* następowała zaraz po spowiedzi, której zwykle towarzyszyły dokładne i troskliwe pytania, zadawane penitentowi przez kapłana; przed spowiedzią i po spowiedzi odmawiały się pewne modlitwy. Do komunji dopuszczano penitentów dopiero po spełnieniu pokuty, albo przynajmniej po upewnieniu się, że już grzeszyć przestali. O takich, którzy skutkiem siły nałogu nie zdołają żadną miarą powstrzymać się od grzechu, Jan Postnik stanowi, lubo nie bez wahania, że ma im być wolno w W. Czwartek, w W. Sobotę i w niedzielę Wielkanocną, z bojaźnią i drżeniem, do Komunji przystąpić, jeźli przedtem pokutę swoją wypełnili, i przynajmniej w czasie postu grzechu zaprzestali. Jan Mnich to postanowienie prawie dosłownie powtarza (ibid., 85, 116). Duchowni wyższych święceń, w razie dopuszczenia się ciężkiego grzechu, podlegali, nie skazaniu na pokutę, tylko złożeniu z urzędu i zdegradowaniu na stopień lektora; brano od nich przyrzeczenie, że czynności utraconego urzędu więcej spełniać nie będą, i lektor tak zdegradowany odsądzony był na zawsze od wstąpienia na wyższe stopnie. W czasie liturgji, penitenci, wraz z katechumenami, obowiązani byli ustąpić do przedsionku kościoła; na inne nabożeństwa wolno im było pozostać w kościele (ibid., 88). Ścisłe jednak przestrzeganie tego przepisu, odkąd pokuta publiczna wyszła ze zwyczaju, nie było łatwem, i ograniczało się zapewne tylko do jawnych, powszechnie wiadomych występków. Po dopełnieniu pokuty, i przed dopuszczeniem do komunji, następowała powtórna absolucja. Przy spowiedzi, za każdym wyznanym grzechem, kapłan mówił te słowa: Niech ci Bóg odpuści, a na końcu wyznania udzielał ogólnego, w formie modlitwy, rozgrzeszenia. Jako miejsce do spowiedzi, Jan Postnik wyznacza przestrzeń przed ołtarzem, Jan Mnich, kościół w ogólności, albo inne jakie miejsce zamknięte (ibid., 77, 115; ob. *Morin*, Comment. 7, 22 sq.).— *b*) Zacząwszy od wieku siódmego, i na *Zachodzie* także znaczne zaszły zmiany w porządku pokuty. Pokuta publiczna w Anglji naprzód wyszła z użycia, czyli, ściślej mówiąc, nigdy się u anglosaksonów nie przyjęła. W źródłach do prawa anglosaksońskiego żadnego jej nie masz śladu, a w penitencjale przypisywanym Teodorowi Kantuaryjskiemu (ob. *Wasckersleben*, Die Bussordnungen, str. 16, 30 nast. 197) wyraźnie powiedziano (I, c. 13, § 4): *Reconciliatio ideo in hac provincia statuta non est, quia et publica poenitentia non est.* Bez wątpienia, ogłaszając ewangelję temu ludowi, Kościół uważał za słuszne, uwzględniać i oszczędzać zwyczaje i wyobrażenia jego, w nadziei ściślejszego w późniejszym czasie zastosowania doń karności swojej, gdy serca, pod wpływem nauki i działania jego, staną się dla niej przystępné. W istocie jednak nadzieja ta nie spełniła się. Pokuta publiczna, nim się w tym kraju zdołała ustalić, coraz bardziej już w innych krajach wychodziła z użycia; Anglja więc, jak od początku miała, tak i nadal zachowała tylko pokutę prywatną. W państwie Franków karność pokutna, choć została zaprowadzona, nie utrzymała się przecie w tej rozciągłości, w jakiej ją pierwotny Kościół utrzymywał. Przeciw surowszému obyczajowi, zrazu mniej lub więcej przestrzeganemu, rychło tu wystąpiła zasada, że nadal tylko za

jawne przestępstwa ma się odbywać pokuta publiczna, grzechy zaś ukryte ukrytą też pokutą naprawiać się powinny. Raban Maur (De cleric. instit. 2, 30) powiada wyraźnie: *Quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse poenitentia... Quorum peccata occulta sunt, et spontanea confessione soli tantum presbytero sive episcopo ab eis fuerint revelata, horum occulta debet esse poenitentia, secundum judicium presbyteri sive episcopi, cui confessi sunt, ne infirmi in ecclesia scandalizentur, videntes eorum poenas, quarum penitus ignorant causas.* Podobnież stanowi synod remeński 883 r. (c. 31): *Ut discretio servanda sit inter poenitentes, qui publice et qui absconse poenitere debent.* Synody Katalauneński (Chalons) 813 (c. 25), i Arelateński 813 (c. 26) z taką siłą nalegają na potrzebę pokuty publicznej za przestępstwo jawne, iż z tego samego okazuje się, że i one trzymają się zasady, za grzechy ukryte prywatną tylko pokutę przepisującej. Lecz na tem rozróżnianiu pokuty publicznej i tajemnej czyli prywatnej wieki średnie nie poprzestały. Od czasu Piotra z Poitiers († 1205) i Roberta z Flamesborka (*Flammesburiensis*, ob. *Morin*, l. c. 5, 25), scholastycy trojaką uznają pokutę, w pierwszym rzędzie, wyżej nad prywatną i publiczną, wymieniając jeszcze pokutę uroczystą. Tem mianem oznaczali pokutę, naznaczaną na początku postu, przy zachowaniu następujących obrzędów. W dzień popielcowy, penitenci, boso i w wór odziani, mężczyźni nadto z głową postrzyżoną, stawali, pod wodzą kapłanów swoich, przed bramą katedry; nad wprowadzonymi do kościoła biskup z klerem odmawiał nasamprzód siedm psalmów pokutnych; następnie wkładał na nich ręce, posypywał głowę ich popiołem, okrywał im szyję włosienicą, i pokrapiał ich wodą święconą. W końcu oznajmiał im, iż odtąd wypędzeni są z kościoła, jak Adam wygnany został z raju, i po tych słowach dawał rozkaz wyprowadzenia ich z przybytku. Wyłączenie to trwało do W. Czwartku. Potem, wprowadzeni znów do kościoła przez kapłanów swoich, mieli aż do niedzieli Przewodniej prawo uczestniczenia w nabożeństwie, ale bez dopuszczenia do Komunji. Obrzęd ten powtarzał się co rok, dopóki nie upłynął czas ich wyłączenia z kościoła, czyli do końca wydanej na nich ekskomuniki (*s. Thom.*, 3 Supplem. qu. 28, a. 3). Publiczną ale nieuroczystą zwała się u scholastyków pokuta, podejmowana w obliczu Kościoła, ale bez powyższych obrzędów, jak na przykład biczowanie albo dalekie po świecie, z długą laską w ręku (*cum baculo cubitali*), pielgrzymki. Taką pokutę mógł naznaczać każdy kapłan, i po kilka razy, gdy przeciwnie pokuta uroczysta raz tylko się nakładała, i naznaczenie jej należało wyłącznie do biskupa (ib.; *Durand.*, in IV, Dist. 14, q. 4). Nie zawsze jednak ściśle przestrzegano tego rozróżnienia, i pokutę uroczystą nieraz zwano także publiczną (*S. Thom.*, l. c). Pokutą tajemną nakoniec zwała się pokuta prywatnie przed kapłanem spełniana. Z powyższego okazuje się zarazem, że pokuta publiczna w wieku trzynastym jeszcze była w użyciu. Ś. Tomasz mówi o niej wprost jako o rzeczy istniejącej. Z tem wszystkiem jednak w onym wieku już od dosyć dawna traciła na znaczeniu, a w wieku XIV na wielu miejscach zupełnie już znikła. Durandus (l. c.), od którego mamy tę wiadomość, nietylko nie żałuje ustania tego obyczaju, ale je owszem pochwala: *Aliqua*, mówi, *uno tempore congruunt, quae alio tempore nociva sunt*, i nie tylko o pokucie uroczystej, ale i o zwykłej publicznej wprost powiada: *Verumtamen in talibus, secundum cursum hodiernum, videtur potius scan-*

dalum quam aedificatio. Nie jeden Durandus był tego zdania (ob. *Morin*. 5. 25, 13), nie dziw zatem że pokuta publiczna prawie wszędzie szybko się do zupełnego upadku zbliżała.—Pokuty uroczystej, jak widzieliśmy, nie wolno było powtarzać, i z tego względu, zasada pierwotnego Kościoła: *Poenitentia una est* i w wiekach średnich siłę swą zachowała. Ale z tego względu tylko Kościół starożytny przeprowadzał tę zasadę w całej ścisłości i żadnego recydywisty do powtórnej pokuty kościelnej nie dopuszczał; w wiekach średnich przeciwnie częstsza pokuta była dozwoloną. Że pokuta publiczna, o ile nie była uroczystą, powtarzać się mogła, widzieliśmy to już wyżej; tem bardziej więc, rozumie się samo przez się, powtarzać się mogła pokuta prywatna. Nawet w pierwszych czasach tego okresu, kiedy nie odróżniano jeszcze pokuty uroczystej i dwa tylko rodzaje pokuty znano: publiczną i tajemną, tamtę, zdaje się, niekiedy ponawiano. Takby przynajmniej wnosić należało ze słów Hinkmara remeńskiego, który archidjakonom swoim zaleca, by mu donosili, *si aliqui post reconciliationem publicam in publicum peccatum oeciderint*, zaczem dowiedzą się, jak w takim wypadku postąpić mają (Capit. 5, 40; *Harduin*, V, 414). Izaak Langreński (Langres) mówi wprost o takich, *qui frequenti praevaricatione peccant vel poenitentiam iterant* (Canon., c. 17; *Harduin*, V, 424), a pokutę bezwątpienia ma na myśli publiczną, bo o niej mówi wyraźnie w tem, co bezpośrednio poprzedza, i jak widać z całego toku mowy, w tem także, co dalej następuje. Wniosek nasz tem się okazuje słuszniejszym, że w wiekach średnich powszechnie była przyjęta zasada, wymagająca za występki jawne jawnej także pokuty, powody zaś, dla których Kościół pierwotny powtórzenia pokuty nie dopuszczał, w tym czasie po większej części straciły swoje znaczenie, gdy zaczęto na porządek pokuty zapatrywać się głównie ze strony jego karnej. Nie przeczymy jednak, że wyraźne i w wiekach średnich zabronienie powtarzania pokuty uroczystej zdaje się naszemu mniemaniu przeciwnem, o ile w tej ustawie znać wpływ onej pierwotnej zasady, i być może, że nie wszędzie ta zasada wyszła z użycia; wszakże z drugiej strony trudno nie przyznawać, że przytoczeni wyżej biskupi od niej odstąpili, a więc i odstąpienie to za rzecz dozwoloną uważali.—Występki, pociągające za sobą publiczną pokutę kościelną, w wiekach średnich były głównie te: morderstwo i mężobójstwo, porwanie panny lub wdowy, nierząd, cudzołóztwo, krzywoprzysięztwo, fałszywe świadectwo, rozbój, podpalanie, wróżbiarstwo, czary, kazirodztwo pod pozorem małżeństwa, czyli małżeństwo w stopniu zakazanym. Skazanie na pokutę następowało natychmiast po sądownem udowodnieniu, albo, w razie dostatecznej jawności występku, nawet i w takim razie, jeźli dany występek, jak na przykład lichwa, nie podlegał karze ze strony świeckiej zwierzchności, albo jeźli przestępca, uciekając się na miejsce schronienia, zdołał się od sprawiedliwości jej uchylić. Zatem i przyjęcie pokuty nie należało już, jak w czasach pierwotnych, od woli grzesznika. Grzesznika, nie chcącego się poddać pokucie, cenzurami kościelnemi do uległości zmuszano, albo jeźli i cenzury pozostały bez skutku, ramię świeckie na pomoc przeciw niemu przyzywano. Kapłani mieli zlecenie czuwania nad każdym występkiem kanonicznym, któryby się w ich parafji wydarzył, i skoroby się o takowym dowiedzieli, winni byli natychmiast biskupa o tem uprzedzić (ob. *Morin*. l. c. 7, 2-5). *Unusquisque sacerdos*, tak przepisuje Hinkmar remeński (*Capit*. 3; *Harduin*,

V, 407) *maximam providentiam habeat, quatenus, si forte in parochia sua publicum homicidium, aut adulterium, sive perjurium vel quodcunque criminale peccatum publice perpetratum fuerit, statim, si auctorem facti vel consentientem adire potuerit, hortetur eum, quatenus ad poenitentiam veniat coram decano et compresbyteris suis, et quidquid ipsi inde invenerint vel egerint, horum comministris nostris, magistris suis, qui in civitate consistunt, innotescat, ut infra quindecim dies ad nostram praesentiam publicus peccator, si intra parochiam nostram fuerimus, veniat etc.* Podobneż rozporządzenie wydał także Herard, arcbp turoneński (Capit., c. 14; *Harduin*, V, 451). Gdy niektórzy od pokuty uchylać się chcieli, zasłaniając się tem, jakoby Kościół nie miał prawa karać za sprawy, już przez świecką władzę osądzone, synod rzymski 898 r. (nie 904, ob. *Hefele*, Conc. Gesch., IV, 568 nast.) c. 12, wymówkę tę odrzucił. Rodzaj i surowość pokuty, penitentom naznaczanej, w różnych czasach i krajach były różne. W starobretańskich i anglosaksońskich kościołach, pokuta, oprócz wyłączenia z Kościoła, zasadzała się tylko na poście; *poenitere* znaczyło tam to samo co *jejunare*. W Kościele frankskim stosowała się ona zrazu w głównej zasadzie do pierwotnych kanonów Kościoła greckiego. Po niejakim czasie porządek ten uległ zmianie: za przykładem Kościoła anglosaksońskiego i na wzór używanych w nim penitencjałów, układano różne księgi pokutne. Skutki tej zmiany nie były pomyślne. Z pomięszania różnych, sprzecznych między sobą postanowień karnych, wytworzył się zamęt, i skutkiem powstałej tym sposobem zbytniej swobody w dowolnem naznaczaniu pokut, rozluźniła się karność. Synod paryski 829, c. 32, skarży się, że kapłani naznaczają grzesznikom, nie pokuty kanonicznie ustanowione, ale dużo lżejsze, czerpane z ksiąg pokutnych, zaczem poleca biskupom, aby kazali palić te księgi. Przedtem już synod katalauneński (Châlons) 813, c. 38, podobnąż skargę podnosił. Ebbo, arcybp remeneński, prosił Halitgara, bpa Kameraceńskiego (Cambrai), aby dla zaradzenia złemu, *ex Patrum dictis, canonum quoque sententiis* nowy ułożył penitencjał; i w rzeczy samej ukazały się nowe ustawy pokutne, oparte przeważnie na dawnych postanowieniach pierwotnego Kościoła. Lecz i potem tamte penitencjały nie wyszły z użycia, owszem nowe jeszcze w tymże rodzaju powstawały. Głównie jednak i bezpośrednio księgi te pokutne odnoszą się tylko do pokuty prywatnej (ob. *Wasserschleben*, op. c. 29, 53, 77 następ.). Co do pokuty publicznej rządzono się przedewszystkiem postanowieniami synodalnemi i papieskiemi. — Wyłączenie z Kościoła było bądź całkowite bądź niezupełne: tamto wzbraniało penitentowi wstępu do domu Bożego, to ostatnie pozbawiało go tylko komunji; za cięższe występki grzesznik zwykle podlegał naprzód pierwszemu rodzajowi ekskomuniki, następnie zaś, po niejakim czasie, surowszy ten rodzaj zamieniono na drugi, lżejszy. Wyłączenie całkowite przypomina używane w Kościele greckim skazywanie grzeszników na stopień „płaczących," niezupełnie jednak z niem się schodzi, bo odnośne postanowienia mówią o proszeniu i błaganiu, ale nie o płakaniu. Tak np. synod wormacjeński 868 r. stanowi o zabójcy kapłana (c. 26), w drugim kanonie (30) podobnież z dłuższem tylko oznaczeniem czasu pokuty, o ojcobójcy i bratobójcy: *Ecclesiam per quinquennii tempus non ingrediatur, sed cum sacrarum orationum officia aut Missarum solemnia celebrantur, ante fores*

basilicae perseveret, orans ac deprecans Deum, ut tanto crimine abluatur; post expletum vero quinquennii tempus ecclesiam ingrediatur, nondum vero communicet, sed inter audientes tantummodo stet, vel dum facultas conceditur, sedeat. Mikołaj I, pap., każe grzesznikowi przez trzy lata stać *ante fores ecclesiae, pro peccatis suis oraturus*, potem zaś cztery lata pozostawać *inter audientes*: drugiemu podobnież naznacza trzy lata *ante fores ecclesiae*, a dwa lata *inter auditores* (*Hard.* V, 342, 350). Niektóre kanony, już i po dopuszczeniu do kościoła, różne różnym penitentom miejsce wyznaczają; tak w kapitularzu Benedykta, 1, 136 (*Migne*, Patrol. lat. XCVII, 719; por. *Hard.*, V, 424, c. 17) czytamy: *Tribus annis* (po dopuszczeniu do kościoła) *subjaceant inter poenitentes manibus sacerdotum, in loco retro ostio ecclesiae poenitentibus constituto, et seorsum, infra ipsam tamen ecclesiam, secluso populo tamen, jam non in terram prostrati, sed vultu et capite humiliato, humiliter et ex corde veniam postulent et pro se orare exposcant; duobus etiam annis oblationes modis omnibus non sinantur offerre, sed populis tantummodo in oratione socientur, ut perfectionem septimo in Coena Domini consequantur anno.* Z uwagi na to postanowienie, Morin (7, 7) przyjmuje trojaki stopień ekskomuniki; lecz takiego, jak w powyższem, rozróżnienia penitentów, do kościoła dopuszczonych, tak rzadkie są przykłady, że, w obec tylu innych przykładów stawiania penitentów wprost między katechumenami, słusznie można je pominąć. Tem bardziej, że odkąd dzielenie mszy ś. na dwie połowy, a tem samem i odprawianie penitentów na końcu pierwszej, dydaktycznej części, wyszło było ze zwyczaju, powyższe różnice żadnego już właściwie nie miały znaczenia, skoro w każdym razie penitenci, czy na osobnem miejscu przy drzwiach kościelnych, czy też w pośrodku wiernych stojący, zawsze byli dopuszczeni do uczestnictwa w całem nabożeństwie. Toż samo powiedzieć można i o rzadkich postanowieniach, dzielących pierwszą także kategorję penitentów na dwa stopnie, i czyniących różnicę między: *extra ecclesiam Dei consistere, a ante fores ecclesiae manere* (ob. *Nicolai I*, Epist. ad Frotarium; *Hard.*, V, 352; Conc. Tribur. 895, c. 55, 56). — Rodzaj i sposób uczynków pokutnych w wielu rzeczach odmienny się wyrobił od obyczaju Kościoła pierwotnego; zmiana ta tyczyła się szczególnie czterech punktów, zkąd powstały cztery główne kategorje uczynków pokutnych. Pierwsza kategorja odnosiła się do *odzieży* i *chodu*. Penitenci obowiązani byli chodzić boso; w podróży niewolno im było jeździć konno ani kołami, ale powinni byli podróżować pieszo. Niewolno im było używać odzieży lnianej, z wyjątkiem femoraljów, ani nosić broni, chyba że szli na wojnę z niewiernymi (Conc. Trib., 895, c. 55; *Nicolai I*, Ep. ad Rivoladrum; *Hard.*, V, 341). Po niejakim czasie, zwykle po upływie terminu ekskomuniki, zakaz jeżdżenia konno niekiedy cofano bez uchylenia innych kar, lub też biskup, według uznania swego, i stosownie do zachowywania się penitenta, mógł mu kary ulżyć, albo w danym razie ją obostrzyć (Conc. Wormac. 868, c. 26, 30). Drugą kategorję pokut stanowiły *posty*, mianowicie dni postne; były to dni cotygodniowe albo coroczne. Tydzień pokutny miał niekiedy sześć, zwykle trzy dni postu: poniedziałek, środę i piątek, *feriae II, IV, VI*, czyli, jak się zowią w penitencjałach, *feriae legitimae*; czasem dodawano do nich jeszcze czwarty dzień, sobotę. Niedziele i święta, starodawnym obyczajem, zawsze były od postu wyjęte. Posty roczne były czterdziestodniowe. W wiekach średnich obchodziły

się trzy takie czterdziestnice: przed Wielkanocą, przed Zielonemi Świątkami albo Narodzeniem ś. Jana Chrzciciela, i przed Bożem Narodzeniem; synod Tryburski, 895, c. 58, stosuje ten obyczaj i do karności pokutnej. Trzecim rodzajem uczynków pokutnych było *biczowanie*. W klasztorach umartwienie to oddawna było w użyciu. Jako środek pokutny, pierwszy je około r. 960 zaprowadził we Włoszech pustelnik Dominik Pancerny (Loricatus); ś. Piotr Damjan je zalecał, kardynał Stefan, przeciwnie, w tymże czasie je ganił (*Petr. Dam.*, De laude flag., c. 1, 2). W wieku XIV, obyczaj ten w nowej postaci wystąpił, gdy całe tłumy t. z. flagellantów czyli biczowników (ob.) gromadnie i publicznie poczęły się oddawać wspólnemu biczowaniu; od tego czasu, zwierzchności kościelne po wiele razy występowały przeciw temu rodzajowi pokuty publicznej. Do czwartej wreszcie kategorji pokuty liczono *tułanie się* po obcych krajach i *wstąpienie do klasztoru*. W penitencjale rzekomo Bedy (c. 13, § 2; *Wasserschleben*, op. c. 265) czytamy takie postanowienie: *Si clericus homicidium fecerit et proximum suum occiderit odii meditatione, exul VII poeniteat*. Lecz ten rodzaj pokuty wcześnie już zasłużył na zganienie, nierzadko bowiem rzekomi pokutnicy w takich wędrówkach swoich złe życie prowadzili i różnych dopuszczali się występków (*Rab. Maur.*, Poenitent. c. 7); później dopiero obyczaj ten przybrał poprawniejszą i więcej religijną postać pielgrzymek do miejsc świętych. O wstąpieniu do stanu zakonnego, jako uczynku pokutnym, mówi już Benedykt Lewita (Capit. 6, 71, 90; *Migne*, Patr. lat. XCVII, 758, 19); zdanie to odtąd często się powtarza. Z brzmienia odnośnych postanowień wnosić można, że grzesznikowi pozostawiało się do woli, czy chce schronić się do klasztoru, czy też poddać się pokucie kanonicznej (Capit. 6, 71; ob. *Morin*. l. c., c. 7, 13-15). Nad wszystkie inne czasy w roku, czterdziestnicę przedwielkanocną z szczególną pilnością poświęcano pokucie. W środę popielcową, jak o tem świadczy między innemi synod Meldeński (Meaux) 845, c. 76, penitenci otrzymywali włożenie rąk, aby przez całą czterdziestnicę wyłącznie oddawali się pokucie i nabożeństwu; władze też świeckie uwzględniały ten obyczaj, powstrzymując się od zarządzania wszelkich narad i zgromadzeń, któreby mogły stanąć na przeszkodzie pobożnym tego czasu ćwiczeniom. Duchownym, według postanowienia synodu Seligenstadt'skiego, 1022, c. 17, nie wolno było w tym czasie udzielać dyspensy od postu, chyba z powodu choroby. Nadto, od popielca aż do w. czwartku, penitenci byli trzymani w zamknięciu. Ten jednak zwyczaj niedługo się utrzymał. Synod Seligenstad'ski, c. 19, już go, zdaje się, nie zna, gdyż przepisuje tylko penitentom, by się w czasie czterdziestnicy nie oddalali z miejsca, gdzie otrzymali pokutę. W ogólności Popielec poczytywał się za własny dzień uroczystego naznaczania pokuty publicznej, lubo słusznie można się domyślać, że na żądanie, i w innych porach, zaraz po spełnieniu występku, ją naznaczano, żadnego jednak nie posiadamy na to dowodu. Dowód przytoczony przez Morin'a (7, 19, 7) nie jest przekonywający: że miejsca przez niego przywiedzione między penitentami, w Popielec wzywanymi do pokuty, wymieniają i takich, którzy pokutę w tym dniu nie przyjmowali dopiero, ale już przyjętą dalej spełniali, to jeszcze nie dowodzi, by i ci wymienieni nie mieli jej wyznaczonej w Popielec, choć nie w tym samym roku. Jak Popielec w wiekach średnich był dniem roz

poczęcia pokuty, tak W. Czwartek, zgodnie z dawnym obyczajem Kościoła rzymskiego, był dniem zakończenia jej, dniem powszechnej rekoncyljacji penitentów. — Co do *rekoncyljacji* i stosunku jej do pokuty, i w tym okresie, ogólnie mówiąc, utrzymywała się zasada, nie udzielania tamtej przed ukończeniem tej ostatniej. Tak między innemi Benedykt Lewita (Capit. 1, 116; *Migne*, Patr. lat. XCVII, 715) o naznaczeniu pokuty i o absolucji mówi, co następuje: *Et quando unicuique quisquam sacerdos sibi scelera sua confitenti juxta praedictum canonicum modum poenitentiam tribuit, si comam dimiserit aut habitum mutaverit, manus ei secundum canonicam auctoritatem imponat cum orationibus, quae in sacramentario ad dandam poenitentiam continentur. Si vero acculte et sponte confessus fuerit, occulte fiat. Et si publice ac manifeste convictus aut confessus fuerit, publice ac manifeste fiat et publice coram ecclesia juxta canonicos poeniteat gradus. Post peractam vero secundum canonicam institutionem poenietntiam occulte vel manifesta canonice reconcilietur et manus ei cum orationibus, quae in sacramentario ad reconciliandum poenitentem continentur, imponatur, ac divinis precibus et miserationibus absolutus suis facinoribus esse mereatur; quoniam sine manus impositione nemo absolvitur ligatus.* Podobnież i według Rabana Maura (De cleric. instit. 2, 30) i Izaaka Langreńskiego (Capit. 1, 12; *Hard.* V, 412) rekoncyljacja następuje *post complementum poenitentiae*, albo *expleto satisfactionis tempore*. Z drugiej strony jednak częste w onym okresie zdarzały się od tej zasady wyjątki. Mamy tu nasamprzód godny zaznaczenia kanon Teodora kantuaryjskiego. Przyznaje, że w zasadzie, *poenitentes secundum canones non debent communicare ante consummationem poenitentiae*; wszakże dodaje: *nos autem pro misericordia, post annum vel menses sex licentiam damus.* Kanon ten tem bardziej zasługuje na uwagę, że z penitencjału przypisywanego Teodorowi (2. 1, 4) dostał się do innych ksiąg pokutnych (przytoczenia ob. *Wasserschleben*, op. c. 8, 196). Rekoncyljacja zatem udzielała się, wedle długości pokuty, na dłuższy lub krótszy czas przed ukończeniem jej. Jeden stary *Ordo* rzymski, przyjęty także do pontyfikału tolozańskiego (*Morin*, l. c. 9, 17, 7) i do pisma Pseudo Alkuina *De diviniis officiis*, stanowi nawet, że *si interest causa aut itineris aut cujuslibet occupationis, aut ita forte hebes est, ut ei hoc sacerdos persuadere nequeat* (t. j., by w W. Czwartek wrócił po rekoncyljację), rekoncyljacja ma się odbyć zaraz, w sam Popielec, razem z włożeniem rąk. Mikołaj I zabójcę mnicha i kapłana, którego sam był skazał na dwanaście lat pokuty, już po upływie piątego roku w uroczyste święta do komunii dopuszczał (*Hard.*, V, 350). Synod wormacjeński 868, c. 26. 30, zabójcy kapłana, i ojco albo bratobójcy, na całe życie pewne uczynki pokutne naznacza, ale jednego po dziesięciu, drugiego, jeźli się okażą owoce pokuty, już po dwóch latach znów do komunji przypuszcza, *ut desperantiae*, powiada, objaśniając powód tej folgi, *non induretur caligine.* Podobnež postanowienie na zabójcę kapłana wydał synod tryburski 895, c. 5. Synod moguncki 888, c. 16, za taką zbrodnię ekskomunikę na dwanaście lat przedłuża, ale i po dopuszczeniu do komunji penitenta do pewnych uczynków pokutnych obowiązuje. Że w razie choroby, rekoncyljację przed ukończeniem pokuty, albo i zaraz po spowiedzi udzielano, tego dłużej dowodzić nie potrzeba. Byłto starodawny obyczaj, jak rów- [illegible] tej zasady od dawnych czasów się trzymano, że chory, w razie

wyzdrowienia, pokutę swoję spełnić, albo przerwaną skutkiem choroby dokończyć powinien. Ciężko chorym, w wiekach średnich, pokutę naznaczoną oznajmiano, ale zarazem od niej zwalniano. Tak między innemi stanowią synody moguncki 848 r., c. 26, i nemauzeński (Nimes) 1204 (*Hard.* V, 18; VII, 911), by snać, tak tłómaczą to postanowienie swoje, chorzy w razie śmierci *obligati excommunicatione alieni ex consortio veniae fiant.* Też same synody nadto jaszcze żądają, by chory, na przypadek śmierci swojej, w miejsce należnej mu pokuty zapisał pewną summę na ubogich lub inne cele dobroczynne. Obyczaj przez władzę świecką we Francji zaprowadzony, odmawiania skazanym na śmierć Sakramentu Pokuty, w czem Morin (10, 1, 4) upatruje jakoby pozostałość pierwotnej karności kościelnej, został przez Klemensa V na soborze wienneńskim potępiony, jako *abusus damnabilis* (*Clement.*, c. 1, de poenit., 5, 9). Co do obrządku reconcyljacji przy pokucie publicznej, ob. *Morin*, 9, 30; *Binterim*, V, 3, 206 nast.; przy prywatnej czyli tajemnej, *Morin*, 9, 31; co do obrządku pokuty dla chorych, *ibid.* 10, 15; *Binterim*, 5. 3, 249; formularze absolucji, tamże 222 nast.; *Morin*, 5, 8, sq. — Powyższe uczynki pokutne mają po większej części charakter *karny*, gdy przeciwnie w Kościele pierwotnym zapatrywano się na nie ze stanowiska *naprawczego*, jako na środek ku nawróceniu grzesznika. Z tej zmiany wynikła druga. Ponieważ według nowego pojęcia rzeczy przedewszystkiem chodziło o karę, więc w dalszem tego pojęcia następstwie uznano możność zamienienia danej pokuty, jeżeli penitent z jakichbądź powodów własnych nie mógł jej się podjąć, na drugą: pozwalano zatem na zamianę kary, czyli jak ją nazywano, na *redemcję*. Pierwszy ślad takiej zamiany upatrują niektórzy już na synodzie Llandaff'skim, w Wallji południowej 560 (*Binterim*, V, 3, 169). Ale w tym przypadku nie chodziło o zamianę pokuty kanonicznej na inną karę, jedno przeciwnie, jak się to okazuje z poprzedniego, na krótki czas przedtem, synodu, o zastąpienie kary większej, dobrowolną umową przez grzesznika przyjętej, zwykłą kanoniczną (*Hard.* III, 343, sq). Wszakże rzecz pewna, że początku redemcji na starobrytyjskim albo na iberyjskim gruncie szukać należy (*Wasserschleben*, 29 nast.; 139 nast.). Teodor zaś Kantuaryjski uznał i przyjął ją (Poenit. 1, c. 7, § 5). Obyczaj ten szybko dalej się rozszerzył, do czego w wysokim stopniu musiała się przyczynić panująca u germanów zasada prawnej kompozycji, t. j. polubownej w rzeczach spornych umowy. Uczynki, na które pokutę zamieniano, zasadzały się głównie na modlitwach i jałmużnach; z początku kapłan albo biskup stanowił o dozwoleniu, w danym razie, redemcji, lecz wkrótce weszło w zwyczaj, że penitentowi postawiano dowoli, czy spełnić właściwe uczynki pokutne, mianowicie posty, czy też na one zastępczo je zamienić. Oznaczono dokładną miarę odpowiedniej każdemu z przyjętych terminów postnych redemcji, i każdy mógł wybierać, co wolał (*Wasserschleben*, 139 nast.; 229 nast.; 246 nast.; 671 nast.). Rychło jeszcze o krok dalej postąpiono w tym nie zupełnie bezpiecznym kierunku. Zrazu, choć wolno było od właściwej pokuty się uchylić, zastępując ją równoznaczącemi uczynkami, zawsze jednak spełnianie tych uczynków było własnym i wyłącznym obowiązkiem samegoż penitenta; lecz z czasem przyjął się zwyczaj, że penitentowi wolno było w spełnieniu tych uczynków wyręczyć się zastępcą. We wstępie do penitencjału Cummean'a czytamy taki przepis: *Et qui psalmos non novit et jejunare*

non potest, eligat justum, qui pro illo hoc impleat, et de suo pretio aut labore hoc redimat. Postanowienie to przeszło także do penitencjału Bedy, albo przynajmniej do zamieszczonych na końcu onegoż dodatków (10, 8; *Wasserschleben*, 230, 463). Synod w Cloveshowe 747, c. 27. mówi o jednym panu możnym: *petens recconciliationem pro magno quodam facinore suo citius sibi dari, affirmans in litteris suis, idem nefas juxta multorum promissa in tantum esse expiatum, ut si deinceps vivere possit trecentorum annorum, pro eo plene jejunium satisfactionum modis, per aliorum scilicet psalmodiam et jejunium et eleemosynas persolutum esset, excepto illius jejunio, et quamvis ipse utcunque vel parum jejunaret*; a lubo synod bezprawie to stanowczo potępia (c. 26), nie zdołało to jednak szerzeniu się złego zapobiedz, tak było już głęboko zakorzenione, i tak mu cały kierunek onych czasów sprzyjał. Okazuje się to mianowicie z postanowienia: *De magnatum poenitentia*, zamieszczonem na końcu ustaw kościelnych króla Edgara (*Hard.*, VI, I, 659-674), które w głównej osnowie swojej niczem innem nie jest, jedno wskazówką dla bogatych, w jaki sposób, za pomocą przyjaciół, mogą sobie ułatwić pokutę. Tak np., wewedług tych objaśnień, siedmioletnia pokuta w następujący sposób w trzy dni się odbyć może. Niech penitent, tak mówią, weźmie sobie do pomocy dwunastu mężów, którzyby przez trzy dni, o chlebie i wodzie i jarzynie pościli; niech nadto jeszcze przybierze siedm razy stu dwudziestu mężów, którzyby uczynili podobnież; tym sposobem, oblicza wygodne to postanowienie, w one trzy dni tyle się zbierze dni postu, ile jest dni w siedmiu latach. Inne jeszcze podobne redemcje toż samo postanowienie opisuje i zaleca. Post siedmioletni może każdy spełnić w przeciągu jednego roku, odmawiając codzień psałterz, toż samo w nocy, i pięćdziesiąt psalmów wieczorem. Jedna msza równa się dwunastu dniom postu, 30 mszy znaczy tyleż co post całoroczny. Takich redemcji wiele jeszcze przytacza Wasserschleben (*l. c.*). Lecz post i modlitwa nie były jedynym sposobem wykupienia się od pokuty. Z czasem powstały inne jeszcze, między któremi na szczególną wzmiankę zasługują dwa: biczowawanie i t. z. *Palmatas agere*. Biczowanie już wyżej poznaliśmy jako uczynek pokutny. Ale poczytywało się ono także za ekwiwalent pokuty kanonicznej, i w tym charakterze spotykamy je już we wstępie do *Poenitentiale Cummeani*, gdzie o redemcji pokuty siedmioletniej takie czytamy postanowienie: *pro quarto anno nudus cum virgis CCC percussiones recipiat* (*Wasserschleben*, 463). Lecz najhojniejszy i w tym kierunku czynił z niego użytek ten że, wspomniany już wyżej Dominik Pancerny. Często, jak o nim opowiada ś. Piotr Damjan (Vita SS. Rod. et Domin. c. 8), brał na siebie pokutę stuletnią. Razu jednego, na początku Postu Wielkiego, prosił o naznaczenie mu 1000 lat pokuty, i przed upływem postu wypełnił ją. Według obliczenia jego, 3000 plag zamieniało rok pokuty; na każde dziesięć psalmów przypadało 1000 plag. Odmówienie zatem całego psałterza z dyscypliną zastępowało pięć lat pokuty; 20 psałterzy z dyscypliną stanowiły ekwiwalent za 100 lat pokuty. Przez *Palmatas agere* rozumiano, nie jak sądził Mabillon (Acta SS. O. B. Sacr. VI, 2, 262), uderzanie się w piersi, ani (ob. *Baron.*, Ann. 1055, 11) bicie rózgą po dłoni (por. *Binterim*, Denkw. V, 3, 152), ale bicie pokłonów, dotąd w Kościele wschodnim używane. Zastępcze, w miejsce kanoni-

cznej, używanie tego rodzaju pokuty poświadcza Burchard wormacki: *Quidam dicunt*, powiada, *XX palmatas valere pro uno die* (Decretal. 19, 17). Pielgrzymki także przybrały charakter okupu pokutnego, zamieniając się przytem w rodzaj ordaljów, czyli sądu Bożego. Szyję, pas i ramiona okuwano pokutnikowi w żelazne obręcze, które obowiązany był nosić, pókiby same nie odpadły; to skoroby nastąpiło, tem samem wolny był od wszelkiej dalszej pokuty (*Binterim*, V, 3, 154 nast.).—Donioślejszego znaczenia nabrała *redemcja pieniężna*, t. j. okup od pokuty za złożeniem pewnej kwoty na cele pobożne. Ten rodzaj okupu zawierał się już do pewnego stopnia w redemcji przez jałmużnę; właściwego jednak kształtu swego wówczas dopiero nabrał, gdy weszło w zwyczaj, w zamian za dany termin postu lub inne uczynki pokutne, naznaczać pewną stałą opłatę pieniężną. W takim kształcie spotykamy naprzód redemcję w kilku penitencjałach i w pokucie prywatnej. Już w penitencjale Cummean'a, we wstępie, znajduje się przepis: *De divite vel potente, quomodo se redimit de criminalibus culpis*, z dodaniem stałych pozycji pieniężnych (*Wasserschleben*, 464). Dokładniej jeszcze brzmi odnośny przepis w penitencjale pseudo Bedy (c. 41), który tu, jako wzór wszystkich innych, przytaczamy: *Si quis forte non potuerit jejunare et habuerit, unde possit redimere, si dives fuerit, pro VII hebdomadibus det solidos XX.; si tamen non habuerit, unde dare possit, det solidos X.; si autem multum pauper fuerit, det solidos IV. Neminem vero conturbet, quia jussimus dare solidos XX, aut minus, quia, si dives fuerit, facilius est illi dare solidos XX, quam pauperi solidos III. Sed attendat unusquisque, cui dare debeat, sive pro redemtione captivorum, sive super sanctum altare, sive pauperibus christianis erogandum* (por. Poenitentiale Pseudo-Egberti, 4, 60; Pseudo-Roman. praefat. Merseburg. c. 42, 43, 148; Vindo bon., c. 43; Remens., c. 2; Pseudo-Theod. c. 35; De poenit. divers. Correct. Burchardi, c. 2-4, 50, 190, 195; *Wasserschleben*, 340, 362, 395, 405, 499, 622, 631, 642, 671 nast.). Przy pokucie publicznej, redemcja pieniężna po raz pierwszy się zjawia na synodzie tryburskim 895, c. 55-58. Penitentowi, skazanemu na 7 lat pokuty z nieprzerwanem, przez pierwsze trzy lata, powstrzymaniem się od mięsa, sera, wina, miodu i piwa miodowego, kanony przywiedzione, w pierwszym roku tylko w razie wyprawy na wojnę, dalekiej podróży lub choroby, w następne dwa lata i bez tego ograniczenia, pozwalają we wtorki, czwartki i soboty używać jednej z potraw zabronionych, pod warunkiem że każdy z tych dni okupił złożeniem jednego denara lub nakarmieniem trzech ubogich. W ostatnie cztery lata, że i to dla dokładności dodamy, penitent będzie obowiązany pościć tylko w trzy doroczne czterdziestnice. Redemcja, jak widzimy, ograniczała się tu do najprostszego wyrazu, i synod w ustanowieniu jej najszlachetniejszą powodował się myślą. Chciał o tyle uwzględnić potrzebę penitenta, o ile powaga i ścisłość pokuty na to pozwalały. Ale rozluźnienie, w które cała w ogóle karność pokuty wówczas już popadała, i tu rychło się objawiło; już synod rotomageński (Rouen) 1048 (al. 1050) zmuszony był wydać zakaz (c. 18) świętokupczego, dla sprosnego zysku, obciążenia lub ułatwienia pokuty. Do utwierdzenia tego kierunku szczególnie się przyczynił powstały w tych czasach nowy rodzaj redemcji, gdy zaciągnięcie się do wyprawy krzyżowej poczęto uznawać za czyn zastępu-

jący pokutę. Już za Grzegorza VII. (*Baron.*, Ann. 1084, 16) i za Wiktora III (*Leo*, Vita Vict. III, 71) napotykamy przykłady tego nowego sposobu zamieniania pokuty. Szerszego nabrał znaczenia w czasie wielkich wojen krzyżowych. Synod klermoncki 1095, c. 2, stanowił w tym względzie: *Quicunque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam Ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia ei reputetur.* Widzimy i tu tę samą myśl przewodnią: możliwe ulżenie penitentowi, bez uszczerbku ścisłości i szczerości pokuty; bo wyprawa do Ziemi Świętej pełna była trudu i niebezpieczeństw, zaczem łatwo mogła się równać najsurowszej pokucie. Ale ziemskie i nizkie pobudki, choć je Urban II w powyższym dekrecie od tej świętej sprawy wyłączał, w rzeczy samej, jak o tem świadczy historja, nie tak łatwo dały się usunąć. Do tego zwichnienia myśli Kościoła nie mało przyczyniło się i to, że kto sam osobą swoją nie mógł w wyprawie uczestniczyć, temu już postawienie na miejscu swojem i uzbrojenie zastępcy za dostateczny okup pokuty poczytywano. Tym sposobem wrócono znowu do prostej redemcji pieniężnej, skutkiem czego i ta ostatnia, zacząwszy od wieku 12, w szerokich bardzo wzmogła się rozmiarach. Nad to jeszcze, od tegoż czasu weszło w zwyczaj odnośne wnioski pieniężne nie na same tylko ściśle pobożne cele ofiarować, jak np. na budowę domów Bożych, ale i na czysto świeckie cele użyteczności publicznej, jak zakładanie dróg, mostów i t. p. Ofiary te, zgodnie z przeznaczeniem swojem, otrzymały później miano talarów albo groszy pokutnych, i wartość tych pieniędzy oceniała się nie wedle samej ich wielkości, ale i wedle zamożności ofiarujących. Obyczaj ten, z samego początku, różni różnie osądzali; tak np. Piotr Cantor był mu przeciwnym (ob. *Morin*, 10, 20 sq.). Mimo to jednak utrzymał się, ponieważ dogadzał interesowi, jakkolwiek źle zrozumianemu, i penitentów i zwierzchników kościelnych. Tamci radzi się chwytali tak wygodnego sposobu uchylania się bez zbytniej trudności od uciążliwej pokuty; ci drudzy mieli ztąd hojnie płynące źródło dochodów na budowy kościelne i t. p., i wiadomo w jak wielkiej mierze ofiary pokutne i odpustowe przyczyniły się w późniejszych wiekach średnich do powstania wielkich i wspaniałych domów Bożych. Ale obyczaj ten z samej natury swojej zabójczym był dla pokuty kanonicznej, i ostateczny, jeszcze w w. XIV, w głównej zasadzie przynajmniej, upadek tej ostatniej, należy przypisywać przedewszystkiem rozszerzeniu się tamtego. I inne jeszcze, również pożałowania godne, wynikły z niego następstwa. W samejże praktyce tego obyczaju wyrodziły się różne nadużycia; już czwarty sobór lateraneński 1215, c. 62 (c. 14, X, de poenit. et remiss. 5, 38) żali się na nie, szczególnie na gorszące zachowywanie się poborców jałmużn (*quaestores eleemosynarum*) i na zbyt częste udzielanie odpustów, i stanowi prawa na ukrócenie ich. Lecz postanowienia jego nie osiągnęły znacznego skutku. Nadużycia nie ustały, jak o tem świadczą ciągłe skargi synodów, aż w końcu sobór Trydencki (Sess. XXI, de reform. c. 9) instytucję poborców jałmużn całkiem zniósł, i biskupom zabronił cząstkę choćby najmniejszą ofiar pokutnych zatrzymywać jako wynagrodzenie za trud ogłaszania odpustów, *ut tandem coelestes hos Ecclesiae thesauros non ad quaestum, sed ad pietatem exerceri omnes vere intelligant.*—3. *Czasy nowsze.* W miarę szerzenia się w Kościele redemcji pieniężnych, stosunek rekoncyljacji do

pokuty powoli się zmieniał. Według dawnego obyczaju, rekoncyljacja następowała nie bezpośrednio po wyznaniu grzechów, ale dopiero po wypełnieniu pokuty; teraz przeciwnie, udzielano jej zaraz po spowiedzi, i zmiana ta wynikała z samej natury rzeczy, skoro pokuta, w całości lub w części, już była okupiona. Ściśle mówiąc, nie było w tem nawet żadnej zmiany, bo i tu dawna zasada zachowała się w swej sile, gdyż rekoncyljacja i tu następowała po spełnieniu pokuty, choć w inny sposób, nie rzeczywiście, ale drogą zamiany i okupu spełnionej. Z innego względu jednak rzeczywiście nowy nastał i powoli się ustalił porządek. Skoro bowiem redemcji pieniężnej takie przyznawano znaczenie, tem samem już i względem tych, którzy z redemcji korzystać nie mogli, niepodobna było trzymać się ściśle dawnego sposobu postępowania, i tam także niepotrzeba było udzielać rekoncyljacji zaraz po spowiedzi. Praktyka, w ten sposób wytworzona, utrzymała się i nadal, choć ustał obyczaj redemcji. Gdzieindziej, w różnych czasach, usiłowano jeszcze dawną karność przywrócić, i jawnych grzeszników publicznej pokucie kościelnej poddawać. Już w r. 1536 prowincjalny synod koloński (P. 7, c. 38; *Hard.*, IX, 2010) stanowił: *In publicis criminibus, quemadmodum necesse est, ita jubemus ad canones antiquos publicae poenitentiae regredi.* W Moguncji, za arcbpa Sebastjana Heussenstamm, 1545-1555, pokuta publiczna w rzeczy samej była w użyciu, jak o tem świadczy Gropper, w swej *institutio catholica* z r. 1550, który też za powszechnem jej wznowieniem gorąco przemawia. Wkrótce potem i Sobór Trydencki (Sess. XXIV, c. 8 de reform.) wydał dekret, przepisujący jawną pokutę za jawne występki, i kilka synodów prowincjalnych, jak Mechliński 1570, *Hard.*, X, 1181, Medjolański 1573, c. 8 (*Hard.*, X, 776) i Bituryceński (Bourges 1584), (*Hard.*, 1480), postanowienie to na nowo ogłosiło. Z szczególną usilnością ś. Karol Boromeusz tę sprawę popierał, i znaczny też bezwątpienia, w zakresie władzy i wpływu swego, usiłowań swoich skutek osiągnął. Opstraet (Pastor bonus; por. *Binterim*, V, 3, 303) wymienia dwadzieścia djecezji, w których stara karność została przywróconą. Na ogół jednak wszystkie te usiłowania mało miały powodzenia. Powrót od praktyki łatwiejszej do obyczaju surowszego, sam z siebie już trudny, skutkiem odszczepieństwa wieku XVI większe jeszcze trudności przedstawiał. Sam nawet sobór trydencki, wydając przytoczony wyżej dekret swój zarazem jednak trudności te uwzględnił, i gdzieby okoliczności tego wymagały, upoważnił biskupów do zamieniania, według uznania swego, pokuty publicznej tajemną; biskupi też, jak świadczy historja, szeroki z tego pozwolenia uczynili użytek. Od tego czasu w ogólności rzadkie bardzo napotykamy przykłady pokuty publicznej; a i w tych rzadkich wypadkach, po większej części, jak świadczy Morin (5, 23. 13), poddawali się jej tylko ludzie niskiego stanu, mianowicie matki, jeśli która, wbrew surowemu zakazowi, trzymając w nocy przy sobie niemowlę swoje, we śnie je udusiła. W wieku XVII janseniści nowe wszczęli zabiegi o przywrócenie, do pewnego stopnia przynajmniej, dawnej karności pokutnej. Nie żądali wprawdzie bezpośrednio, przynajmniej nie wszyscy, wznowienia pokuty publicznej, choć niektórzy zwolennicy sekty może i tego się domagali (ob. *Dalgairns*, die heil. Communion 1862, 483). Arnauld (De la fréquente Communion, Préf. c. 6) wyraźnie się tej myśli wyrzeka, a twierdzenie Cornet'a, wyjęte z „Augustinusa" Jansenjusza, że pokut

publiczna należy do istoty Sakramentu, że zatem spowiedź tajemna jest nieważną, nie może w tym względzie poczytywać się za dowód, skoro go drudzy janseniści nie popierali (*Dalgairus*, 310). Ale za to żądali większej surowości w udzielaniu rozgrzeszenia. Żądali mianowicie wstrzymania rozgrzeszenia na czas dłuższy, ile razy spowiednik nie ma absolutnej pewności o wewnętrznej odmianie penitenta; jako ogólną zasadę stawiali, że spowiedź coroczna na samym początku wielkiego postu odbywać się powinna, rozgrzeszenie zaś ma być udzielanem dopiero na Wielkanoc. Nadto radzili wiernym, powstrzymać się czas dłuższy od komunji, w tej rzekomo intencji i nadziei, że tym sposobem większe w nich się wzbudzi pożądanie Stołu Pańskiego, i że kommunja, po takiem długiem powstrzymaniu się przyjęta, większy owoc przyniesie (*Arnauld*, Difficultés sur le livre des Eclaircissements sur le Sacrament de Pénitence etc. de M. l'Evêque de Tournai). Zasady te, z powodu zwłaszcza pismu Arnauld'a o Częstej Komunji, 1643, szeroko się przyjęły. (Ob. Arnauld). Część duchowieństwa francuzkiego przyznawała się do nich jeszcze w pierwszej połowie tego wieku. Lecz znaczna większość je odrzucała od pierwszej chwili ich ukazania się; jakoż zasady te, nie mówiąc już o pojedyńczych wybrykach i zgorszeniach, do których powód dały, w ogóle nie okazały się w skutkach swoich zbawiennemi, choć może wyjątkowo tej lub owej duszy niejaki przyniosły pożytek. Rygoryzm, po wszystkie czasy, nie pociąga grzeszników, ale ich odpycha. — *Literatura.* Prócz dzieł w ciągu artykułu przywiedzionych, wymieniamy jeszcze następujące: *Albaspinaeus*, Observ. eccl., Paris 1622; *Petau*, De la pénitence publique et de la préparation à la Communion, Paris 1644; *Francolini*, Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus, Romae 1705; *Idem*, De disciplinae poenitentiae lib., 1708; *Sirmond*, Historia poenitentiae publicae, Venet. Opp. 1728, IV, *Orsi*, Dissert. historicae de capital. crim. absolutione; Mediol. 1780; *Amort*, Theologia eclectica, Aug. Vind. 1752; Tract. de poenit. disp. 5, q. 1-3; disp. 6, 9. 1; *Natal. Alexander*, Historia eccles., VI, Bingii 1786, 105-217; *Klee*, Die Beichte, eine hist. krit. Untersuch, Frankf. 1827; *Kellner*, Buss u. Strafverfahren gegen Cleriker in den sechs ersten Jahrh., Trier 1863; *Frank*, Die Bussdisciplin der Kirche, Mainz 1867; *Probst*, Sacramente u. Sacramentalien, Tübing. 1872; *Bickel*, Zur Gesch. der Beicht im Orient, in Zeitschr. für kath. Theologie, Innsbruck 1877; *Kober*, Die Geldstrafen im Kirchenrecht, in theolog. Quartalschr., Tübingen 1881; *Jungmann*, Dissert. selectae in histor. eccl. II. Ratisb. 1881, 137 sq.; *Bingham*, Orig. eccl., lib. XIV; *Steitz*, Das röm. Buss-sakrament, Frankf. 1854; *Kliefoth*, Die Beichte und Absolution, Schwerin 1856. (*Funk*). *H. K.*

Pokutne dni *albo czasy*. Są to dni albo czasy w szczególny sposób przeznaczone do głębszego wejścia w siebie, do pobudzenia się do skruchy, do spełniania uczynków pokutnych. Przeznaczenia tego dni takie nabierają bądź z charakteru ustanowionych na nie liturgicznych modlitw i obrządków (dni pokuty liturgiczne), bądź z postu do nich przywiązanego (dni postne), bądź wreszcie z osobnego zarządzenia zwierzchności kościelnej (dni pokuty nadzwyczajne). Kanonicznym czasem pokutnym zwał się termin, za różne występki w ustawach kościelnych przepisany, większą lub mniejszą długość pokuty publicznej określający (ob. Pokuta karność). — 1. *Dni pokutne u Żydów* (ob. Posty

i święta u Żydów).—2. *Dni pokutne w Kościele katolickim.* Takiemi są, naprzód, cotygodniowe posty stacyjne (ob.), obchodzące się obecnie, w kościele wschodnim, w środy i piątki postu, w Kościele zachodnim zaś w piątki (miejscami, jak u nas i w soboty), powstrzymaniem się od pokarmów mięsnych; dalej, na Zachodzie, przypadające na początek czterech pór roku, do postu obowiązujące Suchedni (ob.); nadto, połączone z procesjami rogacyjnemi trzy dni krzyżowe (ob.) i dzień ś. Marka; nakoniec, wigilje pewnych świąt uroczystych (ob. Wigilja). W liturgji jednak wigilje, choć od początku Kościoła obchodzone były postem i czuwaniem nocnem, po większej części mają charakter świąteczny. Dłuższe czasy pokutne poprzedzają dwie główne uroczystości Pańskie, Bożego Narodzenia i Wielkanocy; obchodzą się liturgicznem nabożeństwem, najczęściej w pokutnym kolorze fioletowym, po części i postem. Kościół wschodni przed Bożem Narodzeniem dłuższy post przepisuje; na Zachodzie, przedniejsze przed postem zajmuje miejsce liturgiczne nabożeństwo adwentu (ob.). Przed Wielkanocą, czas pokuty w liturgji rozpoczyna się już od niedzieli Septuagezymy; od środy popielcowej potęguje się przykazaniem ścisłego postu, a w W. Tygodniu, szczególnie zaś w W. Piątek, zamienia się w najgłębszą żałobę pokutną. Przez cały czas adwentu i postu czterdziestodniowego, zabronione są gody małżeńskie i zabawy publiczne; w wielu kościołach odbywają się nadzwyczajne nabożeństwa, mianowicie w adwencie Roraty i uroczyste odprawianie wielkich antyfon O.; w Poście, kazania postne, pasje i gorzkie żale, nabożeństwa do Pana Jezusa konającego w Ogrójcu, stacje Drogi krzyżowej, rekollekcje i inne ćwiczenia pobożne, pobudzające wiernych do przygotowania się na święta nadchodzące przez przystępowanie do sakramentów, modlitwę i jałmużnę. Nadzwyczajne dni pokutne naznaczają się dla odwrócenia grożącego niebezpieczeństwa, dla ubłagania pomocy z nieba przy rozpoczęciu ważnej jakiej sprawy, w czasie klęsk publicznych. Tak już Tertulljan pisze (Apol. 40): „Gdy lato lub zima deszczów odmówią..., postem wycieńczeni, wszelkiego rodzaju powściągliwością umartwieni, z zaniechaniem wszelkich uciech tego życia, w worze i popiele, błagalną modlitwą kołaczemy do nieba.“ Tak i dni krzyżowe ustanowione zostały skutkiem długich i częstych klęsk publicznych. Naznaczenie nadzwyczajnych dni pokutnych należy do biskupa, w obrębie jego djecezji; biskup również przepisuje sposób odbywania ich (posty i modlitwy, uroczyste wotywy, wystawienia N. Sakramentu, procesje, litanje, kazania pokutne i t. p.). Papież takie czasy pokutne zwykle ogłasza w formie nadzwyczajnego Jubileuszu (ob.). — 3. *U protestantów*, z dawnych pokutnych dni i czasów kościelnych na ogół słabe zaledwo przechowywały się ślady. W czasie Kwadragezymy zwykle jeszcze przepisane jest u nich częstsze, powadze czasu tego odpowiednie nabożeństwo, z kazaniem o Męce Pańskiej. Post, choć według nauki protestanckiej żadnej nie daje zasługi, przechował się jednak jako ćwiczenie zbawienne, u anglikanów i w ogóle u t. z. reformowanych czyli kalwinów. U lutrów nawet, w niektórych dawnych ustawach kościelnych zalecany był przynajmniej sposobem rady (*Daniel*, Cod. liturg. II, Lipsiae 1848, 32 sq.); dziś jednak u nich nie jest w użyciu kościelnem: *Rara privatae devotionis exempla non irritam faciunt sententiam, jejunandi morem in ecclesia Lutheri obsoluisse* (*Daniel*, l. c.). Zakaz, dawniej często

wznawiany, sprawowania godów małżeńskich i zabaw publicznych w adwencie, albo przynajmniej w czasie postu, także już w Niemczech rzadko gdzie się zachowuje. W. Piątek, wręcz przeciwnie obyczajowi Kościoła katolickiego, obchodzony jest jako najwyższa uroczystość; w niektórych jednak ustawach kościelnych mianuje się „dniem pokuty i modlitwy." Protestanckie te „Bet-und Busstag" tem bardziej weszły w zwyczaj, że dawne czasy i dni pokutne zatraciły pierwotny swój charakter pokutny. W ciągu wieku XVII, wśród ucisków i klęsk wojny Trzydziestoletniej i wojen tureckich, z kościoła „reformowanego," t. j. kalwińsko-zwingliańskiego, przeszły do krajowych kościołów luterskich, i szczególnie pod wpływem subjektywnie ascetycznego kierunku, którego głównym przedstawicielem był Spener, w w. XVIII powszechnie się przyjęły. Pierwszy książę Adolf Fryderyk meklemburski, postanowieniem z 1621 zarządził urzędowe każdej środy modlitwy, z kazaniem i odśpiewaniem psalmów pokutnych. Z późniejszego jednak postanowienia r. 1623, okazuje się, że pobożność ta w kościele luterskim na razie nie chciała się przyjąć; później dopiero, w miejsce przepisanych cotygodniowych, nastały Buss-und Bettag i kwartalne. Elektor saski, Jan Jerzy I, r. 1633 przepisał dzień modlitwy, z powodu klęsk wojennych; od r. 1664, choć nie każdego roku i nie wszędzie, obchodziły się po dwa dni pokutne, r. 1710 przybyło ich jeszcze trzy. Podobnież w elektorstwie brandeburskiem, r. 1664 i 1683, z powodu wojen tureckich zarządzony został powszechny dzień modlitwy każdej pierwszej środy miesiąca, zamieniony później, 1698, w kwartalny, a r. 1773 w roczny dzień pokuty. Obecnie każde z Państw niemieckich ma osobne swoje urzędownie postanowione dni pokuty, raz do czterech razy rocznie. Pruski synod generalny r. 1879 uchwalił starać się o połączenie tych wielu osobnych dni w jeden powszechny na całe Niemcy dzień pokutny, wnosząc naznaczenie tego „narodowego" Busstagu na ostatni piątek roku kościelnego. Sposób także obchodzenia bywa rozmaity. Dawniejsze ustawy kościelne przepisują zapowiedzenie dnia pokutnego w poprzedzającą niedzielę wstępną, w wigilję godzinę modlitwy z kazaniem, w sam dzień, zamknięcie bram i sklepów po miastach i osadach, kazanie na tekst wyznaczony, głośne odmówienie modlitwy Pańskiej przez predykanta przed zgromadzeniem klęczącem, bicie w dzwony, litanje i różne inne nabożeństwa. Nad to, ustawy te zalecają post i zbieranie jałmużn; grzesznicy jawni mają być przyzwani i upominani, władze miejscowe mają zaradzać istniejącym nadużyciom i t. p. Dziś jednak wszędzie podobno cały obchód zasadza się jedynie na odprawieniu nabożeństwa pokutnego z kazaniem, i zawieszeniu robót publicznych. Co do pruskiego dnia pokutnego należy tu jeszcze nadmienić, że papież Pius VI, przychylając się do żądania króla, pismem z d. 19 kwietnia 1788, dzień ten (środę po niedzieli *Jubilate*) dla katolików pruskich ustanowił jako *dies festivus* i jako dzień modłów publicznych o urodzaje. Leon XII postanowienie to rozszerzył (r. 1828) i do nowo nabytych prowincji zachodnich. W djecezji kolońskiej, arcbp Ferdynand August r. 1829 postanowił, że dzień modlitwy i pokuty ma się odbywać z trzynastogodzinnem wystawieniem N. Sakramentu, i nadal zastępować miejsce odbywanych przedtem w różnych czasach nabożeństw o odwrócenie gradu (*Dumont*, Sammlung kirchl. Erlasse für die Erzdiöc. Köln, 1878, 173). — Nadzwyczajnych dni pokutnych dwa mianowi-

cie w nowszych czasach przykłady na wzmiankę zasługują. R. 1863, w czasie amerykańskiej wojny domowej, prezydent stanów skonfederowanych naznaczył na 21 sierpnia powszechny dzień modlitwy, postu i pokuty; dowódzca wojsk południowych Robert Lee, ogłaszając całemu wojsku to postanowienie, przepisał nad to zawieszenie w tym dniu wszelkiej niekoniecznej i nieodzownej służby wojskowej, i odprawienie osobnego dla każdej brygady uroczystego nabożeństwa (ob. Stimmen aus Maria-Laach, 1877, XIII, 105). Podobnież r. 1870, przed rozpoczęciem wojny francuzko-niemieckiej, z rozkazu króla naznaczony był w całych Prusiech powszechny dzień modlitwy, który miał być obchodzony nabożeństwem kościelnem, i zawieszeniem, o ileby okoliczności na to pozwalały, wszelkich spraw i robót publicznych. (*Wildt*) *H. K.*

Pokutne księgi (*penitencjały*, *ustawy pokutne*). Były to księgi do użytku pasterzy dusz przy sprawowaniu Sakramentu Pokuty. Zawierało się w nich wyliczenie grzechów, w danej miejscowości częściej się zdarzających, i odpowiednich kar pokutnych, wedle wieku i stanu penitenta naznaczać się mających. Treść swoją księgi te czerpią zwykle, bez wskazania źródła, z postanowień soborów i ze zdań Ojców Kościoła, lub z przyjętego obyczaju; często autor własne także podaje wnioski swoje i decyzje. Z uwagi na wielokrotne w nich wzmianki o poszczególnych danego kraju albo ludu obyczajach i prawach, zabytki te stanowią i pod tym względem ważne źródło do historji oświaty w początku wieków średnich (*Vering* w Archiv. für kath. Kirchenrecht, XXX, 365 nast.: „Zur Charakteristik der mittelalterlichen Poenitentialbücher;" *Friedberg*, Aus deutschen Bussbüchern, ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte, Halle 1868). Miejscami znajdują się także w księgach pokutnych przepisy, odnoszące się do innych części karności kościelnej; główna jednak i prawie wyłączna ich treść obraca się około pokuty prywatnej, która zwykle zasadzała się na poście, nieraz o chlebie i wodzie, lub też na śpiewaniu psalmów, jałmużnie, niekiedy nawet i na wygnaniu (ob. *Morinus*, Comment. histor. de discipl. in administratione sacram. poenitentiae. Antwerp. 1682, 7, 23, p. 496 sqq.). Snać jednak biskupi i zastępcy ich w państwie frankońskiem używali także tych ksiąg pokutnych i na sądach wiecowych, i wedle ich wskazówek, w sprawach o obyczaje, toczących się na tych rokach publicznych, odpowiednie kary pokutne orzekali. Do wniosku tego upoważnia osnowa drugiej księgi dzieła *Libri duo de synodalibus causis*, przez opata Prumskiego Regino, z r. 906 (ed. *Wasserschleben*, Lips. 1840), gdyż księga ta służyła biskupowi za podręcznik przy wizytowaniu djecezji, z którem wówczas połączone były także sądy wiecowe. Na Wschodzie, dawne kanony pokutne dotąd w niektórych miejscach się zachowują (ob. *Hergenröther*, w Archiv. für kathol. Kirchenrecht, VIII, 169), z czego jak również i z tego, że w ogólności zbiory kanonów wcześniej tam poczęły powstawać niż na Zachodzie, można wnosić że i księgi pokutne Wschód wcześnie już posiadał. Z wieku trzeciego mamy wydaną po grecku apostolską ustawę kościelną—*ordinatio eccles. apost.*, ogłoszoną naprzód przez Bickell'a, (Gesch. des Kirchenrechts, I, Giessen, 1873, Beil. I, 107 nast.); pierwsza część tej ustawy przedstawia się jakby w formie rachunku sumienia, w którym Apostołowie po kolei jako mówiący występują. W komentarzach Zonarasa i Balsamona na opracowany przez Focjusza Nomokanon,

przytoczenie kanonów pokutnych, przypisywanych Ojcom Kościoła i biskupom z trzeciego wieku i dalej, szerokie miejsce zajmują (ob. *Binterim*, Denkwürdigkeiten der christ. kath. Kirche, V, 3, 341 nast.). Zamieszczone tu także trzy listy ś. Bazylego cezaryjskiego († 379) do Amfilochjusza z Ikonjum, które podzielone na 84 rozdziały, zawierają w sobie formalną ustawę pokutną (*Beveregius*, Synodicon II, 47 sq.; *Migne*, PP. gr. XXXII, 663 sq.). Sześćdziesiąt i ośm kanonów, wyjętych z tych listów, podał także Jan Scholastyk († 578) w swojem *Syntagma*, a następnie sobór Trulański w r. 692, w drugim kanonie swoim, wraz z innemi jeszcze kanonami je zatwierdził (*Beveregius*, l. c. I, 158; *Gratian*. Decret. can. 7, dist. 16). Binterim jednak (l. c.), a przed nim jeszcze Molkenbuhr, na podstawie poważnych argumentów zaprzecza autentyczności tych listów ś. Bazylego do Amfilochjusza, i przypisuje je wiekowi szóstemu. Kanony pokutne ś. Bazylego znajdują się także w *Synopsis*, wydanej i scholjami zaopatrzonej przez Aristenusa Aleksjusza, i w *Nomokanonie*, według tejże synopsy w wieku dziesiątym na ruskie tłómaczonym, przez prof. Pawłowa ogłoszonym (ob. *Kałużniacki*, w Archiv. XXXV, 380 nast.). Też same, przypisywane ś. Bazylemu kanony pokutne podaje w tłómaczeniu słowiańskiem *Kormczaia kniga* (Moskwa 1816, II, 199-202). Z pewnością apokryficzne są *Canones poenitentiales Apostolorum*, których część pierwszą, składająca się z 18 kanonów, pierwszy wydał Bickell (Gesch. des Kirchenrechts I, 133 n.) pod tytułem: „Kanoniczna ustawa Apostołów" (ogłoszona także w *Lagarde*, Reliquiae juris eccles. graeci, 36 sq., i *Pitra*, Juris eccl. Graecor. hist. et mon., I, 103 sq.), drugą zaś, zawierającą 25 kanonów z rękopisów watykańskich pierwszy ogłosił Pitra (l. c. 105 sq.) p. t.: „*SS. Apostolorum poenae pro lapsis*." Pierwsza część tych *canones poenitentiales* pochodzi z wieku czwartego (*Bickell*, l. c. 100; *Pitra*, l. c. XXXIII), druga zdaje się być późniejszą, ale prawdopodobnie także jeszcze do wieku czwartego należy. Wiele z tych surowych kar, jakoby przez Apostołów za różne występki postanowionych, wskazuje na karność pokutną wieku czwartego, wiele ich także zgadza się w brzmieniu swojem z pokutnemi postanowieniami ś. Bazylego. Posiadamy również zbiór kanonów pokutnych, przypisywany Janowi Nesteuta (*Jejunator*), patrjarsze konstpolskiemu († 595), i drugi, pochodzący jakoby od współczesnego jemu djakona Jana mnicha (oba te zbiory zamieszczone w dodatku do przytoczonego wyżej dzieła Morina); kanony pokutne Jana Postnika znajdują się także w wyciągu i pomnożone w alfabetycznem *Syntagma* Mateusza Blastaresa (1335), jak również w słowiańskiem tłómaczeniu tegoż Syntagma, sporządzonem w w. XIV (ob. *Kałużniacki*, Przegląd zabytków języka i piśmiennictwa słowiańsko-ruskiego, znajdujących się w księgozbiorach lwowskich, Kijów 1877. 77 nast.; Archiv für Kirchenrecht, XXXIX. 151 nast.). Tenże *codex poenitentialis*, przypisywany patrjarsze Janowi Postnikowi, zamieszczony jest w opracowaniu słowiańskiem w Nomokanonie z w. XVI, dodanym na końcu większego Euchologium, a ogłoszonym przez *Pawłowa* (Odessa, 1872; ob. Archiv. XXXII, 380 nast.). Podobnież i Jana Mnicha, ucznia ś. Bazylego W., przepisy o spowiedzi znane były na Rusi zaraz po nawróceniu tych krajów, jak również i pochodząca rzekomo od Ojców Kościoła ustawa o pokutach (ob. *Kałużniacki*, Archiv. XXXV. 203). Jakek podanie, przypisujące powyższe zbiory kanonów pokutnych Ja-

nowi Postnikowi i Janowi Mnichowi, w zasadzie może być słusznem, w samychże jednak tych zbiorach liczne zdaje się, zaszły wtrącenia, i ostateczna, jak ją obecnie posiadamy, ich redakcja prawdopodobnie nie sięga wyżej w. XII (ob. *Wasserschleben*, Die Bussordn. der abendländ. Kirche, 4. 92; *Binterim*, Denkwürdigkeiten, V, 3, 385 nast.). Z w. IX przechowała się ustawa pokutna dla mnichów, ułożona przez *Teodora Studytę* (*Migne*, Patr. gr. XCIX, 1721 sq.).—Denzinger (Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis, ex Assemanio, Renaudotio, Trombellio aliisque fontibus authenticis collectos etc. I, Wirceburgi 1863) ze spuścizny po Renaudot'cie ogłosił w przekładzie łacińskim cztery ze Wschodu pochodzące zbiory kanonów pokutnych (ob. *Hergenröther*, w Archiv. XI, 168 nast.). Pierwszy z tych zbiorów (l. c. 475-482) zawiera 67 „*Canones divini* Ojców świętych i Apostołów dla tych, którzy zgrzeszywszy, przychodzą i grzechy swoje wyznają u nauczycieli pokuty, u kapłanów Bożych." Zbiór ten z pewnością pochodzi dopiero w wieku IX. Drugi (l. c. 482-482), składający się ze 130 bardzo krótkich kanonów, należy do Syryjczyków. Surowość panującej w nim karności prowadzi do wniosku, że zbiór ten musi być dawniejszym od zbioru Grzegorza Barhebraeus'a z wieku XIII, ogłoszonego przez kard. Mai (Vett. scr. nova coll. X, 2, 1). Trzeci z podanych przez Denzingera zbiorów (l. c. 488-493), składający się z 29 kanonów pokutnych, pochodzi od jakobitów syryjskich, i późniejszy jest od poprzedzającego. Do tychże jakobitów syryjskich należy i czwarty, zamieszczony u Denzingera (l. c. 493-500) zbiór 70 *Canones poenitentiales*, przypisywanych Djonizemu Barsalibi, metropolicie amidańskiemu, z końca wieku XII.—Większą, niż ze Wschodu, znamy ilość ksiąg pokutnych z Zachodu. W zewnętrznej postaci swojej i w pojedyńczych przepisach, zachodnie te postanowienia pokutne podobne są wprawdzie do wschodnich, i wskazują na wspólną z niemi, w tychże samych pierwotnych ustawach pokutnych podstawę, nigdzie jednak między znanemi dotąd penitencjałami wschodniemi a zachodniemi nie widać tak ścisłego związku, iżby można dany penitencjał wschodni poczytywać za bezpośrednie źródło zachodniego, albo zachodni za prosto tylko w przekładzie łacińskim powtórzenie wschodniego. Dobry zbiór wielu, choć pewno bynajmniej jeszcze nie wszystkich, zachodnich ustaw pokutnych, z użyciem znacznej ilości rękopisów, i z dodaniem znakomitego na ogół wstępu, objaśniającego historycznie literaturę przedmiotu, wydał protestancki kanonista *Wasserschleben*, p. t.: Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851. *Vering* także, w Archiv. für Kirchenrecht XXX, 204 nast., opisał dokładnie historję literatury ksiąg pokutnych. Ile razy w dalszym ciągu wymienimy jaki penitencjał zachodni bez wskazania źródła, będzie to znak, że należy go szukać w zbiorze Wasserschlebena. Nazwania swoje, księgi pokutne, w tym zbiorze zamieszczone, biorą bądź od rzeczywistego czy rzekomego nazwiska autora, bądź od pierwszego wydawcy, bądź od krajów, dla których były pisane, bądź od rękopiśmiennych kodeksów, w których do nas doszły, bądź od bibljotek, w których się przechowują.—*W Irlandji* już w połowie wieku V (około r. 456) ś. Patrycy ustanawiał kanony pokutne (*Bruns*, Canones Apostolorum et Conciliorum, II, 301 sq., 305 sq.). Od pierwszej połowy w. VI Brytowie mają księgi pokutne: jedną ś. Dawida, arcbpa Minewjańskiego,

(† 544), kilka ksiąg wydanych przez synody, jedną mnicha Gildasa († 583). W tymże czasie i w Irlandji zjawiają się znowu księgi pokutne, w szczególności penitencjał *Finiaus'a* czyli *Vinniaus'a*, przełożonego szkoły w Ananiraid († 552); wkrótce potem i w państwie Franków, przybyli tam misjonarze: *Columban* z Irlandji († 615), który do ustaw swoich użył przeważnie wspomnianego wyżej Finiausa, i *Cummean* albo *Cumin*, opat irlandzki czy szkocki († 661), takież księgi ułożyli. Columban napisał także regułę zakonną, *Regula coenobialis*, z której, choć była przeznaczona tylko dla zakonników, wiele jednak kanonów przeszło do późniejszych ogólnych ustaw pokutnych, a nawet i do penitencjału samegoż Columbana. Wasserschleben (163. 460 nast.) *Poenitentiale Cummeani* kładzie dopiero w wieku VIII, z powodu, że zdaniem jego, użyte było do niego *Poeniténtiale Theodori*, o którem zaraz obszerniej powiemy; ale podobieństwo tych penitencjałów może się tem wytłómaczyć, że Cummean przybył do Franków z Irlandji lub Szkocji, t. j. z krajów blizko graniczących z duchowną dzielnicą Teodora, i w pojęciach religijnych, jakie tenże już zastał wyrobione, z nią zbliżonych, jak również i tem, że swoją księgę pokutną już gotową z sobą przyniósł. Przytem samże Wasserschleben nie zupełnie jest pewny, czy podany przez niego tekst penitencjału Cummeana jest rzeczywiście tekstem autentycznym. W wieku VII i VIII, ukazał sie w państwie frankońskiem cały szereg dalszych ksiąg pokutnych, osnutych na tle penitencjałów Columbana i Cummeana, z dodaniem postanowień synodów frankońskich. Jedna z tych ksiąg, mianowicie *Poenitentiale Remense* z wieku VIII, szczególnie godna uwagi ze względu na zawarte w niej postanowienie co do występków przeciw małżeństwu, znajduje się w całości w dziele *Katza*: Grundriss des kanonischen Strafrechts, Berlin i Lipsk 1881. Z Hiszpanji także wiadomy nam jest jeden penitencjał z w. VIII, oparty na Cummeanie i synodach frankońskich (ob. *Kunstmann*, w München Gelehrte Anzeigen 1852, nr. 74 nast., s. 599 nast, i w Münchener Kritische Ueberschau der deutschen Gesetzgebung und Rechtswissenschaft III, 1855, 80). — *W Brytanji*, gdzie pogańscy anglosaksoni, zrazu, po zawojowaniu kraju, zburzywszy prawie do szczętu karność kościelną, potem jednak sami ewangelję przyjęli, szczególnie się około wznowienia karności kościelnej zasłużył mnich grecki *Teodor*, r. 668 przez Witaljana papieża posłany do Anglji, i zmarły r. 690, jako arcbp Kantuaryjski. Z orzeczeń jego w kwestji ustawy pokutnej i innych części karności kościelnej, jak je na synodach lub wizytując djecezję ogłaszał, utworzyły się w różnych czasach całe penitencjały. Z pięciu różnych, jakie posiadamy, zbiorów tych orzeczeń, jeden mianowicie, nieco lepiej ułożony, zapewne jeszcze za życia Teodora wydany, może nawet, jak z niektórych szczegółów wnosić można, przez niego samego opracowany, p. t. *Poenitentiale Theodori*, stanowi jedno z głównych źródeł do późniejszych, w wieku VIII ustaw pokutnych, nie tylko w Brytanji, ale i w państwie frankońskiem i w ogóle w całym Kościele zachodnim. Wasserschleben (13 nast., 145 nast.) i Hildebrand (Untersuchungen über die german. Poenitenzialbücher, Würzburg 1851) dowodził, że Teodor sam nie ułożył żadnej księgi pokutnej, ale że później dopiero inni wyrzeczenia jego w penitencjały zebrali. Kunstmann przeciwnie (Die lateinischen Poenitenzialbücher der Angelsachsen, Mainz 1842, w Münchener

Gelehrte Anzeigen 1852, n. 72-75, i w Kritische Ueberschau, München III, 1855, 79 nast.) twierdził, że Teodor sam był autorem penitencjału, ale za takowy poczytywał inny, dopiero w wieku IX powstały, wielu dodatkami pomnożony Teodorowy, czyli raczej pseudo-Teodorowy penitencjał (ob. *Vering*, l. c., 213). Penitencjał Teodora i inne penitencjały, z orzeczeń tegoż ułożone, stanowią jedno z głównych źródeł do ustaw pokutnych wieku VIII i IX, przedewszystkiem w Anglji, do penitencjałów *W. Bedy*, benedyktyna († 753), i *Egberta*, arcybiskupa Yorkskiego († 766), ale, i potem, jak już powiedzieliśmy, w państwie frankońskiem, i w innych dzielnicach Kościoła zachodniego. U Cummeana, i po nim często, jak również i w *Corpus juris canonici*, znachodzą się wzmianki o jakiemś *Poenitentiale Romanum*. Wasserschleben (Beiträge zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechts-Quellen, 79), przypuszczał, że penitencjałami rzymskiemi zwano łacińskie tłómaczenia pisanych w języku anglosaksońskim ksiąg pokutnych. Hildebrand (Krit. Jahrb. für kirchl. Rechtswissensch. XVII, 514, i Untersuch. über die german. Poenitentialbücher, 76), zbijając to zdanie Wasserschlebena, twierdził, że nazwa *Poenitentiale Romanum* oznacza takie ustawy pokutne, które w praktyce powszechnie były przyjęte, a których pochodzenia wykazać nie mogąc, źródło ich, podobnie jak i ksiąg rytualnych, uznawano w Rzymie, jako w środku i ognisku Kościoła; że w ogólności ten był wieków średnich obyczaj, że początek wszelkich, jakie się stopniowo wytworzyły, ustaw prawnych do Stolicy rzymskiej odnoszono, chcąc tym sposobem powagę i znaczenie ich uprawnić i utwierdzić. Skutkiem tego Wasserschleben (Bussordnungen der abend. Kirche, 75) zdanie swoje sprostował, dowodząc teraz, że nazwę *Poenitentiale Romanum* dawano wszelkim w ogóle penitencjałom rzymsko katolickim, t. j. ustawom pokutnym mającym znaczenie powszechne, jakiemi były mianowicie penitencjały Bedy, Teodora, Cummeana i in., odróżniając je tą nazwą od ksiąg pokutnych, z treści i założenia swego przeznaczonych tylko dla jakiejś części powszechnego Kościoła, dla jednego narodu, i, z powodu tej od-odrębności swojej, dalszego rozszerzenia i powszechnego zastosowania nie dopuszczających. Trzeci wreszcie uczony, Schmitz (Archiv. für Kirchenrecht, XXXIII, 3 nast., XXXIV, 233 nast. 1875), nie zgadzając się na powyższe tłómaczenia, wykazuje dość prawdopodobnie, że przez *Poenitentiale Romanum* ma się rozumieć księga pokutna w Rzymie używana, różna od ksiąg pokutnych takich, jak Bedy, Teodora, Cummeana i in., któremi pojedyńcze Kościoły w innych krajach się posługiwały. Zdanie to swoje (l. c.) szeroko uzasadnione, popiera jeszcze Schmitz ogłoszeniem penitencjału przedtem nieznanego, a przezeń odkrytego w bibljotece Vallicelljańskiej, w Rzymie; penitencjał ten, w w. VIII najwcześniej, a najpóźniej w początku w. XI, używanym był z urzędu w kościele ś. Wawrzyńca *in Damaso*, przy którym, jak wiadomo, już pap. Syrycjusz (384-398) ustanowił kapłanów penitencjarzy; treść jego w głównych punktach powtarza się w drugiej takiejże księdze pokutnej p. n. *Poenitentiale summorum pontificum*, którą Schmitz znalazł na Monte Cassino, i razem z tamtą w miejscu przytoczonem ogłosił.—Pontyfikały Teodora, Bedy, Egberta i t. p. pomnożyły się z czasem licznemi dodatkami, mianowicie też wielu błędnemi i fałszywemi przymieszkami; tym

sposobem powstały *Poenitentialia Pseudo-Bedae*, *Pseudo-Ecgbercti*, *Confessionale Pseudo-Ecgbercti*, *Poenitentiale Pseudo-Theodori*, to ostatnie po r. 829. Pojawiło się także wiele ksiąg pokutnych niewiadomych autorów, i, mimo niepewności pochodzenia swego, niejaką sobie wziętość pozyskały. I nie tylko co do ilości mnożyły się tego rodzaju prace, ale stopniowo i co do treści i objętości się rozszerzały. Zamieszczano w nich obfitszą kazuistykę, za każdy występek różne, dłuższe albo krótsze pokuty wskazywano, aby spowiednik, uwzględniając okoliczności danego wypadku, większą miał łatwość w stosowaniu odpowiedniej kary. Niekiedy także tym księgom więcej uczoną formę nadawano, nie poprzestając już na samem tylko wyliczeniu różnych występków i grzechów, i wskazaniu odpowiednich każdemu rodzaju i długości pokuty, ale także w osobnej przedmowie lub w samym tekście zaznaczając ogólne zasady, których w osądzeniu danego przypadku trzymać się należy, albo jeszcze dodając oddzielny *Ordo ad dandam Poenitentiam*, t. j. krótsze lub dłuższe nauki dla kapłana i dla penitenta, jak się przy spowiedzi zachowywać powinni. Czasem dołączano także szereg zapytań, jakie spowiednik ma zadawać penitentowi, dla dokładniejszego zbadania grzechów jego, albo też zbiór modlitw, jakie podziśdzień w tej samej zupełnie formie lub z małemi odmianami między modlitwami kościelnemi napotykamy. W późniejszych penitencjałach zaczęto nadto przytaczać i odnośne kanony z aktów soborowych, z dekretaljów papieskich, z pism Ojców świętych, bądź dosłownie, bądź w mniej więcej wiernem skróceniu. To mnóstwo różnych penitencjałów nie mogło w naturalnem rzeczy następstwie nie osłabić jedności i równego wymiaru karności kościelnej, niejedno też z niego powstawało zamięszanie, szczególnie w państwie frankońskiem, gdzie w w. VIII istniały miejscami ustawy pokutne (jak np. Cummeana, Pseudo-Bedy, i inna jeszcze w 35 rozdziałach, ułożona zapewne przez jakiegoś misjonarza szkockiego), mieszczące w sobie razem najróżniejsze i sprzeczne między sobą pozycje pokutne iryjskie, anglosaksońskie i frankońskie. Penitencjał Teodora i inne, osnute na tle jego księgi pokutne, przyjmowały nawet dawne przepisy zakonu mojżeszowego o zwierzętach nieczystych, padłych, przez zwierza rozszarpanych; w dawniejszych przeciwnie penitencjałach, jak np. Vinniausa, Columbana, przepisy te mojżeszowe o potrawach i zwierzętach nieczystych się nie znajdują, bo nie powstały, jak tamte, pod wpływem Teodora Kantuaryjskiego, pierwotnie, jak widzieliśmy, mnicha greckiego, który pojęcia swoje przyniósł z sobą na Zachód (ob. *Vering*, l. c. 214 nast.). Niektóre penitencjały, mianowicie Teodorowy i inne, bezpośrednio z niego powstałe, podawały cały szereg innych jeszcze postanowień, wprost przeciwnych nauce i praktyce Kościoła, zwłaszcza w materji stosunków małżeńskich (Ob. np. *Poen. Theod.*, II, 12. § 5. 6. 7. 20-26. *Wasserschleben*, l. c. 213 nast.). W niektórych tego rodzaju, Teodorowi przypisywanych decyzjach, już jeden z wydawców *Penitentiale Theodori*, *Discipulus Umbrensium*, jak sam siebie zowie, podejrzane mu sprzeczności z kanonami za pomocą dodatków usunąć lub złagodzić usiłował (ob. np. *Poen. Theod.*, I, 5. § 2. 6; I, 7. § 5; I, 9. § 12; II, 12. § 14). Inne znowu penitencjały, jak mianowicie *Poenitentiale Pseudo-Gregorii III*, z wieku IX, grzeszyły wygórowaną, nieraz trudną do uwierzenia łużnością (ob. *Vering*, l. c. 222 nast.). Nie dziw zatem, że w w. IX synody

po wielokroć głos podnoszą przeciw takim złym i podejrzanym księgom pokutnym, że nieraz nawet wprost żądają i przepisują zupełne wyprowadzenie z użycia wszelkich dotąd używanych penitencjałów; pokuty, tak stanowią, mają nadal być naznaczane wyłącznie według dawnych kanonów, zgodnie z Pismem świętem, orzeczeniami Ojców i podaniem Kościoła; na tej jedynie podstawie mają być układane nowe księgi pokutne (bliższe szczegóły ob. *Vering*, l. c. 217 nast.). Skutkiem tych postanowień ukazały się w rzeczy samej nowe ustawy pokutne, w których starano się w wymierzaniu pokuty przywrócić w zupełności powagę Ojców i postanowień soborów i dekretaljów; takie ustawy ułożyli między innymi, *Halitgar*, biskup Kameraceński (Cambrai), około r. 825, i *Raban Maurus*. Tego ostatniego posiadamy pismo p. t. *Liber poenitentium*, skierowane około r. 841 do arcbpa Otgara mogunckiego, i obszerniejszy list, *Epistola*, pisany około r. 853 do bpa Heribalda Antisiodoreńskiego (Auxerre). Do tegoż rodzaju pism należą także: *Capitulare secundum* biskupa *Teodulfa* orleańskiego z r. 797, i *Capitula* bpa *Rodulfa* bituryceńskiego (Bourges) z r. 850. Podobnież zaliczyć tu należy rozdział 19 Dekret u bpa *Burcharda* wormacjeńskiego, z początku w. XI; rozdział ten p. t. *Corrector et medicus*, oddzielnie także wydawany, szeroko się rozpowszechnił. Wskazanie jednak użytych źródeł, tak w tym penitencjale Burcharda jak i w innych podobnych temuż nowszych ustawach pokutnych, nieraz zgoła jest dowolne; postanowienia, których rzeczywistego źródła podać nie umiano lub nie chciano, przypisują się na chybił trafił temu lub owemu papieżowi czy soborowi. Lecz i dawne księgi pokutne, pomimo ukazania się nowych, jakiś czas jeszcze pozostawały w użyciu, częstokroć i nowe jeszcze się na nie powoływały. W tych ostatnich, nieraz, dla łatwiejszego w praktyce użycia, cały materjał układano sposobem pytań i odpowiedzi, dodawano także rachunek sumienia, z przekładem na język krajowy; znamy np. taki rachunek sumienia w języku starosaksońskim, z początku lub z połowy w. IX, przyłączony jako dodatek do swojego *Ordo ad dandam poenitentiam* (*Köne*, der altsächsische Beichtspiegel zur Zeit des heil. Liudgerus etc., Münster 1860). W w. X żadna się nie ukazała ustawa pokutna, snać skutkiem zbytniego mnóstwa tego rodzaju podręczników, lub też w skutek mnożących się głosów im nieprzychylnych. Od w. XI do XIII, i jeszcze w początkach XIV zjawiają się wprawdzie nowe księgi pokutne (wyliczone u *Veringa*, l. c. 220); ale z tym okresem kończy się ostatecznie czas penitencjałów, dobrych zarówno jak i gorszych.—Choć prace, jakie w tym ostatnim okresie się ukazywały, rzeczywiście były dobre, nie zdołały one jednak dawnego obyczaju wznowić, i księgom pokutnym utraconą wziętość przywrócić. Do takich dobrych prac zalicza się wydane przez *Antoniego Augustyna* (1582) *Poenitentiale Romanum* z wieku XII (*Tarraconi* 1582; powtórnie w *Ant. Augustini*, Opera ed. Luc. 1767, III, 257 sq.). Benedykt XIV (De syn. dioec. 11. 11, 3) poczytywał ten penitencjał za dzieło powszechnego znaczenia i powagę w całym Kościele posiadające. Dalej zasługuje tu na wzmiankę penitencjał zamieszczony w rozdziale 8 *Confessionale s. Bonaventurae* († 1270; *S. Bonaventurae parvor. opusc.* I, Argentor. 1495, 148 sq.). Kardynał Hostiensis (Ostie, † 1242) w piątej księdze swej *Aurea summa* podał skrócenie tego penitencjału, podzielone na 47 *casus*, p. t. *De poenitentia et remissionibus*. Na tle tych dwu

dzieł, jak również na dwu Summach *de poenitentia* *ś. Rajmunda* i *ś. Jana de Deo* († 1256), który uwzględniał także w szczególności Dekret Gracjana i Decretalia, minoryta *Astesianus* († 1330) opracował zbiór *canones poenitentiales*, podzielony na 47 rubryk, i zmieścił go w swojej *Summa de casibus conscientiae* (II, 6, 32, Lugd. 1519). *Te Canones poenitentiales Astesiani* przyjęte zostały także do *Corpus juris canonici*, jako dodatek do *Decretum Gratiani*, i jeszcze, w początku tak zwanego nowego okresu, po wiele razy, bądź przy innych dziełach (np. w *Antonius Augustinus*, l. c. III, 388 sq.), bądź w osobnych wydaniach (np. Venetiis 1584) na nowo były drukowane. Częste ich użycie w praktyce okazuje się i z tego, że w wielu djecezjach zaliczały się do rzędu dzieł, które każdy kleryk posiadać był obowiązany (ob. *Jacobson*, Geschichte der Quellen des kath. Kirchenrechts von Preussen und Posen, 16). Na schyłku wieku XII zaczęto wydawać obszerniejsze *Tractatus* i *Summae de poenitentia*. Były to bądź systematyczne nauki dla spowiedników, bądź dzieła kazuistyczne, z wyliczeniem pojedyńczych występków, i przybliżonem oznaczeniem ciężkości każdego i kary odpowiedniej. Z pomiędzy prac tego rodzaju zasługuje na szczególną wzmiankę *Tractatus de poenitentia* w siedmiu Dystynkcjach, zamieszczony w Dekrecie Gracjana jako *quaestio* 3 *causae* XXXIII, uprzednio zapewne wydany oddzielnie, jako dzieło samoistne. Do tego traktatu ukazał się znowu osobny komentarz *Huguccï'a*, wielokrotnie powoływany i przytaczany w *Apparatus* archidjakona *Gwidona a Boysio* (ob. *Maassen*, Beiträge zur Geschichte der juristischen Litteratur des Mittelalters, Wien 1856, 40. 26). Dalej, penitencjał *Bartłomieja z Exeter'u* († 1184), *Piotra Piktawjeńskiego* († 1205), *Roberta Flammesburjańskiego*, *Canonici et poenitentiarii S. Victoris Parisiensis;* mniej ważny penitencjał magistra *Piotra de S. Victore*, poprawiany później przez magistra *Jakóba de S. Victore;* penitencjał magistra *Bartłomieja oksfordzkiego* (*Oxoniensis*), magistra *Alana ab insulis* († 1205), penitencjał prezbitera *Pawła a S. Nicol.*, z tegoż czasu, i in. (ob. o tych i innych penitencjałach wieku XII i XIII piśmiennicze objaśnienia *Veringa*, l. c. 228; por. dość dokładne, choć przeciw instytucji Pokuty i t. p. zjadliwie polemizujące szczegóły w *Frydryka v. Schulte*, Die Gesch. der Quellen des canon. Rechters von Gratian bis auf d. Gegenwart. Stuttg. 1875 nast. I, 208 nast., II, 408 nast., 526 nast.). Jeszcze tu należy wymienić *Summa confessorum* czyli *Confessionale Jana z Fryburga* († 1314), pod koniec w. XIII przez dominikana *Bertolda Huenlen* w niemieckiem opracowaniu wydane, wielokrotnie potem przepisywane i powszechnie używane (ob. *Wackernagel*, Die altdeutschen Handschriften der Baseler Universität, Basel 1835, 61 nast.). Zasługują nadto na wzmiankę dwa penitencjały irlandzkie, ułożone na sposób dawnych ksiąg pokutnych, zdaniem pierwszego ich wydawcy, do wieku XIV należące. Mamy je wydrukowane w dziele Finna Jonsson'a: *Finni Johannei*, Historia ecclesiastica Irlandiae, II, 188-192, IV, 150-160 (ob. *Kunstmann*, Münchener Gelehrte Anzeigen XXXV, 1852, 577). Jeden z tych penitencjałów odkryty został później w dawniejszym i autentyczniejszym tekście, z którego się okazuje, że jest to penitencjał bpa *Polákr Pórhallson'a* (Diplomatarium islandicum, Hafniae 1857, 237-244; ob. *Maurer* w Münchener Kritische Ueberschau, VII, 16). Do wieku XIV należy jeszcze dzieło *Konrada z Frauenberga*, do wieku XV dzieło *Piotra Chel-*

ner'a († po 1427), hiszpana *Andrzeja Escobar'a*, benedyktyna, penitencjarza papieskiego, od r. 1437 kardynała, wreszcie *Mikołaja Kenton'a* († 1486). Ostatnie trzy nie były nigdy drukowane (ob. *Kunstmann*, Grundzüge eines vergleichenden Kirchenrechts, München 1867, 144).— Najszerzej, przed luterskiem starganiem jedności w wierze, rozpowszechnioną była ułożona w r. 1418 *Confessio*, tudzież *Modus confitendi Andrzeja Hiszpana*, bpa Cività, Ajaccio i Megara (kilkakrotnie wydawane, wraz z tegoż Andrzeja *Canones poenitentiales*, w Augsburgu; u Wasserschlebena l. c., 688, p. n. *poenitentiale Civitatense*). Kilka innych jeszcze tegoż rodzaju pism wymienia *Kunstmann* (l. c.), mianowicie: *Libellus de modo confitendi*, *Casus popales confessorum*, *Interrogatorium*, *Liber poenitentialis*, wszystkie zaznaczone w *Hain'a* Repertorium. Canones poenitentiales, przez *Augustyna Caravita* zebrane w wydaniu „Corp. Jur. Canon," Venet. 1600, z których widać wpływ kanonicznego prawa karnego na ówczesną naukę, zamieszczone są u Katz'a (l. c. w dodatku). W końcu, szczególne jeszcze wspomnienie należy się znakomitemu, według porządku Dziesięciorga Przykazań ułożonemu *Penitencjałowi ś. Karola Boromeusza*, kardynała arcybiskupa medjolańskiego († 1584). Książka ta wszędy została przyjęta z zapałem; osobna *Epistola conventus generalis cleri Gallicani ad illustrissimos Galliae episcopos* z r. 1655, zalecała wszystkim biskupom francuzkim zaprowadzenie jej i stosowanie się do niej; mimo to jednak nie zdołało osiągnąć zamierzonego przez nią celu, przywołania na powrót do życia dawnych kanonów pokutnych. Napróżno i potem jeszcze *Katechizm rzymski* (2. 5, 74) i niektóre synody usiłowały przywrócić pierwotne ustawy kanoniczne. Zastosowanie pierwotnej surowej karności pokutnej okazało się już niemożebnem, z powodu zwłaszcza powszechnego między możnymi i bogatszymi obyczaju, samowolnego, z bezprawnem omijaniem ustaw kanonicznych, zamieniania sobie pokuty kościelnej na jakiebądź dobre uczynki, np. jałmużnę (ob. *Vering*, l. c., 222 nast., Lehrbuch des Kirchenrechts, 2 Aufl. § 24, n. 11; art. Pokuta, stopnie i karność). Wraz z dawną karnością pokutną, księgi też pokutne wyszły z użycia. Według zaprowadzonej na to miejsce, dotąd zachowującej się praktyki Kościoła, kapłan penitentowi, grzechy swoje na spowiedzi wyznającemu i szczerze za nie żałującemu, zaraz udziela rozgrzeszenia, t. j. odpuszczenia grzechów u Boga, zadając mu przytem małą t. z. pokutę, której spełnienie ma być wyrazem gotowej do zadośćuczynienia za winy swoje skruchy jego; z doczesnych jednak, w tem życiu lub przyszłem, kar, na odpokutowanie grzechu sprawiedliwości Boskiej należnych, tak samo go nie zwalnia, jak go nie zwalniał dawny porządek, który dlatego właśnie długie i surowe pokuty nań nakładał, i do spełnienia ich rozgrzeszenie mu wstrzymywał, aby w tem życiu jeszcze, nie tylko z winy grzechu ale i z długu kary się oczyścił. W zastępstwie jednak dawnych pokut, Kościół począł przepisywać lub zalecać wiernym pewne modlitwy, uczynki dobre, ofiary na cele pobożne lub miłosierne, ze spełnieniem których i godnem przyjęciem sakramentów, mogą dostąpić odpustu (ob)., t. j., odpuszczenie kar doczesnych, jakie według sprawiedliwości Boskiej za grzechy swoje ponieść powinni. W wymierzaniu i obliczaniu tych odpustów, Kościół dotąd trzyma się liczb dni czy lat pokuty kościelnej, jak je dawne księgi pokutne podawały,

i w tym jedynie kierunku penitencjały one zachowały jeszcze niejakie znaczenie praktyczne. (*Vering*) *H. K.*

Pokutne psalmy. Jest ich siedm, mianowicie, według porządku Wulgaty, 6-y, 31-y, 37-y, 50-y, 101-y, 129-y, 142-gi. Że Kościół liczy siedm, nie mniej ani więcej psalmów pokutnych, to już Orygenes (Hom. 2 in Leviticum) tłómaczył zgodnością tej liczby z siedmiorakim sposobem, w jaki miłosierdzie Boskie grzechy odpuszcza, t. j. z odpuszczeniem grzechów przez chrzest, przez męczeństwo, przez jałmużnę, przez darowanie winy bliźniemu, przez miłość, zwykłą miarą przewyższającą, i przez pokutę. Rzecz pewna, że liczba siedm tak samo tu nie jest obojętną, jak nie było obojętnem przepisane w Zakonie siedmiokrotne pokropienie trędowatego, mającego dostąpić oczyszczenia (Lew. 14, 7), albo zalecone Naamanowi Syryjczykowi siedmiokrotne w wodach Jordanu obmycie (4 Król. 5, 5, 10), postanowiona w kanonach pokutnych siedmioletnia za ciężkie występki pokuta.—Innocenty III zarządził odmawianie psalmów pokutnych w czasie Postu. Pius V, zamieścił je, wraz z psalmami gradualnemi, w brewjarzu, i na wszystkich, obowiązanych do godzin kanonicznych, włożył powinność, ale w chórze tylko, odmawiania tych ostatnich co środa, tamtych zaś co piątek, przez cały czas Postu Wielkiego. Kto je odmawia według rubryk brewjarza, dostępuje 50 dni odpustu (Pius V). W chórze odmawiają się po Laudesach dnia, bezpośrednio po *Benedicamus Domino*. Z wszystkich psalmów pokutnych, najczęściej używane są w liturgji, szczególnie w officjum za zmarłych, ps. 50 *Miserere* i ps. 129 *De profundis*; pierwszy i w W. Tygodniu szczególnie często się powtarza, i najwięksi mistrzowie muzyki kościelnej śpiew do niego układali. Lecz i prosty ton kościelny, w którym zwykle śpiewany bywa ten cudowny utwór Ducha ś., porywającą, zwłaszcza w pełnym chórze, siłę mu nadaje. (*Mast*) *H. K.*

Pokutne uczynki: przykazane, ob. art. Zadośćuczynienie; dowolne, ob. art. Umartwienie.

Pokuty *przepowiadacze*. Miano to w ogólności oznacza każdego, kto otrzymał od Boga czy od Kościoła zlecenie upominania i pobudzania ludzi do pokuty i poprawy życia. Nie znaczy to, by przepowiadacz taki koniecznie musiał w upominaniach i naukach swoich o takich tylko mówić materjach, które bliski i bezpośredni związek mają z pokutą; zawsze jednak tłem i główną osnową nauk jego będą te prawdy dogmatyczne czy moralne, których treść i znaczenie skuteczniej ukazuje człowiekowi drogę do poznania siebie samego, i konieczność oczyszczenia i odnowienia się wewnętrznego, i sposób tego odnowienia, i środki, za pomocą których człowiek, pomimo ułomności swojej, może się utrzymać w łasce Bożej. Naczelne miejsce między przepowiadaczami pokuty zajmują prorocy St. Przymierza, od pierwszego zacząwszy aż do ostatniego, którym był ś. Jan na puszczy; wszyscy oni bowiem posłani byli od Boga, nie tylko na to, aby wciąż na nowo wzbudzali i utrzymywali nadzieję i pożądanie mającego przyjść Odkupiciela, ale i na to, aby ludzi swego czasu na wszelki sposób, prośbą, i przestrogą, i groźbą, i karceniem, do upamiętania przywodzili. Jakoż, ile razy naród wybrany odstąpił od Pana, albo poczynał się chwiać w służbie Jego, Bóg mu zawsze posyłał proroków swoich, aby go od bałwochwalstwa i nieprawości jego odwiedli, i przez pokutę do Pana i Boga swego nawrócili. ... Przymierzu, każdy kapłan, tem samem że sprawuje urząd kazno-

dziejski, jest zarazem przepowiadaczem pokuty, ile że w kazaniach i naukach swoich zawsze powinien mieć na celu moralne odrodzenie dusz jemu powierzonych, jak również i z tego względu, że obowiązującym i wyłącznym przedmiotem przepowiadania jego są wszystkie prawdy wiary chrześcjańskiej, a zatem i przedewszystkiem te, które duszę wstrząsają i w szczególności do pokuty skłaniają. Głównie jednak przepowiadaczami pokuty zowią się w Kościele katolickim kapłani, szczególnie zakonnicy, udzielający t. z. missji, jak np. jezuici i redemtoryści, jak również i kaznodzieje wielkopostni. — U protestantów tem mianem oznacza się predykant, mający kazanie w ich t. z. dni pokuty lub modlitwy. (*Fritz*) *H. K.*

Pole (*Polus*, *Pool*) *Reginald*, kardynał i arcybiskup kanterburyjski, był czwartym synem Ryszarda Pole, lorda Montague, i Małgorzaty z domu hrabiów Salisburych. Przyszedł na świat w marcu 1500, w Londynie czy też w Stoverton-Castle w Staffordshire. Zarówno w męzkiej jak i w żeńskiej linji rodzina Pole'ów była spokrewniona z domem królewskim, i nawet miała bliższe prawo do korony, aniżeli sam Henryk VIII. Gdyż lady Małgorzata była córką brata króla Edwarda IV, Jerzego księcia Clarence, którego potomstwo powinno było zasiąść na tronie angielskim przed potomkami Tudora. Siedmioletniego Reginalda umieścili rodzice w zakładzie wychowawczym przy klasztorze kartuzów w Sheen pod Richmondem. W dwunastym roku życia wstąpił Pole do uniwersytetu w Oksfordzie, i tu kształcił się pod słynnymi nauczycielami, Tomaszem Linacrem i Wilhelmem Latimerem; pierwszemu z nich zawdzięczał dokładną znajomość języka i literatury greckiej. Król Henryk VIII żywo interesował się losem krewniaka, zasięgał wiadomości o jego postępach naukowych, ostrzegał przed nadmierną pracą umysłową. Kiedy, jak to było wówczas w zwyczaju, nadszedł czas wyjazdu na jakąś akademję zagraniczną, król nie tylko chętnie na to zezwolił, ale wyznaczył młodemu studentowi 500 dukatów pensji. Pole udał się do Padwy. Tu poznał wielu wybitnych ludzi różnych kierunków umysłowych i stanowisk społecznych. Chętnie przestawał z humanistami, do których należeli: Piotr Bembo, niegdyś sekretarz papieża Leona X, później kardynał, Mikołaj Leonicus, znawca Arystotelesa i Platona, anglik Tomasz Lupsetus, P. Longoljus, niderlandczyk, jeden z pierwszych pisarzy, jacy wystąpili przeciw Lutrowi. Reginald Pole wszakże, jakkolwiek gruntowny znawca hellenizmu, nie podzielał wybujałego uwielbienia dla klasycznej starożytności. „Odkąd sam Bóg, pisał Pole do jednego ze swoich przyjaciół, ulitowawszy się nad niewiadomością dzieci swoich i nad ich błędnemi drogami, odkrył przed nami źródło prawdy, z którego święta wiedza płynie, gdzie prawdziwa filozofja ma uczniów swoich odsyłać, jak nie do teologji, jeżeli chce pozostać wierną samej sobie?“ Zwiedziwszy wprzód Rzym, Pole pod koniec roku 1525 wrócił do ojczyzny. W Anglji doznał jak najżyczliwszego przyjęcia ze strony króla, zapraszano go do dworu, podziwiano jego rozległe wiadomości i obyczaje szlachetne. Ale usposobieniu Pole'a nie odpowiadało życie światowe, pragnął on samotności i znalazł ją w umiłowanej przez siebie kartuzji w Sheen. Tymczasem sprawa rozwodu Henryka VIII (ob.) z Katarzyną aragońską już zaczynała złowróżbnie odbijać się na losach Anglji. Król chciał zjednać Pole'a dla swoich widoków; powiernikiem jego w tej sprawie był Tomasz Cromwell. Spotkanie nastąpiło w pałacu kardynała York (Wol-

seya); między Polem i Cromwellem zawiązała się rozmowa o obowiązkach doradcy królewskiego. Pole wręcz powiedział, że sumienny doradca powinien mieć na widoku tylko prawdziwą cześć i pożytek monarchy, i dodał kilka uwag o granicach tego, co jest moralnie dozwolonem według prawa natury i nauki prawników. Na to odrzekł Cromwell, że takie rzeczy przyjemnie jest słyszeć i że bardzo pięknie wyglądałyby one w jakiejś uczonej rozprawie lub w ustach kaznodziei, ale w życiu praktycznem można się kierować tylko maksymami, jakie wyłożył Machjawelli w swojej księdze „De principe," i księgę tę obiecał przysłać interlokutorowi. Odtąd czuł Pole, że z pod nóg grunt mu się usuwa. W swojej „Apologji do cesarza Karola V," wypowiedział smutne przeczucia, jakie w nim owa rozmowa z Cromwellem wywołała: „Kiedy później widziałem Cromwella coraz bardziej utrwalającego się w łasce królewskiej, słowa jego były dla mnie ostrzeżeniem, abym trzymał się zdala tego króla okrutnego, abym, że się wyrażę z psalmistą, uciekał od oblicza łuku" (a facie arcus, ps. 59, 6).—Następnie udał się Pole, i tym razem za zgodą króla, do Paryża na studja teologiczne, którym zamierzył odtąd wyłącznie się oddać. Lecz spokoju nie miał tu znaleźć. Henryk VIII bowiem postanowił zasięgnąć zdania słynniejszych uniwersytetów w sprawie zamierzonego rozwodu z Katarzyną aragońską, i misję tę chciał powierzyć w Paryżu Reginaldowi Pole. Lecz Pole wymówił się od zlecenia królewskiego brakiem niezbędnych wiadomości i doświadczenia, w skutek czego dodano mu niejakiego Langeta, w charakterze doradcy i pomocnika. Dowodami zaufania i sztuczkami dyplomatycznemi usiłowano przeciągnąć Pole'a na stronę Henryka VIII. Lecz Pole pozostawił całą sprawę rozwodową w ręku pomocnika i trzymał się zdala od wszelkich układów i rozpraw. Po upływie roku rodzina wezwała go do ojczyzny, i Pole, aby rozproszyć podejrzenia króla, opuścił Paryż, ale unikając dworu, znowu zamieszkał w klasztorze kartuzów w Sheen. Wakowały wtedy dwa najbogatsze biskupstwa angielskie, Yorku i Winchesteru. Jedno z nich Henryk VIII chciał ofiarować Pole'owi, lecz pod warunkiem poparcia w sprawie rozwodowej. Książę Norfolk miał uwiadomić o tem Pole'a. Ten wszakże odrzucił propozycję i oświadczył, że nad zaszczyty osobiste droższą mu jest cześć króla i zbawienie jego duszy. Pod naciskiem rodziny na chwilę się wprawdzie zachwiał; zdawało mu się, że znalazł pośrednią drogę między głosem własnego sumienia i życzeniem króla, lecz gdy stanął przed Henrykiem VIII, wypowiedział mu przekonanie swoje bez ogródek. Rozjątrzony król ułagodził się dopiero po otrzymaniu listu, w którym Pole usprawiedliwiał swoją postawę, ale co do rzeczy żadnych nie czynił ustępstw. Wkrótce potem wyjechał dla kontynuowania nauk, najpierw do Awinjonu, a ztąd powtórnie do Padwy. Podczas drugiego pobytu Pole'a w Padwie odstępstwo Anglji od Stolicy ś. i od jedności z Kościołem powszechnym stało się faktem dokonanym. Ogłosiwszy się głową kościoła anglikańskiego, Henryk VIII chciał koniecznie poznać, co myśli o zaszłym przewrocie jego krewny w Padwie. W tym celu wyprawił gońca do Włoch. Pole postanowił przesłać wyczerpującą odpowiedź. Zabrał się do pracy i napisał pierwsze dzieło swoje: *Pro ecclesiasticae unionis defensione libri quatuor*, które też przesłał Henrykowi VIII (1536). Takiego języka, jakim tu przemawiał Pole, nigdy jeszcze nie [illegible] król angielski. Nawet kardynałowi Contarini, przyjacielowi

Pole'a, rzecz ta wydała się zbyt ostro napisaną. Pole wszakże nie dał się zbić z tropu. „Ponieważ pochlebstwo, pisał do Contariniego, sprowadziło całe nieszczęście, to czyż mogłem w czem innem szukać lekarstwa, jak w otwartości? Wzywam Boga na świadectwo, iż dlatego tylko użyłem tak ostrych wyrażeń, że pragnę zbawienia jego duszy; zbawienia zaś nie osiągnie on nigdy, jeżeli nie pozna swoich zbrodni. Jak zaś może je poznać, jeżeli nie postawi się mu ich przed oczy? I kto mu je przedstawi, jeżeli ja tego nie uczynię?" Pismo wyżej cytowane było przeznaczone wyłącznie dla Henryka VIII, i ukazało się w druku dopiero po jego śmierci.—Oddawna już rozlegało się na Zachodzie wołanie o reformę Kościoła. Wołanie to było nowym dowodem owego wyższego życia, jakie boski Założyciel tchnął w Oblubienicę swoją w dzień zesłania Ducha św. Fakta, odnoszące się do sprawy reformy, nietylko nie świadczą przeciw Kościołowi, jak mniema dziejopisarstwo antykościelne, ale przeciwnie są jasnym dowodem boskiego charakteru i posłannictwa Kościoła. Że przez szereg piętnastu wieków, jakie przebył Kościół do owych czasów, nieco z prochu ziemi uczepiło się stóp jego, ktoby mógł to znaleźć dziwnem? Ale że Kościół faktycznie czuł się zawsze głęboko zaniepokojonym tem skażeniem pewnej liczby należących do ciała swojego, ilekroć ono się objawiało, że zawsze się oczyszczał z tego prochu ziemi, czyż nie świadczy to wymownie, iż wyższa potęga w nim przebywa? — Pewnego razu znajdował się Contarini (ob.) na placu publicznym w Wenecji, śród zgromadzenia ludu, przy urnie wyborczej, i zajęty był liczeniem głosów. Wtem rozeszła się wieść, że przybył z Rzymu goniec z nominacją kardynalską dla Contariniego. Przyszły purpurat nie uwierzył wieści, ale tak było w istocie. Uląkł się przyjęcia godności, o której, jako człowiek świecki, nigdy dotąd nie myślał. Uległ wszakże woli papieża, i otrzymawszy niższe święcenia z rąk swego przyjaciela Carafy, udał się do Rzymu. Tam wkrótce wpływ jego dał się poczuć. Przeciwnicy mówili, że Contarini przybył do Rzymu dla zreformowania dworu papieskiego, chociaż nawet z nazwiska nie zna kardynałów; zarzucano mu brak należnego poszanowania dla głowy Kościoła, gdy w konsystorzu swobodnie wypowiadał zdanie swoje, i ilekroć oparł się jakiemuś planowi papieża lub jakiejś zamierzonej nominacji kardynalskiej, i t. d. Lecz wielkoduszny Paweł III nie dawał posłuchu takim podszeptom. Wzmagał się więc wpływ Contariniego. Okazało się to niebawem pod koniec r. 1536. Dla naradzenia się w wielkiej sprawie reformy życia kościelnego, Paweł III powołał do Rzymu kilku mężów wypróbowanego charakteru katolickiego i mądrości religijnej. Byli to: Pole i jego przyjaciele: Giberti, Carafa, Cortese i Sadolet; dalej Fregoso, biskup z Gubbio, i Tomasz Badia, magister Sacri Palatii. W jesieni tegoż roku przystąpili owi mężowie do narad w Rzymie, wprzód poprzysiągłszy, że bez trwogi przed ludźmi wypowiedzą wszystko, co myślą, o potrzebie reform, jak gdyby stali przed trybunałem Chrystusa Pana. Owocem narad było słynne, na początku r. 1537 przedstawione papieżowi *Consilium delectorum Cardinalium et aliorum S. R. E. Praelatorum de emendanda Ecclesia.* Jako wyraz świętej powagi, memorjał ów wskazał zdrożności i nadużycia, jakie usunąć należało z ciała kościelnego. Do takowych zaliczano: 1. Wielkie niedbalstwo przy dopuszczaniu do święceń; 2. samowolę w udzielaniu urzędów kościelnych i prebend bez

względu na osobistą wartość osób nominowanych; 3. zastrzeżenia przy rezygnowaniu z beneficjów; 4. nadawanie kilku, nie godzących się ze sobą, beneficjów jednej osobie; 5. z tego powodu kardynałowie nie powinni przyjmować biskupstw; 6. papież powinien wyznaczyć surowe kary na tych, co nie rezydują w swoich parafjach lub biskupstwach, ale gdzieindziej przebywają, „gdyż co może być smutniejszego dla chrześcjanina, powiedziano w memorjale, nad widok tych osieroconych kościołów? prawie wszyscy pasterze porzucili owczarnie swoje, niemal wszystkie one są powierzone najemnikom;" wyrażenie to jest za silne, ale nadużycia pod tym względem daleko się rozpostarły; 7. jurysdykcji biskupiej w karaniu złych nie powinny krępować apelacje, jak dotąd się działo; 8. wszystkie klasztory, w których rozkrzewiło się zepsucie, trzeba skazać na wymarcie bez odżywiania ich przyjmowaniem nowicjuszów. Dalsze punkta dotyczyły dyspensacji od kar kościelnych, zniesienia opłat za takowe, dozoru biskupów nad szkołami, nadużyć, jakich się dopuszczali zbierający jałmużny, z udzielonemi im odpustami. Ostatni punkt odnosił się do miasta Rzymu, które dobrym przykładem winno przyświecać chrześcjaństwu, i do nabożeństwa w bazylice ś. Piotra. „Ojcze święty—tak kończył się memorjał—przybrałeś imię Pawła, pójdziesz więc za Pawła przykładem. Od Ciebie oczekujemy, że przywrócisz w naszych sercach i dziełach imię Jezusa Chrystusa, niemal już zapomniane u ludów i wśród duchowieństwa, że odwrócisz od nas zasłużony gniew Boga i pomstę, którą już czujemy zawisłą nad naszemi głowami." Wkrótce po zredagowaniu memorjału stronnicy Lutra ogłosili go w Niemczech, przewrotnie upatrując w wyznaniu istniejących nadużyć usprawiedliwienie własnego odstępstwa. Dziś nie ma już zapewne nikogo z ludzi rozumnych, poważnych, którzyby w memorjale, przedstawionym Pawłowi III, nie widział zaszczytnego pomnika prelatury włoskiej owego czasu, nie masz bezstronnego historyka, któryby nie uznawał, że tam zwłaszcza Kościół okazuje się wielkim, gdzie walczy przeciw złu i nadużyciom, jakie się do jego własnej sfery zakradły. Tegoż roku na konsystorzu, w przeddzień uroczystości Bożego Narodzenia, nastąpiła jedna z najpamiętniejszych promocji kardynalskich. Ozdobieni wtedy zostali purpurą: **Sadolet**, biskup z Carpentras, **Carafa**, arcybiskup z Theate, **Rudolf książę Carpi**, **del Monte**, nakoniec **Reginald Pole**. Ten ostatni z początku uchylił się od wyznaczonego dlań dostojeństwa, gdyż jeszcze przed ostatnim wyjazdem do Rzymu otrzymał listy z Anglji, a zwłaszcza od krewnych, ostrzegające go o niebezpieczeństwie, na jakie naraziłby swoją rodzinę, gdyby ściślej związał się ze Stolicą ś. Listy te nie powstrzymały Pole'a od wzięcia udziału we wspomnianem zgromadzeniu prałatów i od spełnienia powinności względem Kościoła. Ale mniemał, że nie ma obowiązku przywdziewać purpury, i Paweł III aprobował z początku argumenta Pole'a. Lecz nagle papież, już podczas konsystorza, zmienił zdanie, skinął na podkomorzego i kazał przywołać Pole'a. W przedsieniu sali konsystorskiej stał już ten, który miał przyszłemu kardynałowi wyciąć tonsurę. Pole przybył na wezwanie papieskie i stanął „tamquam agnus coram tondente," ale nie bez głębokiej trwogi. Zaiste, kardynalstwo miało mu przynieść wiele boleści, wiele cierpień. [illegible]wyższych purpuratów wkrótce potem przyłączyli się: **Tomasz** [illegible] **Hieronim Aleander**, **Marceli Cervini**, później Ot-

ton Truchsess, arcbp augsburski, Erard de Marka, bp z Liège, Grzegórz Cortese, Morone z Modeny, Fregosa, nakoniec Piotr Bembo. Znakomity dobór rzadkich talentów i wybitnych charakterów skupiło wtedy w sobie ś. Kolegjum. Z liczby tych mężów dwaj zasiedli z biegiem czasu na stolicy Piotrowej, Juljusz del Monte, który jako Juljusz III znakomicie rządził Kościołem, i świątobliwy Marceli Cervini, który jako Marceli II tylko przez 21 dni piastował (1555) tjarę papieską.—W Rzymie nie tracono nadziei, że uda się jeszcze pojednać króla Henryka VIII z Kościołem. Zarazem przemyśliwano o utrzymaniu ludu angielskiego, wymownie świadczącego o przywiązaniu do dawnego Kościoła, w poczuciu katolickiem. Najwłaściwszym do tego środkiem zdawało się być wysłanie specjalnego legata na wybrzeża Francji i Belgji, zwłaszcza że posłowie cesarski i francuzki przemawiali w tym duchu. Misję te otrzymał Reginald Pole; Mateusz Giberti, bp Werony, serdeczny przyjaciel Pole'a, miał mu towarzyszyć jako doradca (1537). Instrukcja, dana legatowi-kardynałowi przez Stolicę ś., tak brzmiała: 1. Utorować drogę do pojednania cesarza z królem francuzkim, Franciszkiem I. 2. Pracować nad usunięciem przeszkód do zwołania soboru. 3. Udać się do Niderlandów, i tam czekać, czy okoliczności nie pozwolą legatowi przenieść się do ojczyzny, dla pojednania ludu i króla z Kościołem. W Paryżu duchowieństwo uroczyście przyjęło legata papieskiego; kiedy wszakże nazajutrz po przybyciu Pole prosił o audjencję u króla, radzono mu usilnie, aby jak można najrychlej opuścił stolicę francuzką, gdyż na mocy istniejących traktatów Henryk VIII żąda jego wydania. Dwór francuzki postąpił sobie w tym wypadku w sposób niesłychany. Pole był posłem, opatrzonym we wszystkie prawa i przywileje, przyznawane takiemu stanowisku. Zaprotestowawszy przeciw gwałtowi, legat wyjechał z Paryża. Podróż jego do Cambray była bardzo niebezpieczną. Kawalerja bowiem angielska, uczestnicząca wtedy w walce między Karolem V i Franciszkiem I, zachodziła aż w owe okolice. Nawet w Cambray kardynał Pole nie czuł się bezpiecznym, gdyż Henryk VIII wyznaczył 50,000 koron za jego głowę. Wicekrólowa Niderlandów dała się także nastraszyć. Zabroniła legatowi wjazdu na terytorjum cesarskie. I tu przeważał wzgląd polityczny. Henryk VIII przyrzekł dostarczyć 4000 żołnierza posiłkowego za wydanie Pole'a. Znaczną część roku 1537 spędził legat w Liège, zewsząd zagrożony, ale nie upadał na duchu. Luigi Priuli, szlachcic wenecki, towarzysz Pole'a, tak opisuje jego sposób życia w Liège: „Czas ranny legat spędzał w swoim pokoju; na dwie godziny przed południem zbieramy się wszyscy w małej kaplicy domowej i śpiewamy godziny kanoniczne more Theatino. Monsignor weroneński jest naszym maëstro di capella. Potem odprawia się msza, po której następuje obiad. Podczas obiadu ktoś z nas odczytuje głośno ustępy z dzieł ś. Bernarda; pod koniec ks. biskup weroneński czyta nam jakiś rozdział z Euzebjusza „Demonstratio evangelica." Nieco zabawiwszy się przyjemną rozmową, wracamy każdy do swojego pokoju, i zostajemy tam do wieczora. Wtedy znowu się zbieramy i śpiewamy nieszpory i completorium, poczem najczcigodniejszy legat, co u niego wyprosiliśmy, objaśnia nam listy ś. Pawła. Zaczął od pierwszego listu do Tymoteusza; biskup i my wszyscy bardzo się z tego radujemy. Gdybyście mogli słyszeć to święte a tak pokorne nauczanie świętego męża! Dla czego nie ma tu

z nami monsignora Contariniego!" Taki był sposób życia w domu jednego z tych legatów papieskich, których okrzykiwali wówczas stronnicy „reformacji"—„sługami szatana!" Dłuższy pobyt Pole'a w Liège miał na celu pielęgnowanie w narodzie angielskim pamięci o kościele macierzystym. „Trzeba," pisał wtedy kardynał-legat, „aby ktoś znany ludowi angielskiemu i powagi u niego używający, przebywał w pobliżu, zanim w kraju wygaśnie pamięć o dawnej religji. Gdyż obecne pokolenie zna jeszcze religję katolicką, ale co będzie z podrastającą generacją?" Na rozkaz wszakże papieski Pole opuścił Liège w jesieni tegoż roku, i przez Weronę wrócił do Rzymu. W następnym roku towarzyszył papieżowi do Nizzy, gdzie odbył się zjazd cesarza Karola V z królem francuzkim Franciszkiem I (18 czerwca 1538). Pomimo późnego wieku papież przedsięwziął tę uciążliwą podróż, aby osobistym wpływem pojednać obu monarchów, których ciągłe zatargi przeszkadzały z jednej strony zwołaniu soboru powszechnego, z drugiej ośmielały nieprzyjaciół Kościoła, a zwłaszcza były na rękę królowi angielskiemu. Przeciw temu ostatniemu zamierzał teraz Paweł III energicznie wystąpić, gdy już wyczerpał wszystkie środki pojednawcze. Oddawna przygotowaną bullę ekskomunikacyjną miał niebawem ogłosić, a obaj monarchowie wyżej wymienieni, mieli dokonać poważnej demonstracyi. Zawarłszy dziesięcioletni rozejm, Karol V i Franciszek I zobowiązali się, zaraz po ogłoszeniu bulli, wyprawić do Anglii posłów z protestacją przeciw przewrotowi religijnemu, nadto mieli zerwać przyjacielskie stosunki z Henrykiem VIII i stosunki handlowe z jego poddanymi. W zimie następnego roku (1539) Pole otrzymał od Papieża misję do dworów hiszpańskiego i francuzkiego. Misya ta miała ten sam cel, co układ zawarty w Nizzy, a mianowicie chodziło o akcję polityczną przeciw Henrykowi VIII. Kardynał spotkał się z cesarzem w Toledo, ale znalazł go zupełnie inaczej usposobionego, aniżeli się spodziewał. Król angielski bowiem, zatrwożony kongresem w Nizzy, ofiarował cesarzowi aljans, aby go odciągnąć od przymierza z papieżem. W obec kardynała Pole wymówił się teraz Karol V od zobowiązań powziętych w Nizzy i oznajmił, że uwagę jego zaprzątają inne przedmioty, a szczególniej postępy protestantyzmu w Niemczech, nie może więc nic takiego przedsiębrać, co skłoniłoby króla angielskiego do rzucenia się w objęcia protestantów. Nadmienił wszakże, iż gotów jest uczynić wszystko, co da się uczynić, byleby znalazł poparcie u Franciszka I. Pole wiedział, że przy takiem usposobieniu cesarza, daremne byłyby z jego strony dalsze zabiegi i wprost wyjechał do Awinjonu, ztąd do Carpentras, do swego przyjaciela Sadoleta, gdzie spędził pół roku, zaprzątnięty w części korespondencją dyplomatyczną, w części studjami teologicznemi i dziełami pobożności. Tu także napisał swoją *Apologiam ad Carolum V Caesarem*. Dworu francuzkiego już nie nawiedzał osobiście i wysłał tam swego powiernika Luigi Priulego (Priolus) dla zasięgnięcia wiadomości. Priuli wszakże przywiózł tylko „kręte frazesy retoryczne, z których nie można było ani dowiedzieć się prawdy, ani zaczerpnąć otuchy." Wszystkie owe negocjacje przyniosły kardynałowi Pole tylko rozczarowanie i gorycz. Przekonał się, że wszędzie względy dyplomatyczne górowały nad sprawami religijnemi. Po powrocie z Hiszpanji pisał do Cantariniego: „Z doświadczenia ostatnich lat przekonałem się, że ze wszystkich spraw, o jakich rozstrzygają ludzie, żadna nie

przychodzi im z takim trudem, jak sprawa Boga, a wszakże każdemu wiadomo, że o to właśnie modlimy się codziennie, gdy mówimy: „Bądź wola Twoja." Lecz najsroższą była dla niego wiadomość, że Henryk VIII postanowił wywrzeć zemstę na jego rodzinie. Już w listopadzie 1538 uwięziono w Tower braci kardynała: lorda Montague i Godfryda Pole, wraz z Henrykiem Courtenay, markizem Exeter, i Edwardem Nevilem. Markiza i lorda Montague stawiono przed Izbą lordów pod oskarżeniem, że „popierali niejakiego Reginalda Pole, niegdyś dziekana w Exeter, i że zamierzali wyzuć króla z dostojeństwa i stanu królewskiego." Była to w owym czasie zwykła formuła oskarżenia przeciw tym, którzy w sprawach sumienia nie chcieli się poddać woli królewskiej. Sir Godfryd Pole złożył zeznanie, za które darowano mu życie. Na podstawie tego zeznania lord Montague, najstarszy brat Reginalda Pole, i markiz Exeter zostali ścięci. Nie dowiedziono im zgoła żadnych knowań zbrodniczych, całą ich winą było, że w kółku znajomych wyrażali się nieprzychylnie o rewolucji religijnej, dokonanej przez króla. Do tych ofiar dodano wkrótce nową, jeszcze dostojniejszą od tamtych: wtrącono do więzienia matkę kardynała, hrabinę Salisbury. Oskarżenia przeciw niej podniesione, ograniczały się do następnych punktów: że odbierała listy od swego syna, kardynała, i że nosiła na szyi wizerunek Chrystusa z pięciu krwawiącemi się ranami, co miało świadczyć, że zostawała w porozumieniu z powstańcami z Jorku, którzy używali sztandaru z takim samym wizerunkiem. Bill parlamentu skazał na śmierć matkę Pole'a, nadto jej wnuka, jedynego syna lorda Montague, i Gertrudę, wdowę po zgładzonym markizie Exeter, jakkolwiek dwie te ostatnie osoby nawet nie były przesłuchiwane. Cała procedura dowodowa przed parlamentem ograniczyła się do tego, że Cromwell pokazał jedwabną suknię hrabiny Salisbury, na której wyszyte były pięć ran Chrystusa z jednej strony, a z drugiej herb Anglii. „Takie postępowanie," pisze Burnet, protestancki historyk reformacji angielskiej, którego niepodobna podejrzewać o stronność dla katolików, „jest hańbą, zmyć się nie dającą, jest pogwałceniem najświętszych zasad sprawiedliwości." Lord naczelny sędzia, Cook, powiedział o wyroku wydanym na hrabinę Salisbury: „auferat oblivio, si non, utrumque silentium tegat." Po upływie sześciu miesięcy, ułaskawiono wdowę po markizie Exeter, lady Małgorzatę zaś trzymano dalej w więzieniu, zgładzono ją dopiero 27 Maja 1541. Kardynał Pole, podczas swego pobytu w Carpentras, otrzymał wiadomość o uwięzieniu matki. Wiadomość o jej ścięciu doszła doń później w Capranica, czy też w Witerbo. Tłumiąc w sobie ból niewypowiedziany, rzekł do swego sekretarza Becatello: „Za wielkie zawsze poczytywałem sobie szczęście, że jestem synem niewiasty, która innym przodowała zarówno pochodzeniem, jak cnotami. Teraz zaś jeszcze większą winienem mieć wdzięczność dla Opatrzności, gdyż matka moja dostąpiła korony męczeńskiej." Potem poszedł do swojej kaplicy i w modlitwie ukoił boleść serca synowskiego. Do Rzymu teraz wracać nie chciał; Contariniego usilnie prosił o wstawiennictwo do papieża, ażeby jeszcze na czas pewien pozwolono mu zostać w Carpentras. Paweł III chętnie się na to zgodził. Listy kardynała Pole z owego czasu pozwalają głębiej wejrzeć w jego duszę pobożną, pełną ufności w Bogu. Po tylu ciosach srogich i próbach, „zwracał się on pod osłonę tych synów bożych, któ-

rych zjednał sobie w różnych miejscach; ci mieli wznosić za nim czyste ręce do Boga; dlaczego więc miałby upadać na duchu, skoro sam papież obiecał w tej sprawie przodować innym?" Pole miał tu na myśli obietnicę, jaką mu uczynił przed jego wyjazdem do Niderlandów Paweł III, że wspierać go będzie swemi modlami. „Ludzie światowi, pisze dalej Pole, śmiać się z tego mogą, gdyż niedorzecznością im się wyda, że ktoś niczego więcej nie żąda od głowy Kościoła, jak tylko tego, czego mógłby zażądać od zwykłego zakonnika. Ale tak mogą mówić tylko ci, którzy nie znają potęgi modlitwy. Dla tego, mój kochany Contarini, tę moją prośbę często ponawiaj u Papieża, a gdybyś dostrzegł kiedykolwiek, że słabną i opadają ręce Arcykapłanowi, jak to się niegdyś stało z Mojżeszem, to wesprzyj go, jak drugi Aaron, i wspomóż go swoją modlitwą." Ponieważ ludziom nic nie przychodzi z taką trudnością, jak poniesienie jakiejś ofiary w sprawie Boga i Kościoła, przeto trzeba przedewszystkiem zmiękczyć ich twarde serca modłami. „Dlatego, najczcigodniejszy panie (Contarini), głównie przykładajmy się do modlitwy, my wszyscy, którzy pragniemy dla siebie zbawienia i aby Kościół wyleczył się z ran swoich." W ogóle cała korespondencja Pole'a, jaką ogłosił w ubiegłym wieku w 5 tomach kardynał Quirini, biskup z Brescia, a zwłaszcza jego korespodencja z prałatami Kurji, pięknie świadczy o głęboko religijnem zapatrywaniu się na sprawy kościelne i polityczne, o zapatrywaniu się, jakie panowało wtedy w najwyższych sferach Rzymu. Sama przez się korespondencja kardynała Pole rozprasza dotąd jeszcze spotykane mniemanie, jakoby tylko okiem dyplomatów rozpatrywano tam wówczas zawikłane sprawy kościelne, i jakoby tylko polityczną zręcznością usiłowano je rozwiązać. I pod tym względem historja kościelna XVI wieku zaliczy wyżej wymieniony zbiór listów Pole'a do najszacowniejszych źródeł swoich. Modlitwa była dla Pole'a pociechą w cierpieniach, jakie wraz z Kościołem przebywał. Strata, jaką poniósł Kościół przez śmierć tylu wiernych synów swoich, a zwłaszcza przez śmierć Erarda de Marka z Liège i księcia Jerzego Saskiego, nader boleśnie go dotknęła, zwłaszcza gdy rozważał wzrastającą potęgę przeciwników. „Lecz chodzi tu o Kościół Chrystusów, mawiał, Chrystus go założył." Do Cochlaeusa (ob.) pisał: „Czytałem twoje listy do kardynała Sadoleta, listy pełne bólu i smutku w sprawie Kościoła, a zwłaszcza z powodu śmierci waszego księcia, w skutek której obawiać się można, aby wkrótce po niej nie nastąpiła także śmierć wiary katolickiej w tamtejszych okolicach. Czytając to, jęczałem, ale co począć? Wśród tych cierpień Kościoła dopiero wtedy doznaję pociechy, gdy pomyślę, kto jest Ten, który się modlił, aby nie zachwiała się wiara Piotrowa." W jesieni 1539 Pole wrócił do Rzymu. Część następnego rokn spędził w Capranica w Kampanii, 1541 r. mianowany został legatem Patrimonium Petri z rezydencją w Witerbo. Tu spełniał swój urząd z prawdziwie ojcowską dobrocią dla podwładnych. Łagodna jego dusza unikała wszelkich środków surowych. Czas wolny od zajęć urzędowych poświęcał jużto na obcowanie z mężami uczonymi i religijnymi, już na korespondencję z przyjaciółmi, zwłaszcza z Contarinim, z Marcelim Cervinim i z Moronem, biskupem Modeny, a teraz już kardynałem. Nieodstępnymi towarzyszami Pole'a byli: wspomniany tu już Alojzy Priuli, szlachcic wenecki, którego najściślejsza przyjaźń łączyła z kardynałem, i sekretarz Ludwik Becatello. Ten ostatni

napisał szacowną biografję Pole'a i podał wiadomości o życiu Contariniego. Lecz z pobytem w Witerbo łączyły się dla kardynała Pole nie same tylko radosne wspomnienia. Z powodu stosunków, jakie utrzymywał tu z ludźmi, których prawowierność wydawała się wątpliwą, podnoszono przeciw niemu, który się tak zasłużył Kościołowi i Stolicy świętej, zarzuty o brak prawowierności. Zarzuty te pochodziły głównie od dawniejszego przyjaciela Pole'a, a teraz kolegi, od kardynała Piotra Carafy. Przyczyny rozdwojenia między dwoma tymi mężami znakomitymi szukać trzeba w odmienności charakterów i poglądów. Łagodny, pojednawczy Pole stronił od ostrych środków, nawet względem błądzących w rzeczach wiary. Już to samo dawało powód do oskarżeń, zarzucano mu, że nie karcił w należyty sposób podejrzanych o herezję, że przyjmował u siebie nawet ludzi przechylających się ku akatolickim doktrynom. Do tych ostatnich należał zwłaszcza M a r e k A n t o n j u s z F l a m i n i u s, słynny swojego czasu humanista i dość głośny pisarz religijny, którego objaśnienia Psalmów, dedykowane Pawłowi III, cieszyły się rozległem uznaniem. W jego listach i pismach przebija się umysł rzeczywiście religijny. Dla takich umysłów luterańska nauka o usprawiedliwieniu, w pierwszem swojem stadjum, przedstawiała się bardzo ponętnie; humanistom zaś podobała się zwłaszcza dlatego, że głosiła christianismum vagum i odrzucała wszelkie ustalone określenia dogmatyczne, w których humaniści widzieli tylko ludzki, historyczny wyrób scholastyki. Zdaje się, że do tej doktryny przechylał się Flaminius, nie dostrzegając, że oddala się przez to od nauki katolickiej. Możliwe to było w takich czasach przejściowych, jak ówczesne. Pole zainteresował się tym utalentowanym mężem i używał swego wpływu, aby go znowu na drogę kościelną wprowadzić. Mamy co do tego szacowne świadectwo magistra S. Palatii, I d z i e g o F o s c a r a r i (późniejszego biskupa Modeny), który o tym fakcie wspomina w liście przesłanym do Anglji do kardynała-legata. „Wraz z Kościołem ś., powiada Foscarari, twierdzę, że grzeszników przyciągać należy i z miłością przyjmować, dopóki istnieje nadzieja nawrócenia. Wtedy dopiero wolno i trzeba od nich się usunąć, gdyż już niema żadnej nadziei, albo gdy ztąd mogłoby wyniknąć zgorszenie dla słabych. Wiem, że W. Eks. zawsze postępowałeś podług tej zasady i że przez to wielu odzyskałeś dla Chrystusa. Sam opowiedziałem Jego Świątobliwości, jak W. Eks. uratowałeś Flaminiusa, który z początku taką troskę nam sprawiał (de quo erant plurimae lacrymae).“ Dalej mamy świadectwo samego Flaminiusa, który pisał do jednego ze swoich znajomych: „Jeżeli chcemy uniknąć rozbicia śród tych skał niebezpiecznych, powinniśmy się korzyć w obliczu Boga i żadne argumenta, choćby na pozór wielce przekonywające, nie powinny nas odrywać od jedności Kościoła katolickiego; owszem, powtarzać trzeba za Dawidem: Panie, okaż nam drogi swoje i ścieżek swoich naucz nas.“ Do życzenia byłoby, aby pisarze protestanccy, którzy na swój sposób ujmują się za Flaminiusem, zwrócili uwagę na własne jego wyznanie. Co do innych osobistości, z któremi stykał się kardynał Pole, zabiegi jego nie odniosły takiego skutku, jak z Flaminiusem. Notarjusz apostolski P a w e ł C a r n e s e c c h a, P i o t r M a r t y r (Vermigli) i O c h i n o, z którymi Pole przez czas pewien utrzymywał stosunki, wystąpili później z Kościoła. Jeżeli zaś co do nich doznał zawodu, to nie trzeba zapominać, że

i wielu innych mężów słynnych i zasłużonych Kościołowi, podzielało wówczas jego złudzenie. Fakta te jednak były dla kardynała Carafy powodem ciężkiej obrazy. Ludzie tak niezłomnego charakteru jak Carafa, nie zawsze są w stanie wniknąć w usposobienie innych osobistości, a zwłaszcza trudno im wymierzyć sprawiedliwość charakterom łagodniejszym. Bywają oni znakomici w swoim rodzaju, okazują szacowne usługi, gdy chodzi o obronę zasad, ale częstokroć błądzą w ocenianiu ludzi innego usposobienia i wpadają w gorycz, szorstkość, podejrzliwość. Mieć to wszakże trzeba na uwadze, że właśnie wtedy herezja zaczynała się krzewić we Włoszech i że niektóre odstępstwa, a szczególniej z duchowieństwa świeckiego i zakonnego, wywoływały bolesne zdumienie w wiernych synach Kościoła. Nikt tego głębiej nie odczuwał, jak ognisty Carafa, który postawił sobie za zadanie życia obronę czystości wiary. Za jego radą papież Paweł III świeżo ustanowił officjum inkwizycji. Nie można też brać za złe Carafie, że przy najbliższej elekcji papiezkiej (po zgonie Pawła III), kiedy Pole zdawał się mieć największe widoki zajęcia tronu papiezkiego, przeciwdziałał jego obiorowi. Może miał za sobą słuszność, gdy w czasach tak burzliwych pragnął widzieć bardziej stanowczego męża u steru Kościoła. Wreszcie stosunek między Polem i Carafą rozgoryczył się i z tego powodu, że Pole aprobował teorję Contariniego o usprawiedliwieniu, sformułowaną dla ułatwienia protestantom powrotu do Kościoła. Próba ta chybiła celu, ale pamiętać trzeba, że sobór Trydencki jeszcze wtedy nie zabierał głosu i że były to czasy prób pojednawczych. Zdaje się, że Carafa energicznie kwestjonował prawowierność Pole'a, skoro ten ostatni tak się wyraził w liście do magistra S. Palatii, usilnie pracującego nad wyrównaniem zatargu. „Czy jest jeszcze jakieś świadectwo, jakaś rękojmia, którejbym nie złożył co do mojej wiary i posłuszeństwa dla Kościoła rzymskiego? Czy zabrakło najpiękniejszego świadectwa krwi, które zowie się męczeństwem? (Kardynał Pole miał tu na myśli śmierć matki swojej). Może dlatego, że sam nie przelałem krwi własnej za wiarę i za posłuszeństwo dla Kościoła rzymskiego? Lecz jeżeli własnej krwi nie przelałem, to czy może dlatego, że cofałem się przed niebezpieczeństwy, w których trzebaby złożyć świadectwo wierze i posłuszeństwu? Czy na rozkaz Papieża nie narażałem się kilkakrotnie na takie samo niebezpieczeństwo?“ Dalej wypowiada przekonanie, że Kościół nie odrzuci od siebie tego, który go tak głęboko i tak wiernie miłuje. Nakoniec w klasztorze przy kościele ś. Pawła pojednali się ze sobą obaj przeciwnicy. Carafa, zupełnie uspokojony oświadczeniami Pole'a, z największą czcią mówił odtąd o nim i z goryczą napomknął o tych, którzy wywołali nieuzasadnione przeciw niemu podejrzenie. Jeszcze raz na schyłku życia obu tych mężów wynikła rozterka między nimi, przyczem znowu w czystem i pięknem świetle uwydatnił się charakter Pole'a. Protestanckie i liberalne dziejopisarstwo usiłuje z owych epizodów taki wyciągnąć wniosek, jakoby między mężami, stojącymi najbliżej Kurji, panował głęboki antagonizm i jakoby niektórzy z nich sprzyjali zasadom tak zwanej „Reformacji.“ W obec tych nakręcań historycznych dość jest przypomnieć tę niezbitą zasadę, że katolika czyni wiernym synem Kościoła szczera i niezłomna wola wierzenia i poddawania swoich sądów osobistych powadze i wyrokom władzy kościelnej, i że przelotny błąd w sądzeniu o osobach i rzeczach

wierności tej nie znosi. R. 1545 otwarty został święty sobór Trydencki (ob.). Jako prezydujący legaci, zasiedli na nim: kardynał de S. Cruce, Marceli Cervini, Juljusz del Monte i Reginald Pole. Nominacya Pole'a świadczyła, że podejrzenia co do jego prawowierności nie znalazły wiary w najwyższych sferach kościelnych. Pełen radosnego zapału pisał kardynał Pole do Pawła III po otwarciu soboru: „Otwarły się bramy Soboru; zarzut bezpłodności zdjęty z Kościoła, możemy więc powiedzieć: Bóg wspomniał o Racheli i żywot jej otworzył. Ufność mamy głęboką, że spłynie na nas taka pełność łaski Boskiej, iż bez wahania możemy wszystkich wzywać, aby przyszli i u jej piersi się nasycili.“ Z powodu zdrowia nadwątlonego, kardynał angielski mógł uczestniczyć w pracach soborowych tylko do czerwca r. 1546. Z Trydentu przeniósł się do Trevella, majętności Priulego, a ztąd wyjechał do Rzymu. Nie przestał wszakże zaprzątać się pracami soboru: z polecenia papieża napisał odpowiedź na protest Karola V przeciw odroczeniu soboru i memorjał Stolicy ś. o *Interimie* (ob.) cesarskim. Brał także udział w rozprawach, jakie miały miejsce w skutek przeniesienia soboru do Bolonji i jego odroczenia. Jak głęboko leżało mu na sercu ponowne otwarcie soboru, świadczy o tem jego list do biskupa la Paz. „Rozpoczęta reforma kleru, pisze tu kardynał Pole, nie została przerwana, ale na niebiosa podniesiona, aby ztąd we właściwym czasie zstąpić znowu na ziemię. Jakiego to czasu potrzebował Chrystus Pan, aby sobie utworzyć własny lud wśród pogan! A teraz, dlaczego miałoby wszystko pójść tak szybko i łatwo z reformą duchowieństwa? Dzieło to niezawodnie rozwinie się i dojrzeje.“ W listopadzie 1549 umarł papież Paweł III. Stronnictwo kardynała Farnese chciało widzieć Pole'a na Stolicy ś., obrany wszakże został Juljusz del Monte jako Juljusz III. Przez całe życie szczególny miłośnik samotności, teraz, ze względu na podkopane zdrowie, postanowił Pole osiąść gdzieś zdala od wrzawy świata, i zamieszkał nad jeziorem Garda, w klasztorze benedyktynów w Maguzzano, gdzie wzorowo rozkwitała karność zakonna, przywrócona tam przed pięćdziesięciu laty przez Ludwika Barbo. Tu przebywał od r. 1550 aż do wyjazdu do Anglji w jesieni 1553.—W jego ojczyźnie tymczasem wielkie zaszły zmiany. Po Henryku VIII, zmarłym w styczniu 1547, wstąpił na tron syn jego małoletni, Edward VI. Przewrót religijny, jak łatwo było przewidzieć, poszedł jeszcze dalej; usunięto resztki katolicyzmu z kultu i nauki religijnej, kalwinizm wziął górę w Anglji. R. 1553 (6 lipca) umarł Edward VI. Korona dostała się jego siostrze przyrodniej, Marji (ob.), córce Henryka VIII z Katarzyny aragońskiej. Katolicy angielscy odetchnęli swobodniej. Uwięzieni za poprzednich rządów z powodu przywiązania do dogmatów katolickich biskupi, Gardiner z Winchester, Tunstal z Durham, Boner, biskup londyński, Day z Chichester i Heath z Worcester, odzyskali teraz wolność i swoje biskupstwa. W listopadzie (1553) parlament uchwalił przywrócenie kultu katolickiego. W obec nowego obrotu rzeczy w Anglji, papież 2 sierpnia 1553 powierzył kardynałowi Pole legację do Anglji, z pełnomocnictwem mianowania tamże biskupów. Wyjazd legata odłożono wszakże, ze względów roztropności, do jesieni tegoż roku. Jadącego już kardynała poseł cesarski spotkał w Dilingen, i usilnie go prosił o zwłokę w dalszej podró-

ży. Pole musiał uledz prośbie cesarza, zatrzymano go potem jeszcze w Brukseli. Karol V chciał, aby zaślubiny jego syna, Filipa, z królową Marją (ob. t. XIII, 476) odbyły się wprzód, nim legat stanie na ziemi angielskiej. Przewidywał bowiem, że jednoczesne pojawienie się kardynała mogłoby wywołać nowe trudności przeciw temu związkowi; może też się obawiał, aby Pole nie przystał do przeciwników tego małżeństwa niepopularnego w Anglji. Ale zapewne i inne, niesamolubne, pobudki kierowały postępowaniem cesarza. Przywykły, jako wytrawny dyplomata, do oględnego wykonywania planów swoich, chciał, aby myśl o restauracji kościelnej należycie dojrzała i aby wprzód usunięto główną przeszkodę do ziszczenia takowej, to jest, aby rozwiązano kwestję odjętych Kościołowi dóbr i funduszów, w duchu pojednawczym. Spełniło się też pod tym względem jego życzenie. Juljusz III bowiem upoważnił legata do pozostawienia całego mienia kościelnego, ruchomego i nieruchomego, w ręku dotychczasowych posiadaczy. Po długiem wyczekiwaniu mógł nareszcie Pole wyjechać z Flandrji w listopadzie następnego roku (1554). Sir Edward Hastings i sir William Cecil (ten sam, który był następnie za Elżbiety sekretarzem stanu!) przybyli do Brukseli, aby mu towarzyszyć. W Dover przyjmowali go lord Montague i biskup z Ely, 1800 panów tworzyło jego świtę honorową. W Gravesend hrabia Schrewsbury i biskup Tunstal wręczyli mu odpis bilu, znoszącego banicję, jaką niegdyś przeciw niemu ogłoszono. Tamizą udał się do Londynu; Gardiner, teraz kanclerz, witał go przy wylądowaniu, król u bram pałacu Whitehallu, królowa u wejścia na schody. D. 24 listopada 1554 kardynał Pole odbył uroczysty wjazd do Westminsteru, 28 tegoż roku zebrał się parlament, lordowie i gminy, w pałacu królowej. Nazajutrz zapadła w parlamencie uchwała, w której obie izby prosiły królowę i króla o pośrednictwo w wyjednaniu uwolnienia od kar kościelnych i w przyjęciu Anglji na łono Kościoła powszechnego. D. 30 listopada 1554 król udał się w uroczystym pochodzie, otoczony kawalerami orderu Podwiązki, z świtą 500 baronów i szlachty, do Westminsteru, gdzie odprawiała się uroczysta summa z powodu orderowego święta Złotego Runa. Nabożeństwo trwało do drugiej. Wieczorem znowu zgromadziły się obie izby w pałacu królowej. Legat papieski wszedł w szatach pontyfikalnych do sali, w otoczeniu szlachty dworskiej. Kanclerz Gardiner, biskup z Winchester, uroczyście obwieścił z trybuny uchwałę dnia poprzedniego i jeszcze raz zapytał, czy parlament obstaje przy tej uchwale i czy prosi legata o absolucję. Odpowiedzią był ogólny okrzyk zgody, poczem podniosła się królowa i w swojem a także małżonka imieniu prosiła o zdjęcie cenzur kościelnych. Legat kazał odczytać bulle papieskie i przemowę do zgromadzenia zakończył temi słowy: „Pan nasz, Jezus Chrystus, który oczyścił nas swoją krwią najdroższą, aby przygotować sobie chwalebną Oblubienicę bez skazy i zmarszczek, On, ustanowiony od Ojca głową swojego Kościoła, niech was rozgrzeszy mocą swego miłosierdzia. I My, mocą pełnomocnictwa apostolskiego, które nam nadał nasz Ojciec święty, Juljusz III papież, rozgrzeszamy was, każdego poszczególe i całe to państwo, od wszelkiej herezji, od wszelkich kar i cenzur, w jakie popadliście z tego powodu. Przywracamy was do jedności kościelnej w imię Ojca i Syna i Ducha świętego. Amen." Poczem król, mając legata przy boku, wraz z członkami parlamentu, udał się

do kaplicy pałacowej, gdzie śpiewacy królewscy odśpiewali Te Deum. Późno w nocy rozeszło się zgromadzenie. W następną niedzielę, pierwszą Adwentu, kardynał Pole udał się w uroczystym pochodzie w asyście lorda majora i aldermanów miejskich, przez wielki most londyński do katedry ś. Pawła, gdzie zebrało się mieszczaństwo stołeczne z samym królem na czele. Odprawiono wspaniałe nabożeństwo. Kazanie miał Gardiner, biskup z Winchester, na słowa: „Fratres, hora est jam nos de somno surgere" (Rzym. 13: „jest godzina, abyśmy już ze snu powstali"); z powodu natłoku ludzi mówił na placu przy kościele (S. Pauls Cross). W Rzymie wiadomość o pojednaniu Anglji z Kościołem przyjęto z wielką radością. Papież Juljusz III upadł na kolana, rozciągnął ramiona i zawołał: „Pater noster, qui es in coelis, sanctificeter nomen tuum." Dano salwy ze wszystkich dział zamku ś. Anioła, w kościele ś. Piotra odbyło się nabożeństwo dziękczynne. Po południu zebrał się uroczysty konsystorz, na którym odczytano listy królewskie. Uchwalono, że nazajutrz ogłoszony będzie jubileusz powszechny na pamiątkę pojednania Anglji z Kościołem. Wieczorem zajaśniały illuminacją ulice Rzymu i zamek ś. Anioła. Królowa Marja z własnego popędu zwróciła Kościołowi, zabrane za poprzednich rządów na rzecz korony, grunta i majętności, które miały być użyte na wspomaganie małych lub ubogich parafji, na utrzymanie kaznodziejów i na stypendja w uniwersytetach. Dla naradzenia się co do rozkładu funduszów, kardynał-legat zwołał do Londynu na listopad (1555) synod narodowy, czyli tak zwany „legatowy" (synodus Legatina). Decyzje tego synodu przypominają pod wielu względami uchwały soboru Trydenckiego. Szczególny nacisk położono na to, aby przy każdym kościele katedralnym kształcono pewną liczbę wychowańców, z których („tamquam ex seminario") mieli być wybierani kandydaci do stanu duchownego. Cały kler obowiązany był, według możności, przykładać się do utrzymania tych zakładów. Proboszczom przypomniano obowiązek katechizowania dzieci i młodzieży, a także miewania nauk i kazań w dni niedzielne i świąteczne; dla mniej biegłych pod tym względem miały być wydane homilje w języku angielskim; napisanie homilji powierzono Watsonowi, biskupowi z Lincoln, i Berxallowi, sekretarzowi królowej. Ustanowiono kaznodziejów wędrownych, w gorących wyrazach uprzytomniono biskupom ich obowiązki. Zakazano posiadania kilku jednocześnie prebend, połączonych z pasterstwem dusz, obostrzono obowiązek rezydowania prebendarjuszów. Dwa te ostatnie punkta, jako wymierzone przeciw zakorzenionemu nadużyciu, wywołały żywą opozycję. Ludzie bystrzejszego umysłu już wówczas przewidywali z tego powodu możliwość ponownego odstępstwa religijnego. Kardynał-legat, mianowany kanclerzem uniwersytetów w Oksfordzie i w Cambridge, zajął się pilnie reformą studjów. Wizytatorom, wyznaczonym w tym celu, pomagał przyjaciel kardynała Ormanetti. Profesorów nowowierczych usuwano, z nowych profesorów najwybitniejszą osobistością był teolog hiszpański Soto, powołany z Dilingen. Zaczynało także rozkwitać życie zakonne. Benedyktyni, osadzeni w Westminster, rozwijali pod opatem Feckenhamem, mężem wypróbowanej wiary i gorliwości, błogosławioną działalność w nauczaniu ludu, w nawiedzaniu więzień i nawracaniu zbłąkanych; franciszkanie otrzymali klasztory w Greenwich i w Smithfield; przywrócono kartuzów i brygitki. Postępowało naprzód dzieło reformy. Tylko krwawe

prześladowania stronników nowej nauki, prześladowania, w których Po nie brał żadnego udziału, rzucały cień ponury na dzieło restauracji religijnej, radośnie witanej przez ogół ludności, i dawały powód wrogim żywiołom, dość jeszcze silnym, do niebezpiecznej agitacji. Takich żywiołów nie brakowało nawet w najbliższem otoczeniu królowej. Poseł wenecki, Micheli, powiada, że między panami, którzy trzymali się dworu, nie brakowało takich, co gotowi byli każdej chwili porzucić katolicyzm i wrócić do dawnej swawoli, „kiedy się było wolnym od spowiedzi, wolnym od zakazów jedzenia mięsa, wolnym od zakazu co do pewnych stopni pokrewieństwa przy zawieraniu małżeństw, wolnym nakoniec od wszystkich uczynków zewnętrznych, przepisanych katolikom." Lecz jeżeli kto był zdolnym do pokonania tych trudności, to zaiste Pole, przy swojej bezinteresowności, łagodności, słodyczy charakteru i wzorowych obyczajach. I pokonałby je zapewne, gdyby jemu i królowej Marji dane było dłuższe życie. Po usunięciu Cranmera (11 grudnia 1555) królowa przedstawiła kardynała Pole na stolicę arcybiskupią w Canterbury; prekonizował go dawniejszy jego przeciwnik, Carafa, teraz papież Paweł IV. Następnego roku (20 marca 1556) kardynał Pole, dotąd tylko djakon, otrzymał święcenie kapłańskie, a w dwa dni potem biskupie w kościele S. Maria de Arcubus w Londynie. Wiadomy jest tragiczny koniec jego poprzednika Cranmera (ob.). Dnia 21 marca 1556, jako ponownie odpadły kacerz, skazany został Cranmer na karę śmierci. Pole wszelkiemi sposobami starał się obudzić w Cranmerze żal za zbrodnie, popełnione za jego radą i z jego niegodziwym współudziałem. Dwukrotnie pisał w tym celu do uwięzionego; jeden z tych listów, traktujący naukę o rzeczywistej obecności Chrystusa w sakramencie ołtarza, przechował w swoim zbiorze wyżej wspomniany Quirini. Że Pole czynił surowe wyrzuty człowiekowi, który ze wszystkich uwięzionych najmniej zasługiwał na współczucie, nie powinno to dziwić, jeżeli się rozważy, że Cranmer przykładał się do wszystkich złych czynów Henryka VIII, że uznał był za nieważne małżeństwo tego króla z Katarzyną aragońską, że rozwiódł następne małżeństwo tegoż króla z Anną Boleyn, że podpisał sześć artykułów Henrykowych, i że wkrótce potem jawnie ich się zaparł, że nawet teraz w więzieniu to odwoływał swoje błędy, to cofał swoje odwołania. Pomimo tego kardynał Pole już był wyjednał ułaskawienie dla niego u królowej, jak o tem zapewnia Becatello; lecz dwuznaczna, na podejście sędziów obliczona postawa Cranmera udaremniła dobre zamiary kardynała-arcybiskupa.—Krwawe prześladowanie protestantów jest czarnym punktem w dziejach panowania królowej Marji. Kto nie uznałby jej za jedną z najlepszych monarchiń, jakie na tronie zasiadały, gdyby ta plama nie ciążyła na jej pamięci? Gdyż nawet jej przeciwnicy przyznają, że Marja była królową czystych obyczajów, pobożną, miłującą sprawiedliwość, oddaną dobru poddanych. W interesie ludzkości, w interesie samego Kościoła leżało, aby królowa drogą łagodności poszła. Zaiste przez długie lata później Kościół boleśnie odczuwał skutki i wspomnienie surowych środków, przedsiębranych przez Marję; na Kościół spadła cała nienawiść, jaką wywołało krwawe prześladowanie protestantów. Niektórym duchownym, jak na przykład biskupowi londyńskiemu Bonerowi, czyniono zarzut, że z szczególną gorliwością przykładali się do tępienia protestantyzmu. Rzecz godna zanotowania, że oskarżano

o to zwłaszcza tych duchownych, którzy niegdyś w nieszczęsnych robotach Henryka VIII brali czynny udział. Lecz nawet ci, jak to wykazuje Lingard, z odrazą spełniali rozkazy przybocznej rady królewskiej. Lord podskarbi, markiz Winchester, dostrzegł odrazę prałatów, uskarżał się na to w radzie i sprawił, że biskupowi londyńskiemu udzielono admonicji, w której było powiedziane, że król i królowa dziwią się brakowi gorliwości z jego strony, i że żądają, aby biskup nadal postępował ściśle według praw istniejących. Poglądy kardynała Pole w ogóle na postępowanie względem odpadłych od Kościoła znamy już z czasów jego legacji w Viterbo. I teraz pozostał wiernym swojemu przekonaniu. Do kardynała Ottona Truchsessa, bpa augsburskiego, pisał: „Nigdy nie wierzyłem, iżby trzeba było działać mieczem lub jakiemiś srogiemi środkami; zawsze publicznie i w prywatnych rozmowach, oświadczałem się przeciw takiemu postępowaniu, i ponieważ zdawało się, że jestem zbyt łagodny w karaniu takich wykroczeń, przeto niektórzy podejrzewali mnie, jakobym sprzyjał mniemaniom tych, z którymi, jak mniemałem, trzeba postępować łagodniej. Nawet na soborze Trydenckim, gdy rzecz toczyła się o wydanie wyroku na odpadłych od Kościoła, zawsze na to kładłem nacisk, że jesteśmy wprawdzie sędziami, ale że jesteśmy także ojcami, i dla tego tak powinniśmy postępować, aby w wyrokach naszych widziano cechę miłości ojcowskiej; jeżeli są oporni, są to wszakże oporni synowie, i jako tacy powinni być traktowani. Takie było przekonanie nie tylko moje, ale i moich kolegów, ku niemu też cały sobór się przechylił.“ Od czasu kiedy Pole zasiadł na stolicy kanterburyjskiej, ustało prześladowanie w jego djecezji. Dopiero w ostatnim roku jego życia wydano tam pięć wyroków śmierci, i wykonano je poźniej, kiedy kardynał spoczywał na łożu śmiertelnem i o losie ofiar nic nie wiedział. Taki jest sąd historyka katolickiego Lingarda o kardynale Pole. Niemal to samo powiada anglikanin Burnet (I, 343): „Pole,“ pisze on, „byłto mąż uczony, skromny, pokorny, dobrotliwy; gdyby zdołał był zyskać pozostałych biskupów dla takiego samego postępowania, albo skłonić papieża (?) i królowę do aprobowania środków przezeń zalecanych, prawdopodobnie skuteczniej by mu się udało sprowadzić ten kraj pod władzę papiestwa. Lecz Bóg lepszą (?) przyszłość przygotował narodowi angielskiemu; królowa i duchowieństwo poszli za krwawemi radami Gardinera. W tej tylko sprawie królowa nie powodowała się radami kardynała. Mniemała, że odmienne zdanie kardynała pochodzi raczej z łagodności jego temperamentu, aniżeli z mądrości i z doświadczenia. Zaiste metoda Pole'a, zmierzająca do naprawy obyczajów duchowieństwa i do łagodnego postępowania z reformowanymi, okazałaby się niebezpieczniejszą dla postępów reformacji, gdyż nic tak jej nie sprzyjało, jak okrucieństwo tych, którzy nie podzielali zasad kardynała, i tolerancja biskupów dla występków i zdrożności własnego ich stronnictwa.“ Nie podzielając zdania Burneta o Gardinerze w sprawie dotąd, bądź co bądź, niewyjaśnionej dostatecznie, okazuje się, że jedynym prałatem angielskim, stale przemawiającym za drogą łagodności, był ten, który nigdy nie występował z Kościoła.—Po otrzymaniu konsekracji biskupiej, kardynał Pole postanowił przenieść się do Canterbury, aby przebywać pośród swojej owczarni. Lecz królowa nie chciała go puścić od siebie, zwłaszcza że najwyższe urzędy zajmowali jeszcze

ludzie dwuznacznego usposobienia. Kiedy nadto Filip II, małżonek królowej Marji, wyjechał na kontynent z powodu spraw politycznych, Pole nie mógł się już wymówić usilnym prośbom królowej. Zgodził się na pozostanie w stolicy, lecz pod warunkiem, że papież na to zezwoli i że do niego, kardynała-legata, należeć będzie tylko kościelna strona spraw politycznych. Jakie zaś stanowisko zajął kardynał w swoim wielce trudnym urzędzie, o tem, między innemi, świadczy relacja Michelego, ówczesnego posła weneckiego w Londynie. „Królewska rada tajna,“ pisze Micheli do doży, „składa się z dziewięciu osób, świeckich i duchownych, którym przoduje kardynał Pole zarówno szlachetnością rodu, jak i dostojeństwem, przezeń zajmowanem. Liczy obecnie 56 lat wieku; na nim spoczywa cały ciężar spraw duchownych, gdyż jest on legatus a latere, i ciężar spraw świeckich, gdyż jest naczelnym doradcą. Wiadomo, że pod obu temi względami nie zawiódł oczekiwań, jakie pokładano w jego prawości i w jego wielkich zdolnościach. Widoczne to teraz, dla czego Bóg nie dopuścił, aby Pole zasiadł na tronie papieskim: Bóg chciał go użyć za narzędzie do sprowadzenia napowrót tego kraju pod posłuszeństwo dla Kościoła. W dziele tem postępuje coraz dalej z dniem każdym, jaśniejąc przykładem cnót swoich i swego życia, nieskażonego, jak powszechnie wiadomo, żadnemi namiętnościami, gdyż w tem, co jego urzędu dotyczy, nie kieruje się względami ubocznemi; nie ma też na niego wpływu ani potęga możnych, ani pokrewieństwo lub przyjaźń.“ — Ciężką próbę sprowadził na Pole'a zatarg, wynikły wtedy między papieżem Pawłem IV a Filipem II, królem hiszpańskim, mężem królowej Marji, zatarg, który doprowadził do otwartej wojny hiszpańskiego wicekróla Neapolu z Państwem Kościelnem. Z tego powodu papież postanowił odwołać wszystkich legatów i agentów papieskich z krajów, podwładnych berłu Filipa II; postanowieniem tem objęty był także Pole, co do prawowierności którego znowu się obudziły w Pawle IV dawne podejrzenia. Posłowie angielscy w Rzymie, prałaci, panowie, daremne w tej sprawie czynili zabiegi, wreszcie sama królowa gorąco przedstawiała, że odwołanie Pole'a sparaliżuje ruch katolicki w Anglji. Paweł IV uznał tylko potrzebę specjalnej legacji dla Anglji i mianował na takową kardynała P e y t o, franciszkanina, kapłana pobożności i wiary wypróbowanej za czasów Henryka VIII, lecz nie obeznanego ze sprawami rządowemi i w ogóle politycznemi, a przytem pochodzącego z niższego stanu, co w kraju tak arystokratycznym jak Anglja, poczytywano za wielki niedostatek w mężu, zajmującym wysokie dostojeństwo. Zwracano uwagę w Rzymie, że urząd legata wiele ztąd powagi utraci, ale Paweł IV nie chciał słyszeć o zmianie postanowienia. Wtedy królowa Marja uczyniła krok, jakiego niezawodnie nigdyby nie uczyniła w innych okolicznościach: pomimo swej czci dla Stolicy ś., wydała rozkaz, aby odtąd przytrzymywano i przetrząsano wszystkich wysłańców papieskich, i aby odebrane im papiery odsyłano na dwór królewski. Pole, dowiedziawszy się o tem drogą prywatną, złożył tytuł i insygnja legata, i powstrzymał się od wszelkich czynności, związanych z tym urzędem. Zarazem wysłał do Rzymu swego przyjaciela, Ormanetti'ego, aby wpłynąć na usposobienie papieża. Paweł IV łaskawie wysłuchał posła, i zdawał się być zadowolonym. Lecz wobec posłów królowej nalegał o przyjazd Pole'a do Rzymu, gdzie tenże miał się oczyścić z zarzutów, podnoszonych przeciw jego prawowierności. Pole miał być

badany jednocześnie z kardynałem Morone, podejrzewanym także przez Pawła IV o brak prawowierności i osadzonym w zamku św. Anioła. Dla wiernego syna Kościoła nie ma cięższej próby nad tę, jaką wtedy Pole przebywał. Próbę tę wytrzymali wielcy mężowie kościelni, inni zaś, poczytywani przedtem za filary Kościoła, zachwiali się pod nią i upadli. W takich położeniach okazuje się, czy sługa Kościoła stawia świętą sprawę, której służy, po nad swój interes, po nad swoje znaczenie i osobistość. Jeżeli tak uczyni, to wytrzymał próbę. Wytrzymał ją Pole: cierpienie i upokorzenie, jakie go dotknęły, poczytywał za cios, pochodzący z ręki ojcowskiej, za cios, który cierpliwie i z rezygnacją znieść należy. Była to ostatnia próba dla udoskonalenia w nim człowieka wewnętrznego. Rzewne swoje, prawdziwie chrześcjańskie pismo do papieża, zakończył temi słowy: „Jeżeli próba ta pochodzi z nieba, to nie wątpię, że Bóg, tak samo, jak uczynił względem Izaaka, powstrzyma ramię, podniesione dla zadania ciosu. A nadzieję tę mam nietylko co do siebie, lecz również co do kardynała Morone i co do Priulego. Gdyż przeciw nam wszystkim podniosłeś W. Świątobliwość rękę w miecz uzbrojoną.“ Przepowiednia ta spełniła się co do Moroniego. Następny papież, Pius IV, nie tylko uznał jego prawowierność, ale dał mu dowód najwyższego zaufania, mianując go, wraz z Navagerem, prezesem soboru Trydenckiego. Tej satysfakcji nie otrzymał kardynał Pole za życia: Bóg chciał, aby Pole dokonał żywota w bezkrwawem męczeństwie. Do tej próby przyłączyły się nowe cierpienia; utrata miasta Calais przysporzyła trudności rządowi królowej i dostarczyła nowego oręża jej przeciwnikom w kraju i za granicą. Nadomiar zdrowie królowej budziło poważne obawy, a od jej życia, według obrachowań ludzkich, zdawało się zależeć istnienie Kościoła katolickiego w Anglji. W sierpniu 1558 królowa zasłabła na grasującą wtedy chorobę, która już tysiące ofiar w kraju zabrała; odtąd nie opuszczała łoża. Jedyną jej troską była myśl o przyszłości Kościoła w Anglji. Zaklinała siostrę i następczynię swoją, Elżbietę, aby ta nie wprowadzała żadnych zmian w istniejącym układzie religijnym. Elżbieta (ob.) nie szczędziła przyrzeczeń, lecz wiadomo, jak ich dotrzymała. Królowa Marja zmarła 17 listopada 1558.—Pole przeżył ją tylko o dwadzieścia cztery godziny. Trawiony epidemiczną gorączką, od pierwszych chwil choroby zaczął się na śmierć przygotowywać. Jego testament jest pięknem świadectwem pobożnej i wierzącej duszy. Tak brzmiał wstęp testamentu: „Łaską Bożą umocniony w wierze, którą przodkowie moi otrzymali od świętego Kościoła rzymskiego, z najgłębszą pokorą polecam duszę moją Bogu wszechmocnemu, który mię stworzył i odkupił przez Pana naszego Jezusa Chrystusa. Wyznaję, że zawsze żyłem i że umrzeć pragnę w Jego jednym i świętym Kościele i w posłuszeństwie dla Papieża rzymskiego, który Kościołem apostolskim rządzi. Abym zaś przez wielkie miłosierdzie Boże i przez zasługi J. Chr. wytrwał w tejże wierze i posłuszeństwie do końca, pragnę i pożądam wsparcia przez wstawiennictwo N. M. Dziewicy i całego Kościoła, zarówno tryumfującego jak i cierpiącego, zwłaszcza gdy w pokorze i trwodze rozważam własną niegodność; przyczem ufny w łaskę i miłosierdzie Boga, spodziewam się i oczekuję zmartwychwstania ciała mojego i żywota wiecznego, przez J. Chr., Pana naszego.“ Dalej, zwracając się do papieża, tak pisał w testamencie: „Od naszego najświętszego ojca i pana, Pawła IV, którego,

od wyniesienia go na Stolicę ś., zawsze czciłem jak ojca, i którego chwale, podczas jego pontyfikatu, zawsze, z wolą Bożą, wiernie służyłem (gdyż we wszystkich moich przedsięwzięciach i w moich legacjach, jakie podejmowałem w imieniu Stolicy ś., niczego innego nie szukałem, jak chwały Bożej, i podniesienia a pożytku Kościoła), wypraszam sobie, post beatorum pedum oscula, ojcowskie błogosławieństwo, Jemu samemu życząc pokoju, zbawienia i wszelkiego dobra prawdziwego." Zwłoki swoje kazał umieścić w kościele katedralnym w Canterbury, w tej kaplicy, gdzie niegdyś przechowywano głowę świętego arcybiskupa i męczennika Tomasza. Dwóch kapelanów, dla których wyznaczył prebendy, miało codziennie odprawiać ofiarę ś. za jego duszę i za dusze wszystkich zmarłych. Temuż kościołowi przekazał wszystkie kosztowności ze swojej kaplicy. Resztę mienia zostawił do dyspozycji Alojzemu Priuli, który miał rozporządzić niem ad pias causas i nieco opatrzeć ubogich krewnych kardynała. Priuli zatrzymał dla siebie tylko djurnalik, z którego kardynał odmawiał godziny kanoniczne. Odtąd Pole myślał tylko o wieczności, która się doń szybkim krokiem zbliżała. Jakkolwiek wycieńczony gorączką, codzień słuchał mszy ś., odprawianej w jego pokoju, i zawsze przed podniesieniem ostatnich sił dobywając, wstawał z łoża i padał na kolana. W przeddzień zgonu zażądał ostatniego namaszczenia. Czując, że ostatnia godzina nadchodzi, prosił biskupa z St. Asaph, który udzielił mu ostatnich sakramentów, o odczytanie modlitw za umierających. „Czas już, rzekł, do tego przystąpić." Wiadomość o śmierci królowej zniósł spokojnie i powiedział tylko, że ufa, iż Bóg, w swojem miłosierdziu, nie opuści z u p e ł n i e Anglji, i że, jak cały żywot spędził na łonie Opatrzności Bożej, tak teraz na niem żywota dokona. Do ostatniego tchnienia zachował przytomność umysłu i mowę, bez cierpień konania, cicho zasnął w Bogu, 18 listopada 1558. Żył lat 58 i sześć miesięcy.—Głównem źródłem do poznania żywota i działalności Pole'a jest edycja jego listów, sporządzona przez kardynała Q u i r i n i: *Epistolarum Reginaldi Poli S. R. E. Cardinalis et aliorum ad ipsum collectio*, Brixiae 1744, w 5 tomach; pisma samego Pole'a: *Pro ecclesiasticae unitatis defensione libri IV*, *Apologia ad Carolum V Caesarem*; *Apologia ad Eduardum VI, regem Angliae*; dalej: *Jacobi Sadoleti S. R. E. Cardinalis epistolar. libri*; *Giberti, Jo. Matthaei, Episcopi Veronensis, opera*, ed. Ballerini, Veronae, 1733; Żywoty Pole'a i Contariniego przez *Becatello*; *Lingard* (w przekł. niem.) Englische Geschichte, tom VI-ty; *Ranke*, Englische Geschichte (z protestancką stronnością), t. I; *Burnet*, History of the Reformation of Great-Britain, I; *M. Kerker*, Reginald Pole, 1874. *J. N.*

Polemika, polemicy i Irenika. Polemika jest umiejętnym wykładem kościelnej nauki wiary, w celu zwalczenia błędu. Jest więc teologją dogmatyczną, skierowaną szczególnie przeciwko niedowiarstwu, lub błędnej wierze, w celu wykazania ich bezzasadności i tym sposobem wyświecenia prawdy. Broni więc ona dogmatów kościelnych przeciwko zarzutom im stawianym, wykazuje mylność i sprzeczność zachodzącą w tych napaściach, a samą prawdę dogmatów w jaśniejszem przedstawia świetle. Rzadko wszakże polemika obejmuje cały obszar dogmatyki chrześcjańskiej, lub błędnych systematów doktryn jej przeciwnych; zazwyczaj zwraca się ona przeciwko pojedyńczej jakiej doktrynie, gdyż pospolicie wywołuje ją napaść na pewne pojedyńcze dogmaty i instytucje kościelne.

W seminarjach jednak i akademjach katolickich nie jest ona traktowaną jako oddzielny przedmiot wykładowy, lecz w odnośnych miejscach dogmatyki, stosownie do potrzeb nauki i życia bywa uwzględnianą. Jako system i jako odpieranie napaści na dogmaty kościelne, rozwinęła się polemika szczególniej od XVI wieku, gdy protestantyzm wywołał niezliczoną ilość pism w obronie wiary katolickiej. Niekiedy polemika ogranicza się na jasnem i gruntownem przedstawieniu prawdy, gdyż przeciwnicy często bardzo wychodzą z fałszywych przypuszczeń i naprzód powziętych błędnych mniemań, których obnażenie wystarcza dla zakończenia sporu. W porządkowaniu swego materjału, polemika trzyma się albo szeregu prawd napastowanych, albo błędów przeciwstawianych prawdzie objawionej, i to albo trzymając się porządku chronologicznego, w jakim te błędy na świat się pojawiały, albo też w systematycznem ich wewnętrznem powiązaniu. Z powodu słabości umysłu człowieczego i namiętności ludzkich, jak we wszystkich dziedzinach wiedzy, tak tym bardziej w dziedzinie religijnej, gdzie spoczywają najwyższe sprawy życia, prawda objawiona wciąż spotykała się i spotykać się będzie z błędem i fałszem, dla tego polemika rodzi się w samych początkach naszego Kościoła świętego, gdzie występuje w charakterze apologji (ob. Apologetyka) i towarzyszy wciąż jego życiu. Koniec jej będzie wówczas, gdy będzie „jeden Pasterz i jedna owczarnia." Ale walka powinna być zwrócona przeciwko błędowi, nie zaś przeciwko błądzącym. Miłość prawdy powinna być jej pobudką, a celem przywiedzenie błądzącego do uznania ukochanej i zbawczej dla niego prawdy. Wszelka inna polemika jest nietolerancją, nieludzkością, a nawet, jak się wyraża Klee (ob.) w swojej Encyklopedji, str. 15, „zwierzęcością i djabelstwem." *Literatura* polemiki, podobnie jak ona sama, sięga początków chrystjanizmu. Apostołowie Paweł i Jan walczyli już przeciwko początkom gnostycyzmu, przeciwko ceryntjanom, nikolaitom, ebjonitom, docetom. Pierwsi apologeci z obroną religji chrześcjańskiej łączyli mniej lub więcej wykazywanie fałszu doktryn przeciwników (jak Justyn); u niektórych polemika przeważa nad apologją, (jak u Tacjana, Hermjasa, Tertuljana, ś. Ireneusza i Hippolita). Żywiej występuje polemika od czasów Konstantyna W. W walce przeciwko arjanom, macedonjanom, nestorjanom, monofizytom, monoteletom i pelagjanom występuje liczny szereg niepospolitych pisarzy, którzy dzielnie odpierają błąd i wyświecają prawdę nauki katolickiej (ob. artykuł Teologja, jej historja). Silne także odparcie w pisarzach kościelnych spotkał Juljan Odstępca (ob.) w swoich zamysłach postawienia religji filozoficznej na gruzach Kościoła świętego. I w dalszych czasach nie ustaje nigdy w literaturze chrześcjańskiej polemika, ponieważ błąd za błędem nie przestają wciąż się pojawiać. Nowy impuls nadał polemice protestantyzm. Na czele polemistów stoją tu: Eck, Cochlaeus, Emser, Wimpina, Vehe, Sylwester Pierias, Hochstraten, Jan Faber, Piotr Silvius, minoryta Kacper Schatzgeier, biskupi Nausea z Wiednia i Bertold z Chiemsee, kolońscy teologowie Gropper i Billik, Piotr Canisius; dalej teologowie lowańscy Lindan, Tapper, Ravensteyn, Hessels; doktorowie sorbońscy Clichtoue, Hangest, Noel; anglicy Fischer, Tomasz Morus, Reginald Polus, Wilh. Allen; w Polsce kard. Hozjusz, Kromer, Piotr Skarga. Po nad kontrowersistami temi filozowicznem wykształceniem swojem górują jeszcze kard. Rob. Bellarmin, Tomasz

Stapleton, kard. Dawid du Perron, Grzegorz Valentia, przy którym wspomnieć należy dwóch jego uczniów: Ad. Tannera i Jak. Gretsera. Zaliczają się tu jeszcze bracia Adrjan i Piotr Walemburgi, J. Scheffler (Angelus Silesius), Marcin Becanus i Fr. Coster. Uporządkowaniem materjału polemicznego w jedną systematyczną całość zajmowali się Burghaber (Theol. polemica, Treib. 1678; Köln 1733), B. Pichler, Hanneberg (Theol. controversa, Posenii 1723) Storchenau (Philosophie der Religion 2 t. Augsb. 1772 86) Burkhauser, Gazzaniga, Stattler i inni. Najbardziej upowszechnionem w nowszych czasach było dzieło jezuity *Sardagna*: Theologia dogmatico-polemica, „w której wobec dawnych i nowych nauk błędnych, wyłożona jest na podstawie Pisma ś., Ojców i dziejów kościelnych, obrona prawdy katolickiej“ (1769). Dzieło to obejmuje ośm tomów: pierwszy tom traktuje o Bogu i Chrystusie; drugi o religji prawdziwej, o słowie Bożem i podaje pierwszą część nauki o Kościele; trzeci tom zawiera drugą część nauki o Kościele; czwarty o grzechu, dobrych uczynkach i wolnej woli; piąty o łasce Jezusa Chrystusa, o usprawiedliwieniu i predestynacji; szósty o sakramentach w ogóle, a w szczególności o sakramencie chrztu i bierzmowania; siódmy o ś. Eucharystyi, o ostatniem namaszczeniu i sakramencie kapłaństwa; ósmy o sakramentach pokuty i małżeństwa. *Schwarzel* wydał „Praelectiones theologiae polemicae,“ 2 partes. 8 v. maj., Viennae 1783. Odtąd wyszła z użycia nazwa teologji polemicznej. W najnowszych czasach zasłużyli się niemało na polu polemiki Jakób Balmes (ob.), 1810—1848, i Donoso Cortes (ob.), 1809—1853. W Anglji po Gotherze i Challonerze, Jan Milner, Baines, Fletscher, Butler, Howard, Mac Hale, Coombe, Tomasz Moore, Wilberforce, Ward, Newman, Arnold. We Francji wzbogacili ten dział katolickiej literatury: Józef de Maistre, Chateaubriand, Bonald, La Mennais, Bautain, Frayssinous, Martinet (Rozwiązanie wielkich pytań), Aug. Nicolas, Freppel, Ségur, Gerbet, Dupanloup, biskup z Poitiers Pie, arcybiskup rejmski Landriot, Montalembert, oratorjanin Gratry, deputowany Keller, dominikanin Lacordaire, jezuici Ravignan i Felix. W Niemczech: Kastner, Prechtl, Brenner, Geiger, Widmer, Ildefons Schwarz, Schwarzhueber, Sambuga, Sailer, biskup Frint, Binterim, Dieringer, Döllinger, Berlage, Tosi (w Grazu, potem w Wiedniu), Westermayer, Weninger, Jörg, Döllinger, Clemens, Dennzinger, Jarisch, G. Bayer, J. B. Röhm, Fr. Mutz, biskupi: moguncki Ketteler i paderborneński Martin, Fessler w St. Pölten (um. 1872), dalej Henryk Moufang, Haffner w Moguncji, Pilgram, Speil, jezuici Schrader (um. 1875), Schneemann, Kleutgen, T. Mejer, Roh i inni, Drey w Tybindze (um. 1853), Vosen w Kolonji (um. 1871), Reinerding w Fuldzie, Hettinger w Würzburgu, dominikanin Albert Maria Weiss, Hug, Kuhn, Mack, Sepp, Haneberg, Heinrich, Michelis. Z protestantów przeciwko Kościołowi katolickiemu odznacza się umiarkowaniem: Hase'go Handbuch der protest. Polemik gegen die römisch-kath. Kirche, 5 wyd. Leipzig 1890, inne, jak np. P. Thakerta Evangelische Polemik geg. die röm. Kirche, Gotha 1885, bywają zazwyczaj zbiorem oszczerstw i grubjańskich wymysłów przeciwko Kościołowi. Wielką liczbę polemistów chrześcijańskich przedrukował ks. Migne (ob.), w swojem sławnem wydawnictwie. Cf. *Karl Werner*, Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik, 5 tomów, 1867, a mianowicie tom III Gesch. der apolog. u. polemischen

Lit.—Z polemiką ściśle spokrewniona jest **Irenika** [1]) (*Henotica*), mająca na celu połączenie rozdzielonych wyznań religijnych. Gdy polemika do tego celu dąży ubocznie przez odpieranie zarzutów i napaści przeciwników, irenika dąży do pojednania umysłów i religijnego pokoju przez jasne i pojednawcze przedstawienie tych prawd, co do których rozdwojone są w różnych wyznaniach pojęcia. W tym też celu pojednania umysłów uwydatnia w tych prawdach więcej to, co je łączyć, niż to, co je dzielić może. Właściwie bliższą jest ona symboliki (ob.), gdyż uwydatnia punkta wspólne różnym wyznaniom religijnym, i ztąd stara się wyrównać i pokonać przeciwności. Irenika ma przed sobą szersze pole wpływu praktycznego i zakres rozleglejszy od symboliki, ograniczającej się do wykładu pism konfessyjnych. Lecz nadmienić trzeba, że symbolika daleko lepiej jest obrobiona, i że irenika, jak o tem przekonywa doświadczenie, łatwo wchodzi na fałszywe drogi i dość często ucieka się do racjonalistyczno-neologicznych kompromisów, uwłaczających istocie wiary. Ztąd wynikło, że jej teoretyczni i praktyczni przedstawiciele—tak zwani i r e n i c y—najczęściej odstręczali od siebie obie strony. Przezywano też irenikę wcale niezaszczytnie „babelizmem,“ „samarytanizmem“ (mieszaniem wiar religijnych), „neutralizmem,“ „indyferentyzmem,“ „synkretyzmem“ (mieszaniem społeczności kościelnych), jakkolwiek myśl ireniki w swej zasadzie jest chrześcjańską. Zresztą godzi się zauważyć, że irenika więcej liczy przeciwników między protestantami, aniżeli między katolikami (cf. *Plank*, Ueber Trennung und Wiedervereinigung der christlichen Hauptparteien, Tübingen, 1803. Worte des Friedens an die katholische Kirche gegen ihre Vereinigung mit der protestantischen. Göttingen, 1809. *Fels*, Die kirchliche Trennung der Confessionen mit religiöser Vereinigung der Gemüther in paritätischen Staaten. St. Gallen, 1829. *Marheineke*, Katholicismus u. Protestantismus und die projectirte Religionsvereinigung. Heidelberg 1810; podobnie i inni). Jak polemika, tak i irenika pojawia się w początkach zaraz Kościoła. Ireniczny charakter ma list ś. Klemensa Rzymskiego do Koryntjan, traktaty ś. Cyprjana: De catholicae ecclesiae unitate, De bono patientiae, De zelo et livore. Z późniejszych czasów zaliczają się tu praca Mikołaja z Kuzy o Koranie dla pozyskania Kościołowi Turków, rozprawy soboru Florenckiego (ob.), dzieła Piotra Arkudjusza (ob.), Leona Allacjusza (ob.) i Maimbourga (ob.). Liczne szczególniej są pisma dążące do pogodzenia protestantów z Kościołem katolickim. Pierwsze miejsce zajmują tu prace Bossueta, Möhlera, Euzebjusza Amorta, Staudenmaiera i Leopolda Schmida (Der Geist des Kath. oder Grundlegung der christlichen Irenik 2 t. Giessen 1848—1850). Wymieniamy tu wreszcie pisarzy irenicznych późniejszych bez względu na to, o ile trafnemi i zgodnemi z prawdą były ich dowodzenia i wnioskowania: *M. de Beaufort* (przekład z francuskiego), Vorschlag zur Vereinigung aller christlichen Kirchen. Kolonja 1809. *Bekedorf* Ludolf, Worte des Friedens an gottesfürchtige protestantische Christen. I. II. III. Regensburg, 1840—1846. *Brenner*, Lichtblicke von Protestanten oder neue Bekenntnisse für die kath. Wahrheit bei ihren Gegnern. Bamberg 1830. *Cremer* I. Fr., Bemerkungen über die wahre

---

[1]) Od εἰρήνη, *pax*, εἰρηνικός, pacificus; *henotyka*, ἑνοτικα od ἕν = jeden, nauka *jednająca* to, co było rozdzielone.

Religion Jesu Christi, den Evangelischen zur Prüfung und Beherzigung vorgelegt. Düsseldorf 1825. Die Glaubensregel der Katholiken und der Evangelischen beleuchtet, Kolonja 1830. *Christianus*, *Elias Christlieb* (*I. M. Zetter*), Wanderung durch das Gebiet des christlichen Glaubens von einem teutschen Puseyiten, Regensburg 1845. *Ernesti I. M.*, Irene, der Weg zur christlichen Religionsvereinigung u. allgemeinem Religionsfrieden, Sulzbach 1828. Cardinal Quirini und Prof. Kiestling für und gegen den Katholicismus zur Beruhigung und Einigung der Gemüther. Coburg 1827. *Hermann*, *Ludw.*, zwany *Müller*, Der protestantische Wanderer im katholischen Heiligthume. Mannheim, 1841. *Hille*, *August Barth.* Soll die Scheidewand unter Katholiken und Protestanten noch länger fortbestehen? Augsburg 1820; czwarta edycja w Regensburgu 1838. *Hirscher*, *I. B.*, Erörterungen uber die religiösen Fragen der Gegenwart, Freiburg 1847. *Hohenegger*, *L.*, Zeichen der Zeit. Ein Beitrag zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Confessionen, Pressburg 1823. *Höninghaus*, Resultat meiner Wanderungen durch das Gebiet der protestantischen Literatur, 2-ga ed. Aschaffenburg 1837. Möglichkeit einer Wiedervereinigung der protestantischen Confession mit der kathol. Kirche. Würzburg 1828. Kann die Vereinigung der Protestanten mit den Katholiken einem Anstande unterliegen? Landshut 1819. (Dr. *Kitt*) Beleuchtung der Vorurtheile wider die kathol. Kirche. Von einem protestantischen Laien, 3-cia ed. 2 tomy, Luzern 1843, 1844. *Leonardo*, Freundschaftliche Briefe über die Angriffe, welche seit mehr als 300 Jahren der römisch-katholischen Kirche von den Protestanten gemacht werden, Monachjum 1839. *Lindenbaur*, *M.*, Ueber die gegenwärtige Stellung der katholischen Kirche zu den von ihr getrennten Confessionen. Oder die Frage: Ist eine Vereinigung oder Gemeinschaft mit den von uns getrennten möglich? Augsb. 1844.. *Merz*, *Al.*, Systematische Methode, die Protestanten von der Wahrheit der kathol. Religion zu überzeugen. Augb. 1787; Neu bearbeitet von einem Protestanten. 2 części, Regensb. 1844. *Milner*, *Joh.*, Ziel und Ende religiöser Controversen (przekład z ang. przez Mor. Liebera), Frankf. 1828. *Philadelphos*, Die Wiederherstellung der ersten christlichen Gemeinde als ein Mittel zur Vereinigung der christl. Parteien, Lipsk 1841. *Prätorius*, Aufruf zur Vereinigung an alle in Glaubenssachen im Occident von einander abweichenden Kirchen. Przekład z łacińskiego przez Binterima, 2-ga ed. Akwisgran 1826. *Prechtl*, Friedensworte an die kathol. und protest. Kirche für ihre Wiedervereinigung, 2-ga ed. Sulzbach 1820. Friedensbenehmen zwischen Bossuet, Leibniz und Molan für die Wiedervereinigung der Katholiken u. Protestanten. Geschichtlich und kritisch beurtheilt. Sulzbach 1815. *J. J. Ritter*, Irenikon oder Briefe zur Förderung des Friedens und der Eintracht zwischen Kirche und Staat. Lipsk 1840. *Alex. Sieger*, Ueber kathol. u. evangel. Christenthum und die Vereinigung der Christen. Dysseldorf 1827. *Bened. Stattler*, Plan zur Vereinigung der Protestanten mit der kathol. Kirche. Augsb. 1791. *J. A. Sulzer*, Wahrheit in Liebe. Briefe über Katholicismus und Protestantismus, 1810, Freib. 1840. Das Täublein mit dem Oelzweig, oder der christliche Katholik. Stimme zur Vereinigung der christlichen Kirchen, Karlsruhe 1831. *Theodulʼs* Gastmahl oder über die Vereinigung der verschiedenen christ-[illegible] Religionssocietäten (przez *J. A. Stark'a*), 7-ma ed. Frankf. 1828.

Theoduls Briefwechsel, Seitenstück zum Gastmahl. Ein Wort der Vereinigung, Strassb. 1808. *Bern. Werner*, Unterschiede des Katholicismus und Protestantismus, ein Versuch zur Hinwegräumung von Missverständnissen. Darmsztad, 1844. *S. Wix*, (przekład z ang.), Betrachtungen über die Zweckmässigkeit, ein Concilium der Kirche von England und der von Rom zu halten, um die Religionsstreitigkeiten zu vernichten. Heidelb. 1829. *Wunster*, Ueber einen möglichen Friedensschluss zwischen Katholicismus und Protestantismus, 1828. *Birk*, Georg Cassanders Ideen über die Wiedervereinigung der christ. Confessionen in Deutschland. Köln. 1876; *Egger August*, (biskup z St. Gallen) Die angebliche Intoleranz der kath. Kirchendisciplin, 5 wyd. Einsiedeln, 1889; *Dreves*, Zum Frieden in der Wahrheit. Hannov. 1889. Całą także puzeistyczną literaturę (ob. Pusey) można zaliczyć do ireniki. Irenikę systematycznie traktowali: *Köcher*, Abbildung der Friedenstheologie, Jena 1764. *Jac. Gaerden*, Theologiae purae seu pacificae vera et solida fundamenta seu theologia comparativa, 1699. Religio Mariana 1724. *Thomas Smith*, Enoticon s. de causis remediisque dissidiorum, quae orbem Christianum hodie affligunt. Oxon. 1675. *Erasmi Rotterdami* de sarcienda Ecclesiae concordia deque sedandis opinionum dissidiis, Colon. 1535. *Hasse*, Grundlinien christlichér Irenik, Hildesheim, 1882.

Poliglotta, *Polyglotta*,—z gr. πολυ-γλωσσα, dial. att. πολυ-γλωττα, domyśla się βιβλια,—oznacza w ogóle księgę wielu językami pisaną; we zwykłem, utartem znaczeniu—księgę świętą, biblją, oczom czytelnika przedstawiającą tekst św. naraz w kilku językach. Pierwsze ślady poliglotty znajdujemy w Hexaplach Orygenesa (ob.). W średnich wiekach mało są znane formy wydań biblji wielojęzykowej. W XII w. Odon kapłan († 1113) układa psałterz w formie poliglottowej: w czterech kolumnach umieszcza tekst grecki (literami łacińskiemi) i trzy wersje ś. Hieronima. Nieco później (około 1130 r.), Eadwin, mnich kantuaryjski, wydaje psałterz w trojakiem tłomaczeniu łacińskiem, a obok tego pomieszcza wersję saksońską i normandzką (cf. *Fr. Michel*, Le Livre des Psaumes, Paris 1876). Natomiast, od czasów odkrycia sztuki drukarskiej, poliglotty przestają być rzadkością. Odtąd liczne powstają wielojęzykowe biblje, choć nie wszystkich wartość jednakowa. Poliglotta przedewszystkiem winna być dziełem nauki i pracy, jej zadanie pośredniczyć w odnalezieniu autentyczności św. tekstu, a tem samem prawdziwej myśli Bożej. Poliglotty znaczenie jest wielkie przy krytyce św.: przedstawiając synoptycznie tekst św. w różnych formach językowych, ułatwia pracę krytykowi w odtworzeniu autentycznego ksiąg św. tekstu; ku czemu głównie, jeśli nie wyłącznie, służą teksty oryginalne i przekłady starożytne, najpoprawniej wydane. Tłumaczenia nowsze, pochodzące ze źródła tej samej wersji starożytnej, są bez znaczenia w krytyce, i wartość poliglotty nie wiele podnoszą. Nie wszystkie zatem poliglotty zasługują na to, aby się nad niemi dłużej zatrzymywać; dla tego, poświęcając dłuższą wzmiankę ważniejszym, resztę prostem wspomnieniem załatwimy. Cztery zwłaszcza z pośród innych wyróżniają się poliglotty: 1. *Kompluteńska*; 2. *Paryzka*; 3. *Antwerpska*; 4. *Londyńska*; 5. dodamy jeszcze słów kilka o piątej najnowszej. I. Kardynał *Fr. Ximenes* (ob.) *de Cisneros*, arcybiskup toledański, pierwszy powziął myśl uformowania i wydania poliglotty, obejmującej wszystkie księgi św. Pobudką

zamiaru było pragnienie rozbudzenia studjów biblijnych: „ut incipiant divinarum litterarum studia hactenus intermortua reviviscere“ (Prolegom.). Za cel główny położył nie tylko wzgląd egzegetyczny, lecz i krytyczny, co w prologu dedykacyjnym Leonowi X tak wyraża: „Multa sunt, Beatisime Pater, quae... nos incitarunt. Atque haec inprimis, quod cum uniuscuiusque idiomatis suae sint verborum proprietates, quarum totam vim non possit quantumlibet absoluta traductio prorsus exprimere, tum id maxime in ea lingua accidit, per quam os Dni locutum est... Accedit quod ubicunque *latinorum codicum varietas* est aut *depravatae lectionis suspicio*... ad primam Scripturac originem recurrendum est..., ita ut librorum Veteris Test. sinceritas ex hebraica veritate, Novi autem ex graecis exemplaribus examinetur.“ Zkąd widocznem, jak fałszywą jest opinja, że podług wersyi łacińskiej poprawił tekst oryginalny. Olbrzymie przedsięwzięcie uskuteczniono w 1517 r., lecz na widok publiczny ukazała się poliglotta, zaopatrzona w aprobatę Leona X, dopiero r. 1522, kiedy kardynał już nie żył. Tytuł ten nosi: *Biblia Sacra Polyglotta, nunc impressa.* Powszechnie zowie się *Kompluteńską*, od miasta, gdzie była wydrukowana, Alkala de Henares, po łacinie zwanego Complutum. Całe dzieło zawarte jest w 6 tomach in folio. Stary Test. objął 4 tomy pod nazwą: „Vetus Testamentum multiplici lingua nunc impressum.“ Pierwszy tom zawiera Pentateuch czterojęzykowy, tak ułożony: na górnej części strony, podzielonej na trzy kolumny, znajduje się naprzód tekst hebrajski (ze znakami masoreckimi, bez akcentów, z wyjątkiem athnach), pośrednią jest łac. Wulgata, trzecią wersja 70, z łacińskim międzywierszowym (interlinearis) przekładem. Dolna część stronicy, podzielona na dwie kolumny, poświęcona jest parafrazie chaldejskiej, z obok pomieszczonem tłómaczeniem łacińskiem. Trzy następne tomy mieszczą pozostałe księgi St. Test.: protokanoniczne w trzech językach, hebrajskim, greckim, łacińskim; deuterokanoniczne w greckim i łacińskim. Tekst grecki zaopatrzony jest w przekład interlinearny, którym w psałterzu jest Wulgata, gdy tłómaczenie ś. Hieronima zastępuje miejsce Wulgaty. Tom piąty obejmuje słowniki hebr. i chald., oraz odpowiednie gramatyki. Nowy Test. wszedł do tomu szóstego, i jest dwujęzykowy: grecki i łaciński. Pod koniec są umieszczone leksykony: jeden podaje hebrajskie wyrazy, napotykane w Nowym Test., drugi jest grecko-łaciński. Wydanie tego dzieła ograniczono do 600 egzemplarzy, zkąd dziś jest rzadkością. Ogromne koszta wydawnictwa, wynoszące 50,000 dukatów, nie licząc ceny nabytych rękopisów, poniósł wspaniałomyślny kardynał. Cenę egzemplarza z woli papieża ograniczono do $6^1/_2$ dukata. R. 1884 sprzedano w Anglji jeden egzemplarz tej poliglotty za 5,626 fr. Współudział w kolosalnej pracy, prawie nadludzkiej wymagającej cierpliwości, wzięli znakomici ówcześni bibliści hiszpańscy. Tekst hebrajski i chaldejski opracowali trzej nowonawróceni żydzi: *Alfons Medico*, *Paweł Coronel*, *Alfons Zamora;* nad greckim i łacińskim pracowali: *Demetrjusz Dukas*, grek z Krety, *Antoni de Lebriza*, *Jakób Lopez de Zuniga* (Stunica), *Ferd. Nunez de Valadolid* (Nonius Pintianus) i inni. Sam kardynał przeglądał drukujące się arkusze, a gdy mu ostatni przyniesiono, z radością zawołał: „Dzięki Ci składam, o Panie, żeś do szczęśliwego końca doprowadził to trudne przedsięwzięcie“ (cf. *Hefele*, Der Cardinal Ximenes, 2 ed. Tubing. 1851, p. 113 etc.).

Nie wielkiej ma być wartości pod względem krytycznym w tej poliglocie opracowanie tekstu greckiego i łacińskiego, choć nie wszyscy krytycy są tego zdania. **2.** Zaledwie pół wieku upłynęło od edycji pierwszej poliglotty, światło dzienne ujrzała druga, od miejsca swego powstania Anvers, po łac. Antverpia, *Antwerpską* nazwana. Rzadziej nosi miano *Plantiniana*, na cześć swego znakomitego drukarza, Krzyszt. Plantin'a; natomiast bardzo często jest zwana *Królewską*, jako ze szczodrobliwości i fundacji króla Filipa II pochodząca. Całkowity jej tytuł jest następujący: *Biblia hebraice, chaldaice, graece et latine Philippi II Regis Catholici pietate et studio ad sacrosanctae Esiae usum Christ. Plantinus excud.* Składa się z 8 wielkich tomów. Cztery pierwsze zawierają Star. Test., z tą tylko różnicą od polygl. Kompluteńskiej, że do wszystkich ksiąg St. Test. dołączają parafrazę chaldejską z tłumaczeniem łacińskiem. Nowy Test. w 5 tomie objęty, ma obok greckiego i łacińskiego tekstu, wersję syryjską, właściwemi i hebrajskiemi napisaną literami. Ostatnie trzy tomy mieszczą bogaty aparat egzegetyczno-krytyczny: tom 6 zawiera gramatykę hebrajską i skrócenie dzieła *Sanctis Pagnini:* Thesaurus hebr., dokonane przez *Fr. Raphelenga*; nadto gramatykę syryjską i słownik syryjsko-chaldejski, przez *Guy Le Ferre de la Boderie* (Guido Boderianus) ułożone, i drugą gramatykę ze słownikiem *Andrzeja van der Maas* (A. Massius), nareszcie nieznanego autora gramatykę i leksykon grecki. Tom 7 zawiera tekst hebrajski St. Test. i grecki Now. Test., z tłumaczeniem interlinearnem Pagnini, przejrzanem i poprawionem przez Ben. Arias'a Montana. W tej formie, obydwa teksty pod nową nazwą często były osobno przedrukowywane. W ósmym wreszcie tomie znajduje się zbiór idjotyzmów hebrajskich, spis warjantów oraz rozprawy archeologiczne Arias'a Montana. Tekst hebr. i grecki zapożyczony jest z polygl. kompluteńskiej, pierwszy poprawiony podług edycji Bomberga (ob. tej Ecykl. t. II, art. Biblja, n. 13), drugi podług edycji Aldyńskiej (cf. ib. n. 15, oraz *R. Cornely*, Introd. Generalis, 1885, t. I, De Polygl. maioribus, p. 507). Z kompluteńskiej również wzięto parafrazę Onkelos'a z przekładem, który poprawił Arias Montanus, resztę zaś parafraz zapożyczono z edycji Bombergowych, ich zaś przekłady były wzięte częścią z rękopisów Alf. Zamora, częścią przez Ariasa Montana i Raphelenga uzupełnione. Na czele tego wydawnictwa stał uczony teolog *Arianus Montanus* (ob.): „pro munere ipsi a rege demandato postremam semper adhibuit perlustrationem, examinationem atque approbationem." Za współpracowników miał niemniej uczonych i słynnych mężów, jak *Andrzeja van der Maas*, *Łukasza z Bruges*, *Janą Harlemjusza* S. J., *Wilh. Kantera* i innych. Wydawnictwo tej polyglotty ciągnęło się od 1569 do 1572 r.—**3.** Pod względem typograficznym i świetności wydania przewyższa inne *Paryzka polyglotta*, ale ustępuje pod względem krytycznym i rzeczywistej wartości. Miano paryzkiej odzierżyła od miejsca powstania wydawnictwa, na które łożył wielkie summy *Michał le Jay*, radca stanu, adwokat kancelarji królewskiej († 1674). Pierwszorzędny udział w trudach wydawnictwa wzięli: oratorjanin *Jan Morin*, *Filip z Akwinu*, maronici *Gabr. Syonita* i *Abraham Echellensis*. Praca trwała od 1629 do 1645 r. i zawarta została w 10 tomach in fol.: *Biblia hebraica, samaritana, chaldaica, graeca, syriaca, latina, arabica, quibus textus originales totius Scriptu-*

rae S., quorum pars in editione complutensi, deinde antverpiensi, regiis sumptibus exstat, nunc integris ex manuscriptis toto fere orbe quaesitis exemplaribus exhibentur. Z dwóch niejako składa się części, z których pierwsza jest powtórzeniem poligl. antwerpskiej, z tą różnicą, że miejsce wersji syryjskiej Now. Test., hebrajskiemi zaznaczonej literami, zajęła arabska z tłum. łacińskiem, oraz że dodana jest wersja syryjska na 4 listy katolickie i apokalipsę, podług edycji Pokocka i Ludwika de Dieu, na czem zbywa poligl. antwerpskiej. We wtórej części od 7 tomu znajduje się pentateuch samarytański z wersjami: samarytańską, syryjską i arabską; dwie ostatnie rozciągają się na wszystkie protokanoniczne St. Test. Rozdzielanie wersji tych samych ksiąg, pominięcie aparatu egzetyczno-krytycznego obniża wartość tej poliglotty, najbardziej zaś zły wybór tekstów niekrytycznych, kiedy już była edycja wersji aleksandryjskiej sykstyńska a wulgaty klementyńska. Niedbałość wydawców i z tego się okazuje, że parafrazę chaldejską, zapożyczoną z poligl. antwerpskiej, podług Bombergowej zmienili, gdy jej przekład niezmiennym zostawili, zkąd co innego w przekładzie, a co innego w samym tekście parafrazy. Ztąd choć wyłożone koszta na tę poliglottę olbrzymie, zrujnowały nakładcę, pożytek niewielki. Kardynał Richelieu, aby unieśmiertelnić swe imię, podobnie jak Ximenes, ofiarował pomoc pieniężną, ale nakładca ofiary nie przyjął. Niektórzy księgarze na wielu egzemplarzach zmienili później tytuł, na cześć pap. Aleksandra VII, zwiąc ją: „*Biblia Alexandrina heptaglotta.*" Poliglotta więc aleksandrowska jest jednoznaczącą z paryzką. — **4.** Najdokładniejszą i najlepszą z pośród wszystkich jest poliglotta *Londyńska*, na cześć swego wydawcy *Briana Waltona*, *Waltońską* także zwana. Tekst ś. w niej ma i więcej form czyli języków, i o wiele krytyczniej sporządzonych. Zaopatrzona nadto w bogaty aparat naukowy. Ile ma rozlicznych tekstów, wyjaśnia tytuł: *Biblia s. polyglotta complectentia textus originales: hebraicum cum Pentateucho samaritano, chaldaicum, graecum, versionumque antiquarum samaritanae, graecae 70 interpretum, chaldaicae, syriacae, arabicae, aethiopicae, persicae, vulgatae latinae quidquid comparari poterat, cum textuum et versionum orientalium translationibus latinis, ex antiquissimis manuscriptis undique conquisitis, optimisque exemplaribus impressis, summa fide collatis. Cum apparatu, appendicibus, tabulis, variis lectionibus etc.* Materjał ten objęty został w 6 t., wydanych przez Br. Waltona S. Th. D-ra, w 1657 r., w Londynie. Tom I zawiera Prolegomena i Pentateuch; II ks. historyczne St. Test.; III od Hjoba do Malachjasza i Psałterz; IV ks. deuterokanoniczne St. T.; V Nowy Test.; VI aparat krytyczny. Do tych jako uzupełnienie dodano dwa tomy, zawierające słowniki i gramatyki, odpowiadające rozmaitym tekstu ś. językom. Opracował je *Edmund Castle* (Castello) S. Th. D-r, 1686 r. Oprócz B. Waltona, bpa anglikańskiego, i Castle, orjentalisty znakomitego, współpracowali nad tą pomnikową publikacją: *Aleksander Huisius* przygotowywał tekst grecki; *Samuel Clarke* (Clericus) pracował nad tekstem hebrajskim i chaldejskim, oraz na łacinę przełożył Ewangelje perskie; *Tomasz Hyde* Pentateuch perski po łacinie oddał; należeli jeszcze tu *Uscher* (Usserius), *Pococke* i inni. Lubo w tytule czytamy dziewięć języków, żadna wszakże jest dziewięciojęzykową: Pięcioksiąg przez ośm, Psałterz przez

siedm, inne protokanoniczne St. Test. i Ewangelje przez sześć są przeprowadzone odmian językowych. Wyjątek z protokanonicznych St. T. Ester i pozostałe księgi z Now. Test. są pięciojęzyczne. Deuterokanoniczne księgi St. T. nie stać więcej nad cztery języki, lub Judyt i Machabejskie nad trzy tylko. Spożytkowano do greckiego St. T. edycją Sykstusa, z dodaniem warjantów rękopisu *A* i fragmentów Itali; do greckiego Now. Tes. edycją R. Stefana z 1550 r., z warjantami kodeksu *A*. Wulgata wydana podług edycji Klemensa VIII. Tom 4 w dodatku mieści Targum (ob.), Psalm Jonatana i (Jeruszalma) Jerozolimski (cf. *R. Cornely*, Intr. Gener. 1885, t. I, paraphrases chald. p. 399 i 509). Jako mecenas, otaczał swymi względami to olbrzymie dzieło znany Kromwel, któremu nawet początkowo je zadedykowano; ale gdy umarł on, a Stuartów przywrócono, przemieniono dedykację na cześć Karola II w tych egzemplarzach, które nie były się jeszcze rozeszły po świecie. Ta poliglotta jest prawie nieodzownym podręcznikiem w studjach nad nad krytyką tekstu św. Tyle o czterech wielkich poliglottach; o innych na krótkich słowach poprzestaniemy. 5) Wysuniemy jeszcze jednę naprzód, która, choć nie wolna od wad, w obecnem stadjum nauki biblijnej jest niezbędną dla codziennego użytku egzegety. Jest nią poliglotta protestancka, czterojęzykowa, wydana przez *R. Stier* i *K. G. W. Theile*, pod t.: *„Polyglottenbibel zum praktisch. Handgebrauch.“* Stereotypowe wydanie z 1875 r. w Bielefeld. W czterech tomach obejmuje St. Test. w 4 językach: hebr., greckim (70), łaciń. (Vulg.) i niemieckim (wersją Lutra); Nowy Test. w trzech: greckim, łacińskim, niemieckim. R. b., 1893, wyszła w Paryżu podręczna *Biblia Triglotta*, 2. t., wydana przez *Edw. De Levante*. St. Test. zawiera: hebr. tekst, ed. Van der Hooght'a, grecki 70, ed. Tischendorfa, łaciński—Wulgatę ed. Klemensa; Nowy Test.: grecki (Tischendorfa), syryj. (z pol. Walton'a), i łaciń. (ed. Amiatinus). Poliglotty mniejszej wartości są: *a*) *Psałterz Justiniani*, biskupa z Nebbio, † 1536 r. Jest on w pięciu językach, jak tytuł wskazuje: *„Psalterium hebraeum, graecum, arabicum et chaldaicum cum tribus latinis interpretationibus et glossis.“* Gênes, 1516, in fol. *b*) *Psałterz Jana Polken*, przełożonego kollegjaty ś. Jerzego w Kolonji. Napisany w 4 językach: hebr., grec., łaciń. i etjopskim. Kolon., 1518. *c*) *Dwa Pentateuchy żydowskie czterojęzykowe*: jeden w hebr., chald., perskim i arab., odbity w Konstplu 1546; drugi w hebr., chald., nowogreckim, hiszpańskim, tamże sporządzony, r. 1547. Obydwa opatrzone komentarzem Raschi; pierwszy o wiele ważniejszy pod względem krytycznym. *d*) *Biblja Jana Draconites*, p. t. *Biblia Pentapla*, właśnie zawiera fragmenta niektórych ksiąg ś., Wittenberg, 1563-1565. Projekt uformowania poliglotty na całe Pismo ś. nie powiódł się, podobnie jak bpowi A. Justinjani. Nie urzeczywistnili swych planów wydania czterojęzykowéj biblji *Ant. Chevalier* (1507-1572) i w dziesięciu językach *Rajmundi* (cf. *Lelong*, Discours historique sur les principales éditions des Bibles polyglottes, Paris 1713, p. 74-84). *e*) *Biblja Bertrama*, kalwinisty († 1594), zawierająca St. Test., wyszła po hebr., grecku, z wersją łacińską ś. Hieronima i San. Pagnini. Uwagi załączone są Watabla, zkąd niekiedy jest zwaną mianem Watabla. Wyszła w Heidelbergu, w 1586,

w 2 t., in fol. *f*) *Biblja Woldera*, ministra luterskiego wyznania wyszła w Hamburgu 1596 r., pod tyt. *Opus quadripartitum S. Scripturae.* Wchodzi tu tekst grecki, łaciński podwójny (ś. Hieron. i Pagnini) i niemiecki (Lutra). *g*) *Biblja Huttera* zawiera St. Test., choć nie cały, w 6 językach: hebr., chald., greckim, łacińskim (podług poligl. antwerpskiej), niemieckim (podług Lutra). Szósty język zmienia się, stosownie dla którego narodu jest przeznaczona, zkąd albo słowiański, albo francuzki, albo włoski i t. p. Wydane w Norymberdze 1599 r. Folgując swej słabości do poliglott, tenże uczony wydał Now. Test. w 12 językach. Z wyjątkiem tekstu greckiego i syryjskiego, reszta wersji jest pochodzenia nowszego; wartość naukowa tej poliglotty żadna (cf. *Lelong*, op. c., p. 97). W świecie projektu zakończyła swój byt *Biblja polyglossowa Andrzeja z Leonu* (cf. Lelong, op. c., p. 98). *h*) R. 1671 w Stockholmie wydał poliglossowe ewangelje *Stiernhelm*, po gotycku, szwedzku, irlandzku, z wulgatą łacińską. *i*) W 1750 r. wyszła poliglotta *Lipska*, pod tyt. *Biblia s. quadrilinguia Vet. Test.* za staraniem Krzysztofa Reineck. *k*) Małej wartości jest *poliglotta Bagstera*, wydana w Londynie pomiędzy 1819-1828 r., w 2 t., in f. St. Test. zawiera pięć tekstów: hebr., samaryt., grecki (70), łaciń. (Vulg.), syryjski; Nowy zaś, obok oryginału, 5 wersji nowszych. *l*) Ważniejsza jest *poliglotta Tischendorfa*, *Novum Testamentum Triglotton*; zawiera tekst grecki z oznaczeniem warjantów, Wulgatę z warjantami i wersją Lutra. Wydana 1854 w Lipsku. *m*) *Poliglotta Eb. Nestle'a* zawiera Psałterz w czterech starożytnych przekładach: *Psalterium tetroglottum: graece, syriace, chaldaice, latine;* wydana w Tybindze 1877-1879.—Dobiegłszy do końca w przeglądaniu różnych edycji Biblji poliglossowej, wspomnimy jeszcze plan poliglotty, poczęty przez *R. Simona*, który, lubo chwalony jest przez krytyków, nie doszedł do urzeczywistnienia. Uważając olbrzymie dzieła poliglott za mozolne, niezbyt dogodne, bo wiele miejsca zajmujące i niezbyt praktyczne, napisał rozprawę: „Novorum Bibliorum poliglottorum Synopsis," Utrecht, 1684, w której nowy plan skrócenia polygl. omawia. Pomieszcza on tylko teksty najgłówniejsze, wydane krytycznie z oznaczeniem warjantów. Na St. T. wyznacza tekst mosorecki, Wulgatę edycji Klemensa VIII, wersją aleksandryjską, podług kodeksu Vaticanus. Czynił nawet pewne przygotowania, ale bez skutku (cf. Histoire Critique du Vieux Testament, ed. Rotterdam, p. 514, oraz tegoż Ambrosii ad Origenem Epistola de Novis Bibliis Polyglottis, Utrecht, 1685, p. 14 etc.). Tęż prawie myśl podniósł *Ungarelli* (cf. *Vercellone*, Dissert. Acad. Romae, 1864, XVII, p. 386). *Z literatury* zaznaczamy: *Lelong*, Discours historique sur les principales éditions des Bibles polyglottes, Paris. 1713; *Masch*, Bibliotheca Sacra, t. I; *Wolf*, Bibliotheca hebraea, t. II, p. 338 etc. *F. Lichtenberger*, Encyklopedie, t. X, art. *Berger'a*, Polyglottes; *Trochon*, Introd. Générale, t. I, 1886, p. 449 etc.; *Cornely*, Intr. Generalis, vol. I, 1885, p. 504 etc. *Ks. A. Z.*

Polikarp biskup ś. (26 *al.* 25 stycz., 23 lut., 26 mar. i 2 kw.). O ojczyźnie, rodzinie i roku urodzenia Polikarpa nie mamy dokładnych wiadomości. Polikarp, jak podaje uczeń jego Ireneusz (*Euseb.*, Hist. eccl. IV, 14), słuchał nauczania Apostołów i obcował z wielu z tych, którzy oglądali jeszcze Chrystusa Pana. Później został biskupem Smyrny w Azji Mniejszej (*Euseb.* III, 36), i, jak powiada Tertulljan (de praescript.

c. 32), był wyznaczony na to dostojeństwo przez ś. Jana. Czy wszakże wspaniałe świadectwo, jakie Apokalipsa (2, 8-11) daje „aniołowi kościoła Smyrneńskiego," odnosi się do Polikarpa, nie można tego twierdzić z pewnością, gdyż z jednej strony niewiadomy jest czas napisania Apokalipsy, a z drugiej niewiadomy jest rok, w którym P. został biskupem. Zresztą Polikarp, tak samo jak mistrz jego Jan, miał około siebie grupę uczniów, do której w młodym jeszcze wieku przyłączył się Ireneusz (ob.); do uczniów tych należał także Florjan, który później przeszedł na gnostycyzm. W liście do tego ostatniego pisał Ireneusz (*Euseb.*, l. c.), że bardzo dokładnie przypomina sobie wszystkie szczegóły z owego czasu, kiedy przebywał przy Polikarpie, że pamięta miejsce, gdzie mąż ten siadywał, jego chód, oblicze, postawę, sposób życia i t. d. Dalej mówi Ireneusz, że Polikarp opowiadał uczniom o swojem obcowaniu z ewangelistą Janem i z innymi uczniami Chrystusa Pana, że powtarzał im, co powiedzieli mu uczniowie Pańscy i czego od nich dowiedział się o Jezusie Chrystusie; że nauka, jaką podawał, była taka sama, jak ta, którą zawiera Pismo ś., a którą otrzymał od Jana i innych współczesnych. Około r. 106 Polikarpa odwiedził ś. Ignacy Antjocheński, prowadzony do Rzymu na śmierć męczeńską; nieco później z Troady napisał Ignacy list do Polikarpa, i drugi list do jego kościoła; przechowały się oba te listy (wydrukowane są w *Hefele'go* wydaniu Patres Apostol., s. 222, 234; cf. art. Ignacy z Antjochji). Około połowy drugiego wieku (roku nie można oznaczyć dokładnie), za cesarza Marka Aureljusza, kiedy Anicet był papieżem, udał się Polikarp do tego ostatniego do Rzymu, ażeby się z nim porozumieć co do pewnych różnic i co do świętowania Wielkiejnocy. Polikarp bowiem trzymał się tak zwanej małoazjatyckiej czyli Janowej praktyki, gdy Anicet obstawał za zachodnią czyli powszechną praktyką. Obaj wszakże pozostali przy swoich dotychczasowych praktykach, ale pomimo tego zgoda nie była naruszoną; owszem Anicet dał swojemu gościowi, przy rozstaniu, najwyższy dowód jedności, gdyż pozwolił mu w kościele swoim, w swem imieniu, spełniać ofiarę świętą (ob. art. Wielkanoc). Z owego pobytu w Rzymie P. skorzystał dla nawrócenia wielu heretyków, mianowicie ze szkoły Marcjona i Walentynjana; kiedy zaś pewnego razu spotkał się z samym Marcjonem i ten doń zawołał: „czy znasz mię?" odpowiedział mu P.: „tak, znam pierworodnego syna szatańskiego" (*Euseb.* IV, 16). Dalej, dowiadujemy się już tylko o męczeństwie P-a, którego dokładny opis, ułożony przez chrześcjan smyrneńskich, do nas doszedł (wydrukowany w wydaniu Ojców apostol. *Hefele'go*, s. 274-299; cf. Prolegomena, tamże s. 71). Według tego opisu, P. pod koniec wielkiego prześladowania chrześcjan, za Marka Aureljusza (ob.), skazany został na spalenie w Smyrnie. Tłum w ogóle rozwścieczony przeciw chrześcjanom, a jeszcze bardziej podrażniony stałością Germanika i innych męczenników smyrneńskich, wołał do namiestnika: „wytęp bezbożników, każ wyszukać Polikarpa!" Ten z początku nie unikał prześladowania i chciał pozostać w mieście, lecz, ulegając prośbom czcicieli swoich, udał się do włości leżącej w pobliżu miasta, gdzie z kilku towarzyszami dni i noce spędzał na modlitwie. Tu, na trzy dni przed uwięzieniem, ujrzał poduszkę swoją w płomieniach, i z tego powodu zawołał do towarzyszy: „żywcem będę spalony." Ulegając ich naciskowi, schronił się do innej miejscowości; poszukujący go siepacze

schwytali tymczasem dwóch jego służebników, i jednego z nich na takie wzięli męczarnie, że ten w końcu zdradził kryjówkę swego pana. Pod wieczór, w wielki piątek, dotarli do mieszkania męża świętego, który nie chciał już gdzieindziej szukać przytułku dla siebie i powiedział: „niech się stanie wola Boża.“ Nawet siepacze owi podziwiali stałość starca wyznawcy, on zaś kazał im podać jadła i napoju, i tylko prosił o godzinę zwłoki dla odprawienia modłów. Potem modlił się z takiem namaszczeniem, że się wzruszyli nawet oprawcy. Następnie posadzili go na osła i odprowadzili w wielką sobotę do miasta. Na drodze spotkali ich irenarch (urzędnik) Herod i jego ojciec, Nicetas. Ci zabrali świętego męża na wóz swój, i usiłowali go namówić, aby złożył ofarę pogańską. Kiedy zaś Polikarp okazał się niezłomnym, obsypali go zniewagami i wyrzucili z wozu, skutkiem czego przyszły męczennik zranił się w goleń. Zniósł to wszakże z uległością, poczem odprowadzony został do miasta, gdzie przyjęło go wielkie zbiegowisko mieszkańców. Kiedy wszedł do stadjum (gdzie właśnie wtedy odbywały się walki zwierząt), usłyszał głos z nieba: „Polikarpie, wytrwaj!“; prokonsul zaś usiłował skłonić go do odstępstwa od Chrystusa, na co Polikarp odrzekł: „Służę już Chrystusowi lat 86, a nigdy nie sprawił on mi żadnego cierpienia, jakże więc mógłbym złorzeczyć mojemu królowi i zbawcy,“ i żadnemi groźbami nie dał się nastraszyć. Lud krzyczał: „oto jest nauczyciel bezbożności, ojciec chrześcjan, niszczyciel naszych bogów!“ i domagał się, aby go wydano na pożarcie dzikim zwierzętom. Ponieważ walka zwierząt już się skończyła, przeto skazano P-a na spalenie, a obecni, zwłaszcza żydzi, znieśli zaraz drwa dla ułożenia stosu. Złożono na nim P-a, lecz nie dotykały go płomienie i sklepiły się nad jego ciałem, jak żagiel wiatrem wydymany; w końcu zbliżył się oprawca i sztyletem przebił ofiarę. Z jego ciała miał wzlecieć gołąb ku niebu (sposób odczytywania Aktów męcz. nie jest tu pewny, cf. *Hefele*, l. c. s. 292, nota 2), a spływająca krew zgasiła płomienie. Chrześcjanie prosili, aby im wolno było zabrać zwłoki, lecz wspomniany wyżej Nicetas radził prokonsulowi nie zezwalać na to, gdyż „chrześcjanie mogliby porzucić Ukrzyżowanego i zacząć czcić Polikarpa.“ Pogański niedowiarek śmiesznie przeceniał wielką zkądinąd powagę i znaczenie świętego męża. Spalono więc zwłoki, i chrześcjanie zdołali zebrać tylko prochy i niedopalone kości, które złożyli w odpowiedniem miejscu jako drogą relikwję. Odtąd też odprawiali w Smyrnie pamiątkę śmierci ś. Polikarpa. Według aktów męczeńskich c. 21, Polikarp został zgładzony w drugim dniu syryjskiego miesiąca Xanthicus, to jest, 26 Marca (właściwie czytać trzeba: πρὸ ἕπτα καλανδῶν Ἀπριλλίων, a nie Μαΐων), za rządów prokonsula Statiusa Quadratusa. Nie można wszakże dokładnie oznaczyć roku, w którym się to stało; obliczenia uczonych chwieją się między 147—178 po Chr. Za rokiem 161 oświadczył się Stieren (w *Ilgena* Zeitschr. f. hist. Theolog. 1842, zeszyt I, s. 34), lecz jego hipoteza opiera się na wątpliwych podstawach, jak to wykazał *Hefele* w Tübinger theol. Quartalschrift, z r. 1843, s. 143... Obchodzimy teraz pamiątkę śmierci ś. Polikarpa nie 26 marca, w którym poniósł on męczeństwo, ale 26 stycznia, grecy 23 lutego. Dotąd jeszcze pokazują w pobliżu Smyrny na stoku góry Mustasia, miejsce, gdzie P. został umęczony i popioły jego złożone (*Tischendorf*, Reise in den Orient, cz. II, s. 248). — Według Ireneusza (*Euseb.* V, 29)

Polikarp pisywał listy jużto do sąsiednich królów, aby ich umocnić w wierze, już do pojedyńczych braci, aby ich nauczać i upominać. Z listów owych przechował się tylko jeden list, do Filippensów, o którym Ireneusz tak się wyraża, że „jest to bardzo znakomity list, a z niego ci, którzy mają do tego ochotę i o zbawieniu swem myślą, mogą nauczyć się poznawać istotę wiary i naukę prawdy.“ Za Ireneuszem, Euzebjusz potwierdza autentyczność tego listu, przytacza z niego ustępy; tak samo wyrażają się Hieronim, Teodoret i inni. Przesadna więc była to krytyka i niedorzeczna stronniczość, gdy centurjatorzy magdeburscy (ob.), Dallaeus, Semler, Rösler, Schwegler, Ritschl, Volkmar, Keim i Scholten, wątpili o autentyczności tego listu. Po pracach jednak krytycznych w tym przedmiocie Pearsona, Mosheima, Tillemonta, Ittiga, Lücke'go, Möhlera, Hefelego i Uhlchorna nie można wątpić o autentyczności tego listu. Nie można wątpić nawet o ostatnich rozdziałach, które przechowały się tylko w języku łacińskim, gdyż cytuje takowe Euzebjusz, a błądzić on nie mógł w tym przedmiocie, gdyż za jego czasów list Polikarpa był jeszcze odczytywany publicznie w kościołach azjatyckich. Zgoła zaś nie ma żadnego dowodu wewnętrznego przeciw autentyczności owych ostatnich rozdziałów, i dlatego w ostatnich czasach zamilkły wszelkie krytyki w tej materji (cf. Prolegomena do wydania *Hefele'go*, Patrum Apost. s. 67-70). Wszystkie kodeksy greckie podają list ten niekompletnie, tylko do c. 9 inclus., i łączą z nim, bez wyróżnienia, przechowane jeszcze po grecku rozdziały listu Barnaby (ob.); dawny zaś łaciński przekład podaje list P-a w całości. Przekład ten już 1498 został wydany w Paryżu przez Fabera Stapulensa (ob). Grecki zaś tekst najpierw ogłosił drukiem Piotr Halloix r. 1633; uczynił to w czternaście lat później także Usser z innego rękopismu; (wszystkie wszakże istniejące rękopismy należą do jednej gruppy, i wszystkie są tylko kopjami dawniejszego kodeksu, w którym brakowało wyżej wspomnianych rozdziałów). Odtąd przeszedł list P-a do wszystkich zbiorów Patrum Apost., i przytoczony jest także w wydaniu Hefelego, s. 259-275. Napisany został wkrótce po męczeńskiej śmierci ś. Ignacego z Antjochji, około r. 108, z tego powodu, że chrześcjanie w Filippi prosili Polikarpa o udzielenie dwóch listów, jakie Ignacy napisał był do P-a, jak również o wszystkie inne listy, jakie mogły być w posiadaniu P-a. Ten spełnił pragnienie Filippensów, ale żądał, aby mu przesłali bliższe wiadomości o Ignacym i jego towarzyszach, którzy ze Smyrny udawali się przez miasto Filippi do Rzymu, na wzór cnoty stawiał im ś. Ignacego i jego towarzyszy, udzielił im całego szeregu gorących upomnień, ostrzegał przed chciwością i przed docetami (ob.), wyłożył im obowiązki kapłanów, djakonów, młodzieńców, dziewic, ojców rodzin, i zalecił im modlitwę, post, nadzieję, cierpliwość i miłość dla nieprzyjaciół.—Oprócz tego listu, nazwę Polikarpa nosi jeszcze pięć fragmentów *Responsionum*, które Wiktor z Kapuy (około r. 560) wcielił do swojej Catena 4 Ewangelji (druk. w *Galland*. Biblioth. P. P., t. I). Ich autentyczność jest wszakże wątpliwą, a i same w sobie nie mają one wybitniejszego znaczenia (cf. *Möhler*, Patrol. I, 462; *Permaneder*, Patrol. special. I, 66). Wyraźnie nieautentyczne są trzy księgi, które noszą imię ś. Polikarpa: 1. tak zwane *doctrina S. Polycarpi*, 2. mniemana jego *Epistola ad Athenienses*, i 3. *Epist. ad Dionysium Areopagitam*. Cf. *Per-*

maneder, l. c., s. 65; *Lumper*, histor. theol. crit. t. I, s. 357; *Hilgenfled*, Polykarp, Bischof von Smyrna (w Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1874, st. 304-345). (*Hefele*).

Polkowski Ignacy, ur. 4 marca 1833 r., we wsi Zdunach. Po ukończeniu szkół wstąpił 1851 r. do seminarjum ś. Jana w Warszawie, gdzie pozostawał do 1855, w którym przeszedł do b. akademji duchow. warszaw. R. 1857 wyświęcony na kapłana, po ukończeniu 1858 r. akademji, miał zostać wikarjuszem w Niegowie, ale, z powodu braku pomieszczenia dla wikarjusza, posłany został do Radzymina, gdzie, pozostawał przez rok 1859 i zkąd przeszedł na mansjonarza do Brzezin; r. 1862 został proboszczem w Łaznowie, a 1863 przeniesiony z tytułem kanonika honorowego łowickiego na probostwo w Głuchowie, gdzie pozostawał do wiosny 1864 r. Przeniósłszy się do Prus, osiadł w Lubostroniu, gdzie, korzystając z bogatej bibljoteki, oddał się wyłącznie studjom naukowym, przeważnie zaś historycznym. Skłonność do tych prac objawił on wcześnie, będąc jeszcze uczniem akademji. Z tego czasu pochodzi jego życiorys ks. Antoniewicza i rozprawa o hymnach w brewjarzu rzymskim, drukowane w *Pamięt. religijno-moral.*, do którego to czasopisma, od r. 1841 do 1862, ułożył wyborny *Skorowidz*, wydany nakładem *Przegl. Kat.* w 1877 r. Jego *Żywot Kopernika*, Gniezno 1873, praca w Lubostroniu napisana, należy do najprzedniejszych o wielkim naszym astronomie, a uciążliwemi poszukiwaniami jego zebrane przezeń materjały, p. t. *Kopernikiana*, stanowią piękny pomnik jego pamięci wystawiony. Jego też przeważnie zachodem przyszło do skutku uroczyste przypomnienie i uczczenie zasług tego wiekopomnego męża, obchodem czterechsetnej rocznicy jego urodzin w 1872 r. Powołany na członka Towarzystwa nauk w Poznaniu, zasilał jego Roczniki owocami swych poszukiwań archeologicznych. Z tej epoki jego życia pochodzą prace: *Kilka historycznych wspomnień o zamku i mieście Bydgoszczy*, 1872; *Groby i pamiątki w Rzymie*, 1873; *Wspomnienia z przeszłości i zabytki językowe*, 1875; *Sprawy wojenne kr. Stefana Batorego z lat 1576—1586*, obejmujące djarjusze, relacje, listy. Dogodniejsze nierównie pole dla prac swoich znalazł, przeniósłszy się do Krakowa, gdzie mu ks. biskup krakowski powierzył 1878 r. podkustoszostwo na Wawelu, straż nad miejscowym skarbcem i archiwum. Z młodzieńczym zapałem zabrał się tu P. do porządkowania i badania spoczywających tam dokumentów przeszłości. Większą część dnia spędzał zamknięty pomiędzy staremi, zapylonemi papierami, uszczęśliwiony, jeżeli badawczemu jego oku udało się odnaleźć jaki nieznany fakt, nieznaną datę, nieznany ślad dziejów dawnych. Bibljograf ma tu do zanotowania z tej mrówczej pracy wielką ilość nader cennych dla historji owoców. Zajmując się przedewszystkiem archiwum, nie zapomniał o skarbcu wawelskim, który uporządkował i w pięknym katalogu historycznym opisał. Biorąc udział w pracach akademji krakowskiej, której od 1878 był członkiem, w publikacjach jej nazwisko swoje wielokrotnie zapisał. W wielkiem wydawnictwie Długoszowem *Przeździeckiego* opracował wraz z Żegotą Paulim pierwszy tom dzieła zawierający: *Vita s. Stanislai*, *Vita B. Cunegundis*, *Vitae Epp. Poloniae*, *Vita Sbignei de Olesnica Cardinalis*, *Clenodia*, *Banderia*, *Epistolae*. Prócz tego wydał wiele monografji, rozpraw, cennych przedruków dzieł starych (jak Opecia Żywot Pana Jezusa), artykułów pomieszczonych w różnych pismach kra-

jowych i zagranicznych, był współpracownikiem *Encykl. Kośc. i Przegl. Kat.* Wydał mapę djecezji krak. Odznaczał się w życiu swojem cnotami kapłańskiemi i towarzyskiemi, serdecznością, nigdy niczem nie znużoną uczynnością dla bliźniego, miłosierdziem dla biednych. Um. nagle w nocy z d. 26 na 27 sierp. 1888.

Polska (*Kościół w dawnej Polsce*). Nie można powiedzieć, aby historja Kościoła w Polsce nie miała dość obfitych źródeł piśmiennych: mimo to pewną jest rzeczą, że tej historji dotąd nie posiadamy. Wiele pojedyńczych wypadków mają swoje źródła i opracowania drukiem ogłoszone, archiwa jednak kapituł i konsystorzy, a także zakonów, nie są jeszcze wyczerpane: bez tego zaś nie może być całości dokładnie złożonej, pewność historyczną dającej. Nie ma do tego ani zbiorowego towarzystwa uczonych, ani pisma specjalnie przedmiotowi poświęconego, w któremby pomieszczenie znajdowały drobniejsze nawet szczegóły, nie raz do rozjaśnienia danych faktów nader ważne. Mało też zrobiono w dziedzinie prawa kościelnego, bez którego nie można poznać wewnętrznego życia narodu, a tem samem wpływu religji i Kościoła na umoralnienie i oświatę ludu. Prawo i historja szczególnie w dziejach Kościoła wzajemną niosą sobie pomoc, dla tego obojga rozwój naukowy dziejopisowi potrzebny.—Lubo historji Kościoła nie mamy, usiłowania jednak napisania jej znajdujemy. Pierwszym był Józef Jędrzej Załuski, biskup kijowski, który zamiaru swego nie spełnił, a wydał tylko wykaz dzieł prawnych i historycznych, do dziejów Kościoła polskiego się odnoszących, których 673 wyliczył w swym *Conspectus novae collectionis legum ecclesiasticarum Poloniae* (Vars. 1744). Poprzednio dał *Programma litterarium*, w którem zapowiedział przyszłą swą pracę nad historją Kościoła, mającą wypełnić dzieło pod tytułem: *Polonia orthodoxa*. Nieprzyjazne okoliczności zamiaru dokonać mu nie pozwoliły: zbiór jednak jego, czyli spis dzieł do przedmiotu tego się odnoszących, nie jest bez znaczenia. Po nim dopiero pijar Teodor Ostrowski, dał *Dzieje y prawa Kościoła polskiego, krótko zebrane* (Warsz. 1793, 3 tomy), z małemi uzupełnieniami w Poznaniu (1846) przedrukowane. Dzieło składa się z trzech części, z których pierwsza obejmuje dzieje i prawa Kościoła łacińsko-polskiego (t. I i II), druga historję kościołów dyssydenckich, trzecia dzieje Kościoła greckiego (t. III), opowiedziane porządkiem wieków od zaprowadzenia wiary chrześcjańskiej do Polski. Oprócz niedokładności, które autorowi wybaczyć należy, niedostatek faktów zastępuje tu często wielość słów. Ostrowski złożył to dzieło z okruchów historycznych, jakie mu pozostały z innej jego pracy, którą jest *Prawo cywilne narodu pol.* (Warsz. 1784, 2 t.). Potem idą bpa Albertrandego *Dzieje król. pol. lat porządkiem opisane* (wyd. 2-ie. Lwów 1846), gdzie w t. II jest *Treść dziejów Kościoła pol.*, sposobem kroniki przedstawiona. Pomijając błędy, które dopiero późniejsza krytyka poprawiła, praca ta zaleca się wyborem przedmiotu i zwięzłością opisu; z niej wzięto treść do szkolnej książeczki: *Dzieje Kościoła Bożego*, dla młodzieży ułożone (Leszno i Gniezno, 1848). Wreszcie r. 1873 ks. Melchjor Buliński wydał w Krakowie trzytomowe dzieło: *Historja Kościoła pol.*, doprowadzona do r. 1763, to jest, do śmierci kr. Augusta III. Większa tu obfitość materjału, niż w innych dziełach o tym przedmiocie traktujących, lecz bez naukowego obrobienia. Autor stawia trzy okresy, z których pierwszy obejmuje czasy od przyjęcia wiary chrześcjańskiej

przez Mieczysława I do nawrócenia Litwy (966-1386), drugi do wygaśnięcia dynastji Jagiellońskiej (1386-1572), trzeci do wstąpienia na tron Stanisł. Augusta (1572-1764): każdy zaś okres systematycznie dzieli na przedmioty w zakres historji wchodzące. Dzieduszycki, dając rys dziejów Kościoła pol., podzielił go na siedm epok: tu jednak, zostawiając przyszłemu historykowi oznaczenie właściwych okresów dziejowych, przedstawimy treść wypadków w związku z kroniką krajową, dla łatwiejszego ich objęcia i snadniejszego odszukania w historykach, obszerniejszych opisów szczegółowych wypadków. — Nim nastąpiło zaprowadzenie wiary świętej przez Mieczysława I, już chrześcjanie znajdowali się na ziemi pol., czem się tłumaczy spokojna nader przemiana religji i obyczajów ludu. Są pisarze utrzymujący, że początkowo obrządek wschodni zaprowadzony był w Polsce przez śś. Cyrylla i Metodego. Tak mówi Piasecki, lubo niczem twierdzenia swego nie popiera; tak przywódca dyssydentów, Walerjan Krasiński; ale czyni to przez nienawiść do Rzymu; tak Friese, biorąc dowody ztąd mianowicie: *a*) że pierwsze kościoły stawiano u nas pod wezwaniem śś. patronów greckich: ci jednak byli i są zarówno czczeni w obu Kościołach, *b*) że śś. Cyryll i Metody w modlitwie zwani są apostołami, przez których przyszliśmy do jedności wiary: lecz to dla tego, że polacy należą do rodziny słowian, a nadto w modlitwie o śś. Szymonie i Judzie toż samo znajdujemy; *c*) że kościół ś. Jerzego w Gnieźnie ma styl grecki: lecz ten stanął dopiero w XV w. Twierdzenie to wznowił Maciejowski, za którym poszli inni uczeni nasi: Bielowski, Wiszniewski i t. d., lecz historyczne dokumenty twierdzenia ich nie popierają, oprócz samych domysłów i rozumowań z prawdopodobieństwa wyprowadzanych, lub niejasnych tradycji. To pewna, że, na wiele lat przed ogólnem zaprowadzeniem chrześcjaństwa, z Morawji dochodziła nas znajomość wiary, gdy po obaleniu państwa wielkomorawskiego przez najście madziarów, wielu chrześcjan z kościołów założonych przez ś. Metodego schroniło się do Polski: ci przynieśli tu do miejsc niektórych znajomość wiary, nie uorganizowali jednak Kościoła z kapłanami i biskupami. Anieli, co byli u Piasta na postrzyżynach syna jego Ziemowita, według domysłu wielu, są chrześcjańskimi misjonarzami. Co raz też liczniejsze stosunki Polski z czechami, saksonami i kupcami sąsiednich chrześcjańskich narodów, nawet ze Wschodu, zaznajamiały polaków z Chrystusową religją; po lasach nawet byli pustelnicy i na dworze księcia chrześcjanie, przybywać więc mogli i kapłani misjonarze, lubo o nich wzmianki nie mamy. Z dziejów przeto ówczesnych wnioskować można, że była już pewna liczba chrześcjan między pogańskimi polakami; nie da się jednak wskazać, jakie religja ś. przed Mieczysławem uczyniła postępy. Dopiero książę ten, pojąwszy za żonę Dombrówkę (965 r.), córkę ks. czeskiego, Bolesława I, a siostrę Wacława ś., przyjął sam i narodowi podał chrześcjańską religję. Kronikarze Marcin Gallus, Mateusz Cholewa, Winc. Kadłubek i Jan Długosz twierdzą, że to nastąpiło przed ślubem; lecz prawdopodobniej Dytmar, Bogufał, anonim gnieźnieński i inni mówią, że w rok po godach weselnych, wskazując nawet dzień 7 marca 966 r. *Mieczysława* ochrzcił w Gnieźnie kapłan Bohwid, trzymał zaś do chrztu pan czeski, Dobiesław Prsten, marszałek dworu jego żony, Dombrówki. Różne stawiają powody zmiany religji, z których najprawdopodobniejszy, że Mieczysław, pobity przez margrabiego Gerona, uznał za potrzebne ze-

spolić się z czechami, już chrześcjanami, do czego pomogły nie mało namowy pobożnej Dombrówki i jej dworu. Czystość wiary w nowonawróconym narodzie, po tak ogólnem tylko przygotowaniu, ostać się nie mogła bez czujnej baczności kapłanów, których z Czech i Niemiec wzięto, oraz bez nadzoru biskupów, dla tego wcześnie o ustanowieniu biskupstw pomyśleć wypadało. Długosz twierdzi, że dopełnił tego sam Mieczysław; krytyczne jednak badania i sama analogja rzeczy, inne dają przekonanie. Zdanie Długosza wiele wieków za nieomylne uważano i pisarze historji powtarzali je bez najmniejszej wątpliwości lub zastrzeżeń, tem więcej, gdy tenże podawał nawet nazwiska i dzieje pierwszych biskupów polskich, poczynając od chwili zaprowadzenia chrześcjaństwa. Pewną dziś jest rzeczą, iż za Mieczysława było jedno tylko biskupstwo poznańskie, dla tego polskiem zwane, z biskupem Jordanem, po którym Unger nastąpił. Na kilka miesięcy przedtem cesarz Otton I utworzył arcybiskupstwo magdeburskie, którego władza sięgać miała na wszystkie obszary ziem słowiańskich, ku zachodowi wysuniętych, i na to nowe biskupstwo poznańskie. Utworzenie hierarchji kościelnej należy się dopiero *Bolesławowi Wielkiemu* (Chrobremu, 992—1025), synowi Mieczysława, oraz dalszym jego następcom. Jak w innych krajach, tak i tutaj, Kościół przejść musiał epokę apostolstwa, a dzieło to spełnił Wojciech święty, biskup pragski (987), więcej męczeństwem (997), niż zbyt krótką pracą swoją. Cuda i opowieści ludu o jego cnotach i poświęceniu, mocno wpłynęły na rozszerzenie i ugruntowanie wiary, która podobnie, jak w Kościele rzymskim, z krwi męczennika zrodziła wyznawców Chrystusowi Panu. Bardzo dobrze skorzystał z wypadku tego Bolesław. Sprowadziwszy ciało męczennika, umieścił je w Gnieźnie; odtąd miejsce to stało się ogniskiem wiary, gdzie też wkrótce, za porozumieniem się z cesarzem Ottonem III, nawiedzającym grób świętego (1000), usadowił arcybiskupstwo i fundował kilka biskupstw w stolicach główniejszych prowincji kraju, gdzie już poprzednio osadzeni byli kapłani. Pobożne to dzieło zatwierdził Sylwester II papież. Za świadectwem Dytmara powstało wtedy siedm biskupstw, które książę ten hojnie uposażył, a cesarz zaaprobował, jako obrońca i opiekun chrześcjaństwa. Odtąd działalność kościelna cesarzów z Niemiec na zawsze w Polsce ustała, a, z ustanowieniem arcybiskupstwa gnieźnieńskiego, Kościół mając swoją prawą hierarchję, przeszedł pod opiekę i patronat samych książąt narodu i z nimi związał swe dzieje. Biskupstwa przez Bolesława założone, miały być te: gnieźnieńskie jako metropolja, oraz poznańskie (nowo urządzone), mazowieckie czyli płockie, krakowskie, wrocławskie, lubuskie i kołobrzeskie; Pomeranją (995) bowiem i Chrobacją z Morawami (999) król ten do Polski już był przyłączył. Na Pomorze, oprócz ś. Wojciecha, wysłał także na pracę apostolską ś. Brunona (1007). Pierwszych biskupów otrzymano od papieża, a dano im do pomocy kanoników, reguły zakonnej pilnujących. Przybyli też kameduli (997), osiedleni w Wielkopolsce pod Kazimierzem, których wkrótce zabili zbójcy w nadziei łupu (1005); a także benedyktyni, osadzeni na Łysej Górze (1008), w Sieciechowie (1010) i w Tyńcu; ci karczowali lasy, krzewili wiarę i nauki; w ten sposób, powiada Dzieduszycki, od narodu polskiego zaczyna się cywilizacja chrześcjańska na północy Europy. Bolesław uposażał kościoły dziesięcinami, których panowie oddawać nie chcąc, wzbudzili zaburzenie (1022), wkrót-

ce przytłumione; czynił też król ten obfite ofiary dla kościołów w naczyniach kosztownych i złocie, a z chwałą panując w kraju, niemniej świetne położył zasługi w Kościele. Syn jego *Mieczysław II* (1025—34), niesłusznie *Gnuśnym* zwany, przyprowadził niektóre zamysły ojca do skutku, mianowicie wykończając kościoły i ich fundacje, jak biskupstwa kruszwickiego, za świadectwem Bogufała, oraz kilku klasztorów. Słabsza jednak była jego ręka, zwłaszcza w boju i utrzymaniu możnych na wodzy; dla tego, gdy umarł, wybuchły zaraz przytłumione niechęci ku wierze i duchowieństwu, sprawiając reakcję ku bałwochwalstwu. Panowie odmówili kościołom dziesięcin, lud rzucił się na własność możnych i świątyń, wielu powróciło do dawnej religji, przez co powstał nieład powszechny. Królowa *Ryksa* (1034—36) kraj opuściła, zabierając z sobą dziedzica korony, nieletniego Kazimierza, i umarła na obcej ziemi, w Saalfeld (1057), z imieniem świętej. Korzystając z bezkrólewia, Brzetysław II, ks. czeski, napadł Polskę (1038—39) i ogromne uniósł bogactwa z jej kościołów, nagromadzone tam szczodrobliwością Chrobrego, zwłaszcza z Krakowa, Gniezna, Poznania i Wrocławia. Na Mazowszu bogaty pan, Masław, burzy lud przeciwko duchowieństwu i zamyśla zostać księciem udzielnym. Po sześciu latach okropnych klęsk, wezwany przez naród, przybywa *Kazimierz I*, *Odnowicielem* nazwany (1040—58), wykształcony w klasztorze czy na dworze zagranicznym, ozdobiony w przymioty godne monarchy, jakiego ówczesne położenie kraju wymagało. Pokonał Masława, przywrócił religję i powagę duchowieństwu, budował kościoły, wznowił fundację benedyktynów w Tyńcu, sprowadził ich do Lubuszy (na Szlązku) i kraj uspokoił rozsądnym rządem. Tym sposobem zachwiany chwilowo Kościół ustalił się i umocnił na zawsze. W tak sprzyjających okolicznościach, otrzymał po ojcu tron *Bolesław II*, *Szczodrym* lub *Śmiałym* zwany (1058—80). Król ten więcej oddany był wojnom, dla kraju bezpożytecznym, niż wewnętrznemu jego urządzeniu. Za niego już i nauki owoce wydają, bo krajowcy stolice biskupie zajmować poczynali. Bolesław ufundował klasztor benedyktynów w Mogilnie (1065), katedry biskupie urządził, oddając je pod zwierzchnictwo arcybiskupa gnieźnieńskiego, który został metropolitą stolic krakowskiej, kujawskiej, płockiej, wrocławskiej i lubelskiej; pobudził go do tej gorliwości papież Grzegorz VII. Przybył też do Polski legat stolicy apost. (1076) w sprawie pogodzenia króla z Izasławem, ks. ruskim, przyczem i Kościół odniósł z tego pewne korzyści. Wielkie jednak przymioty swoje zaćmił król ten rozpustą, której się oddał, i okrucieństwem, a następnie zbrodnią zabójstwa biskupa krakowskiego Stanisława ze Szczepanowa (8 maja 1079), spełnioną w zemście za dane mu upomnienie pasterskie. Ciśniony potem wyrzutami sumienia, które mu spokoju nie dały, oraz obawą równie gwałtownej śmierci z ręki nienawistnych mu panów, Bolesław opuścił kraj i udał się do Węgier, ztąd zaś na pokutę do miasta Ossjaku w Karyntji, gdzie w klasztorze benedyktyńskim życia dokonał (1089). Kościół, utwierdzony odwagą ś. Stanisława, nabrał sił i wpływu nawet na wypadki krajowe, w których biskupi odtąd czynny udział brać poczęli. Biskupów obierają już kapituły, niemniej pożytecznie działające, a potwierdzają i konsekrują metropolici arcybiskupi gnieźn., zobowiązując swych sufraganów, aby corocznie nawiedzali grób ś. Wojciecha w Gnieźnie, co ciż spełniali do połowy XVI w. Rządy objął brat królewski,

Władysław Herman (1080—1102), odznaczający się pobożnością, w czem dwór jego był przykładem dla całego kraju. Przez modlitwy otrzymawszy prawego potomka (1086), wdzięczność swą okazał Bogu wystawieniem katedry ś. Wacława na Wawelu w Krakowie, kościoła ś. Idziego tamże i po innych miejscach, jak niemniej uposażeniem krakowskiej i włocławskiej katedry, tudzież kilku zakonnych kościołów. Władysław przemieszkiwał w Płocku, gdzie Otton ś., potem biskup bambergski i apostoł Pomorza, uczył młodzież polską (1124). Żydzi prześladowani w Europie, w znacznej liczbie przybywają wtedy do Polski, gdzie, znalazłszy przytułek, rozpleniają się prędko ku szkodzie ludu. *Bolesław III Krzywousty* (1102—1139), równie pobożny, jak ojciec, i gorliwy opiekun Kościoła. Za niego zjechał do Polski Gallon, biskup belowaceński (1104), legat papieża Paschalisa II, a po nim Idzi, biskup tuskulański (1123), od Kaliksta II wysłany, który rozgraniczył djecezje i urządził sprawy kościelne. W Prusach opowiadał Ewangelję pustelnik hiszpański, Bernard, potem na biskupa w Rzymie wyświęcony, lecz dla ubóstwa zakonnego od prusaków wyśmiany i wypędzony. Bolesław, poskromiwszy pomorzan (1119), wysłał do nich wspomnianego już Ottona, biskupa bambergskiego (1124), który tam wiarę ś., zapomnianą i porzuconą, nanowo zaszczepił, wskutek czego wznowiono biskupstwo niegdyś w Kołobrzegu (1000), teraz w Julinie (Wolin), w końcu w Kamieniu (1170) osadzone. Nawrócenie odbyło się zrazu pomyślnie, za namowami setnika Pawła, do poselstwa tego dodanego, który też wiele dokazał, grożąc pomstą Bolesława. Prusacy własną ręką niszczyli swoje bałwany, i Otton bożyszcze, Triglaw zwane, na znak tryumfu wiary, do Rzymu papieżowi posłał. Brak kapłanów sprawił, że wiara, z trudem zaszczepiona, wkrótce upadła. Otton wrócił tu powtórnie (1128), a dzieło jego odżyło. Przez naznaczenie biskupa Wojciecha do miasta Wolina, religja chrześcjańska utrwaloną została; biskupstwu temu za metropolitę naznaczono arcybiskupa gniezn. Przybyły zakony norbertanów i norbertanek (1124), oraz inne klasztory. Bolesław hojnie opatrzył kilka kościołów, a lud budował się miłością jego względem ojca i pokutą za zbyt pochopne ukaranie śmiercią Zbigniewa, wichrzyciela kraju, przyrodniego brata przyznanego za współdziedzica. W tym czasie słynie z ofiar na kościoły Piotr Włast Dunin, hr. na Skrzynnie, który 40 świątyń miał zbudować († 1153). Wszystkie te pożyteczne dzieła dla kraju i Kościoła, zniszczył testament Bolesława i na 200 lat blisko w granice Polski wprowadził wojnę i jej klęski. Nie zważając bowiem na przykre własne doświadczenie i zapasy z bratem władzy chciwym, podzielił on kraj między czterech synów. Ci wzajemnie wydzierali sobie dzierżawy, które najsmutniejszego doznały losu, a inne na zawsze odpadły, stając się łupem sąsiadów. Z tego położenia korzystali możni panowie, biorąc przywileje i władzę, z ujmą praw panującego; biskupi ich naśladowali. Wśród dobijania się książąt pojedyńczych do samowładztwa, sam Kościół utrzymywał łączność rozerwanych części kraju, i sama tylko hierarchja jego jednoczyła kawałki wielkiego niedawno państwa Bolesława Chrobrego. Arcybiskup Jakób z innymi biskupami przyczynił się głównie do utrzymania testamentu Krzywoustego, w czem pierwszy raz polityczny wpływ duchowieństwa jawnie występuje w dziejach narodu. W epoce tej Henryk, ks. sandomierski, z licznym orszakiem panów polskich, wyprawił się do ziemi świętej

na krucjatę i cały rok tam przebywał. Ci wróciwszy, zaprowadzili zakony rycerskie. Jakoż ks. Henryk fundował templarjuszów w Zagościu (1153); Mieczysław Stary joannitów w Poznaniu, cystersów w Lędzie (1145), w Lubiniu i Wągrowcu (1153); Jaksa Gryf stróżów grobu Chr. w Miechowie (1162); Jan i Klemens, tegoż herbu, cystersów w Jędrzejowie (1140) i innych wiele. Duchowieństwo w liczbę wzrosłe odprawiało już synody, na których między innemi zajmowało się szkołą i językiem ojczystym. Z synów Krzywoustego pierwszy zwierzchniczą władzę nad pozostałymi objął *Władysław* (1139—48). Za namową żony swej, Agnieszki, usiłował on przywrócić jedynowładztwo, i o to wystąpił do walki z braćmi, którym znowu sprzyjał arcybiskup gnieźn. Starając się o cudze, utracił własne. Rządy po nim dostały się *Bolesławowi Kędzierzawemu* (1148—73), którego również popierali biskupi; książę słaby i upokorzony w wojnach (1157), usiłował nawrócić prusaków, lecz ci wkrótce zostali znowu poganami, uczynił więc drugą wyprawę (1167), która niepomyślnie wypadła; w niej zginął brat jego, Henryk, ks. sandomierski. Bolesta, możny pan na Mazowszu, zabił zasłużonego krajowi biskupa płockiego, Wernera (1172), za co na rynku w Gnieźnie żywcem spalony. Mateusz, biskup krakowski, i Piotr Dunin, zapraszali ś. Bernarda do nawracania ludu na wschodzie, lecz ten umarł (1153), wybierając się do Polski. Onold, biskup kujawski, przeniósł stolicę swoją z Kruszwicy do Włocławka (1159); poprzednio (1148) bulla papieża Eugenjusza III określiła granice tego biskupstwa. Rządy objął następnie *Mieczysław Stary;* usiłował on dawne prawa tronu przywrócić i kraj zespolić, lecz wybrał do tego środki surowe, w obec dość śmiałych już magnatów, od których, przy udziale biskupa krakowskiego, Gedeona, wygnany, tron zaś *Kazimierzowi Sprawiedliwemu* (1179—94), bratu jego, oddany został. Ten, szukając pomocy przeciw możnym, oparł się na duchowieństwie, zwołał zjazd, albo raczej pierwszy prowincjonalny synod do Łęczycy (1180), na którym z ośmiu biskupami postanowił surowe kary przeciw uciskającym lud ubogi i gwałcicielom własności kościelnej, co papież Aleksander III zatwierdził. Wojny domowe, wywołane przez Mieczysława Starego, usiłującego władzę odzyskać, niepokoiły kraj, aż do śmierci tegoż księcia (1202), który po kilka razy nawet zasiadał na tronie, krótko zawsze, spychany przez nienawistnych mu biskupów, obrażonych o gwałcenie praw i wolności Kościoła. W tym czasie legat papiezki Klemensa III, kardynał Jan Malabranca (1189), zbierając ofiary na odzyskanie ziemi św., umocnił razem karność w duchowieństwie. Sprowadzono relikwje ś. Florjana męcz. i wystawiono pod jego wezwaniem kościół w Krakowie (1183); przybyły ważniejsze opactwa cysterskie w Oliwie (1170), Sulejowie (1176), Wąchocku (1179), Koronowie (1182) i Koprzywnicy (1185), oraz norbertanów klasztorów kilka i benedyktynki (1186). Kazimierz Sprawiedliwy rządził zgodnie z radą biskupów, co wpływ duchowieństwa znacznie podniosło i umocniło; biskupi też starali się o szkoły, które przy klasztorach i kościołach zakładali. *Leszek* (Aleksy) *Biały* (1194—1227), staraniem Pełki, biskupa krakowskiego, objął tron, lubo małoletni, dla tego rządy sprawowała matka jego, Helena, naprzód sama, potem z pomocą Mieczysława Starego (1200—2), *Władysława Laskonogiego* (1202—6), syna Mieczysława, podobnie jak ojciec uciskającego duchowieństwo i ztąd nie-

nawidzonego, wreszcie sam (1206—27). Piotr z Kapui, legat papieża Celestyna III, polecił, aby małżeństwa błogosławiono w kościele, oraz ponowił prawo celibatu dla kleru (1197). Skutecznie pomagał mu arcybiskup Henryk Kietlicz, pasterz gorliwy, przestrzegający czystości obyczajów w duchowieństwie i praw jego. On wywalczył właściwe forum sądom kościelnym i powagę ich wyrokom. Wyklął też Władysława Laskonogiego za samowolne rozdawanie beneficjów, nakładanie niezwykłych ciężarów na duchownych i pociąganie ich do sądów książęcych (1206). Pokazuje to nowe stanowisko Kościoła i siłę jego. Odtąd widać większą dążność wybicia się z pod władzy świeckiej, jak to już było w innych państwach na zachodzie. Kościół też, czując się wolnym od przewagi władzy świeckiej, śmiało występuje przeciw występkom książąt i niemoralności ludu, niemniej odważnie broni praw swoich. Na synodach wtedy odbytych, legaci papiescy, im przewodniczący, pod surowemi karami zabraniają osobom świeckim rozdawać beneficja, bo Kościół nie mógł cierpieć obsadzania miejsc przez ludzi, na których nie liczył; odniósł też zwycięztwo w tak słusznej sprawie. Kietlicz, unikając zemsty Laskonogiego, udał się do Rzymu, gdzie 2 lata przebywał u boku Innocentego III, jednego z najdzielniejszych papieży, a powróciwszy, z godnością legata Stolicy apostolskiej (1215) i zaleceniem głowy Kościoła, pracował dalej w dziele rozpoczętem. Odtąd urząd biskupi na równi z godnością książęcą uważać u nas poczęto. Do obsługi ubogich sprowadzeni kanonicy szpitalni (1203), nadto zakon dominikanów (1223) przez Iwona Odrowąża, biskupa krakowskiego, w którym zajaśnieli synowcowie jego, ś. Jacek i Czesław. Na północy kraju Kościół doznał klęsk wielkich od prusaków, którzy pokilkakroć nawracani, porzucali znowu religję chrześcijańską i napadali na ziemie polskie, mianowicie na Mazowsze. Oprócz wielu wsi spalonych i mnóstwa ludu pobitego, spalili w tym czasie 250 świątyń. Nawracaniem ich zajmował się wprawdzie Chrystjan, opat oliwski (1210), który biskupem pruskim został (1215); lecz mały był skutek prac jego. Niewiele też pomogły krucjaty przeciw nim, przez papieża Honorjusza III wyprawione (1222—23). Zapobiegając klęskom, od prusaków idącym, Konrad, ks. mazowiecki, w Dobrzyniu nad Drwęcą założył zakon rycerski (1222), na wzór kawalerów mieczowych w Inflantach, przez biskupa rygskiego ustanowionych. Ci jednak w pierwszej zaraz bitwie pod Brodnicą wyginęli, czem zuchwalstwo prusaków bardzo wzrosło. Wtedy Konrad ufundował djecezję chełmińską (1222), czyli pruską, robiąc jej biskupem wspomnianego już Chrystjana. Za jego zaś radą sprowadził zakon niemiecki, u nas krzyżakami zwany (1230), dając mu ziemię chełmińską, wiele przywilejów i obietnic na przyszłość. Krzyżacy orężem podbili Prusy (1230—80), lud miejscowy wytępili, ziemię kolonistami niemieckimi osadzili, co nawróceniem Prus nazwali. Chciwi panowania i popierani przez książąt niemieckich, stali się Polsce groźnymi, z którą częste prowadzili wojny. Później Innocenty IV papież ustanowił dla Prus djecezje: pomezańską, warmińską i sambijską (1253). Leszek w Gązawie zamordowany, z udziałem Świętopełka ks. pomorskiego, pozostawił tron małoletniemu synowi, *Bolesławowi Wstydliwemu* (1228), przez co rozpoczęły się walki o opiekę nad dzieckiem i władzę, którą otrzymał *Henryk Brodaty*, ks. wrocławski (1228—38). Rządy jego niepokoił awanturniczy Konrad, ks. mazowiecki, dobijając się tronu.

W wypadkach tych Kościół różnych doświadczał losów. W Wielkopolsce Władysław Laskonogi uciskał duchowieństwo, za to następca jego, Władysław Odonicz (Ottonicz, syn Ottona), obsypywał przywilejami i dobrami kościoły w Gnieźnie i Poznaniu, księstwa swoje oddał w opiekę Stolicy apostolskiej i posyłał świętopietrze. Szczodrobliwość jego wywołała niechęć panów, którzy przeciwko księciu podnieśli rokosz (1233), prędko uspokojony za wpływem papieża. W Małopolsce kościoły wiele ucierpiały z powodu napadów Konrada mazowieckiego. Bożywoj, ks. czeski (1235), zrabował dobra bpa poznańskiego; sam Henryk Brodaty czynił napady na włości bpstwa gnieźn. i poznań.; syn jego, Bolesław Łysy (Rogatko), i Henryk, syn tegoż, dopuszczali się ustawicznych gwałtów na bpach wrocławskich, a sprawy te na synodach łęczyckich sądzono (1256, 1285). Prusacy spalili klasztor Oliwski. W Płocku, scholastyk Jan Czapla, dla błahego podejrzenia haniebnie obwieszony, za którą to zbrodnię ks. Konrad oddał arcybpowi gnieźn. księstwo łowickie (1239). Gorsze nad te klęski zrządził napad tatarów (1241), którzy ogromne spustoszenia poczynili w kościołach i ludziach, a drugi raz przybywszy (1260), wymordowali dominikanów w Sandomierzu i odtąd często ponawiali napady na Polskę. W tych nieszczęściach podniósł się duch religijny i ascetyzm w narodzie: możni zakładali klasztory dominikanom, których za życia św. Jacka powstało dwanaście; Grzymisława, matka Bolesława Wstydl., sprowadziła franciszkanów (1237), a obadwa te zakony, utworzywszy towarzystwo braci pielgrzymujących, oprócz zbawiennego wpływu na lud, podjęły dzieło apostolstwa na Wschodzie, gdzie zapędy ich sięgały do granic Chin i Tartarji. Owocem tego było utworzenie biskupstw w Haliczu i Serecie na Wołoszczyznie (1245); w Kijowie stanął klasztor dominikański. Ziemie ruskie, za rządów Henryka Brodatego, oddane pod zwierzchnictwo bpów lubuskich, którzy od księcia tego otrzymali m. Opatów z 16 wsiami i m. Kazimierz (w Wielkopolsce) z 14 wsiami; dla zbytniej jednak odległości, papież Aleksander IV (1257), zwolnił ich od wizytowania wspomnianych djecezji. Daniel, ks. halicki, celem otrzymania pomocy od książąt Zachodu przeciwko mongołom i zwolnienia się od wpływu misjonarzy polskich, oświadczył chęć przystąpienia do jedności z kościołem rzymskim i prosił papieża o koronę królewską (1246). Opizon, legat Grzegorza IX, koronował Daniela w Drohiczynie (1247). Obietnice te jednak wkrótce okazały się płonne. W tym czasie występuje szereg błogosławionych, którzy wysokiemi zajaśnieli cnotami. Do tych należą: Wincenty Kadłubek, Prandota i Iwon, biskupi krakow., Jacek, Czesław, Bronisława, Salomea, Jadwiga, Kunegunda, Jolanta i inni. W Inflantach i Estonji, przy pomocy kawalerów mieczowych (1204), misjonarze duńscy i niemieccy zaprowadzili wiarę chrześcjańską i utworzyli dwa bpstwa. Na Litwie też ks. Mendog (Mindowe), ścigany przez nieprzyjaciół, złączonych z krzyżakami, przyjął chrzest ś., za co pozyskał od papieża tytuł królewski, wskutek czego, w polu pod Nowogrodkiem, w obecności wojsk litewskich i krzyżackich, został ukoronowany (1252). Wielu panów przyjęło z nim chrzest; utworzono djecezję wileńską, której biskupem został Wit dominikanin. Pośpiechu tego lud nie podzielał, a Mendog, lękając się wzburzenia, więcej jeszcze zniechęcony wdawaniem się w rządy jego krzyżaków, odstąpił wiary i z wielu panami wrócił do bałwochwalstwa. W Polsce samej uroczystości kanoniza-

cyjne ś. Stanisława bpa (1254) i ś. Jadwigi, żony Henryka Brodatego (1266), odżywiły wiarę ludu i powiększyły przywiązanie jego do Kościoła. Było to ważnem wśród klęsk doznanych od jadźwingów z Podlasia, którzy świątynie Sandomierza, Zawichostu i Łysej Góry spalili. Klęski te pomściło jednak wojsko polskie (1265), resztę jadźwingów Leszek Czarny wytępił (1282). Pierwsza też pojawiła się sekta biczowników (1256), lecz szerzeniu jej wcześnie zapobiegła czujność biskupów. Ustawiczne nieszczęścia obudziły wysoką pobożność i ufność w Opatrzność bożą, wywołały liczne fundacje i przywileje dla duchowieństwa. Przybyły klasztory cystersek (1250) i klarysek (1260). Po Bolesławie Wstydl. objął tron przysposobiony następca, *Leszek Czarny* (1279—88). Panowanie jego zapełniają wojny i zaburzenia, w których Paweł z Przemankowa, biskup krakow., nie mały brał udział, uwięziony dla tego w zamku Sieradzkim; za co pap. Marcin IV rzucił interdykt na kraj (1283), i książę z biskupem pojednać się musiał. Nowy napad tatarów (1287) kraj wyludnił i kościoły z ozdób ogołocił. Synod łęczycki (1285), za Jakóba Świnki arcybpa, wznowił ustawę poprzednika jego, Pełki, aby nauczyciele po szkołach znali język krajowy. Resztki burzy, wznieconej dumnemi zabiegami książąt o tron i przewodnictwo, przypadają na te czasy. Po śmierci Leszka, obok Władysława Łokietka, występuje *Henryk Rzetelny* (probus) i tron otrzymuje (1288 — 90), a gdy wkrótce umarł, z trzech ubiegających się: Łokietka, Wacława II, króla czeskiego, i *Przemysława*, ten ostatni, za zgodą papieża, koronuje się w Gnieźnie (1295), lecz niezadługo zabitym zostaje w Rogoźnie, podstępem margrabiów brandeburskich. Po nim władzę obejmuje Wł. Łokietek (1296—1300): biskupi jednak mu nie sprzyjają, jako gwałcącemu przywileje kościelne, podatkami uciskającemu duchownych i mściwemu. Przywołano *Wacława II*, kr. czeskiego (1300—5). Łokietek wygnany, udał się do Rzymu, gdzie był na pierwszym jubileuszu, przez Bonifacego VIII papieża ogłoszonym (1300). Gdy wkrótce umarł, przeciwnik jego, Łokietek trzykroć pretendujący, otrzymał berło i rządził pod imieniem *Władysława I* (1306—33), koronowany w Krakowie. Od śmierci Stanisława św. tylko Przemysław i Łokietek uroczystym obrzędem odebrali koronę, czego następni stale już dopełniali. W zaburzeniach i wojnach ówczesnych nauki nie wiele postępu zrobić mogły; są jednak pisarze dziejów ojczystych, wszyscy ze stanu duchownego, jak Mateusz, herbu Cholewa (1166), i Wincenty Kadłubek (1223), biskupi krakow., Bogufał biskup poznański (1250), Baszko (1272), Dzierzwa (1288), Marcin dominikanin, spowiednik pap. Mikołaja III i arcybp gnieźn. (1279), autor słynnej kroniki świata, i inni. Wciskająca się herezja dulcynistów (1318), doznała skutecznego odporu w biskupach, między którymi jeden tylko Muskata, biskup krakow., pokazał się obojętnym. Doniesiony papieżowi, otrzymał upomnienie, a nadto tenże Jan XXII zaprowadził inkwizycję (1319), którą powierzył dominikanom i franciszkanom. Ta, działając roztropnie i łagodnie, uchroniła Polskę od zaburzeń religijnych; wytępiła też sektę begwardów i begwinek, niemniej z obcych krajów tu przyniesioną. Gorący duch wiary ożywiał lud i zakony, z których misjonarze szli na Litwę i Ruś opowiadać ewangelję. Ustanowiono biskupstwo kijowskie łacińskie (1321), a ks. halicki, Bolesław, syn Trojdena, połączył się z Kościołem. Biskupi, zajęci często sprawami kraju, zaczy-

nają do pomocy przybierać sufraganów; takim był Dominik, biskup meteleński, przy arcybiskupie Jakóbie (1313). Krzyżacy jednak wiarołomni i niewdzięczni, wzrosłszy w siły, zajęli Pomorze i zagrażali samej Polsce, którą ogniem i mieczem niszczyli, nie przepuszczając i kościołom. Włocławek na Kujawach i katedrę jego spalili, lud podbity ciężko uciskali. Wysłany od króla i narodu Gerward, biskup włocławski (1317), przedstawił papieżowi Janowi XXII ich gwałty i otrzymał wyrok sprawiedliwy. Zakon przecież głosu tego nie usłuchał i klątwami wzgardził. Król więc wziął się do oręża i upokorzył dumę krzyżaków w zwycięzkiej bitwie pod Płowcami (27 września 1331). Łokietek zamierzał jeszcze jeden stanowczy cios na krzyżaków wymierzyć, lecz, wiekiem osłabiony i przygodami życia styrany, na łożu śmierci przekazał to synowi. *Kazimierz W.* (1333—79) innego jednak był usposobienia, niż ojciec jego. Nietylko nie dopełnił woli Łokietka, lecz owszem, wbrew takowej, dla miłego pokoju odstąpił Pomorze krzyżakom, a Szląsk czechom. Sami tylko bpi opierali się w zatwierdzeniu traktatu kaliskiego (1343), lubo pod pozorem jałmużny oddającego Pomeranję zakonowi. Kazimierz w Wiślicy (1347) nadał pisany statut narodowi, czem ustalił jedność prawa, gdyż dotąd każda prowincja rządziła się jedynie zwyczajem od starszych przejętym. Mimo pożytecznych swych rozporządzeń, Kazimierz namiętny był i gorszące prowadził życie. Upominał go Bodzanta, bp krakowski, i niepoprawnemu posłał klątwę przez Marcina Baryczkę, wikarjusza katedry, którego król kazał za to w Wiśle utopić (1349). Podobnie jak Łokietek, nakładał też i Kazimierz ciężary publiczne na duchownych: grzechy te swoje nagrodzić usiłował jałmużnami na kościoły i fundacjami, których wiele pozostawił. Zakon augustjanów sprowadził (1335); klasztorów i kościołów wiele zbudował lub odrestaurował, jak niemniej miast i zamków, dla tego mówiono, że zastał on Polskę drewnianą a zostawił murowaną. Spory biskupów niektórych ze szlachtą o dziesięciny, sprowadził do umowy pojednawczej (1360). Na przedmieściu krakowskiem Bawoł, potem Kazimierz zwanem, pod protekcją biskupów krakowskich, założył szkołę wyższą, czyli akademję, pierwszą w północnej stronie Europy (1364), którą Urban V papież zatwierdził. Zniósł też odwoływanie się w sprawach sądowych do Magdeburga, jak wymagało prawo saskie, w wielu miejscach u nas zachowywane, stanowiąc sąd najwyższy na zamku krakowskim (1365). Dzieła te króla Kazimierza blisko Kościoła dotyczyły. Urządził nadto sprawy kościelne na Rusi Czerwonej czyli Halickiej, stanowiąc djecezje (1367), za następcy jego ostatecznie uposażone i przez Stolicę apostolską zatwierdzone: ustała odtąd władza biskupów lubuskich nad tą ziemią. Ormjanie osiedleni tamże, doznali równej opieki króla i Kościoła, z którym jedność przyjęli. Arcybiskupi gnieźnieńscy pierwszymi książętami państwa zostali; katedra w Włocławku nowo odbudowana (1340). Po bezdzietnym Kazimierzu, dostaje koronę polską *Ludwik*, król węgierski (1370—82), który dla jej pozyskania, a potem przekazania córce swojej, dał szlachcie i duchowieństwu obszerne swobody (1355, 1374); z tych płynęły dalsze wolności do ubezwładnienia panującego wiodące. Ludwik ostatecznie urządził hierarchję kościelną na Rusi, gdzie powstały biskupstwa: w Haliczu (1375), Przemyślu, Włodzimierzu, Chełmie, potem i w Kamieńcu podolskim. Z tych halickie przeniesione następnie do Lwowa z tytułem arcybpstwa,

któremu wspomnione bpstpwa odlegały. Bakońskie też bpstwo na Wołoszczyźnie zostało uposażone; ulegało ono metropolji gniezn., potem lwowskiej. Od króla Ludwika zaczęło się w Polsce nominowanie biskupów przez panujących: królowie bowiem, uposażywszy biskupstwa, uważali się za ich patronów. Sprowadzeni kartuzi (1341) i paulini (1382). Tych ostatnich przyzwał z Węgier Władysław, ks. Opolski, do straży cudownego obrazu N. M. P., z Bełzu przywiezionego i złożonego na Jasnej Górze w Częstochowie. Tenże ks. Władysław, powiernik króla Ludwika, obdarowany przez niego ziemią Wieluńską i Dobrzyńską, uciskał duchowieństwo i odmawiał mu dziesięcin, za co wyklęty i do jedności powrócony, gdy krzywdy nagrodził.—Po śmierci króla Ludwika, berło bierze córka jego *Jadwiga* (1384—6), koronowana przez arcybpa Bodzantę, której obrano za męża *Władysława Jagiełłę* (1386—1434), księcia litewskiego, poganina jeszcze, ochrzczonego w Krakowie (14 lut. 1386), i przez arcybpa Bodzantę ukoronowanego. Odtąd rozpoczyna się szersze jeszcze działanie i apostolstwo kościoła pol. na sąsiednie ludy, w bałwochwalstwie dotąd pogrążone. Zaraz w następnym roku wysłano do Litwy Hieronima z Pragi, kamedułę, który tam wiarę głosił, polecony od Jagiełły, a obfite w ciekawe wypadki swoje prace opowiedział na soborze bazylejskim Eneaszowi Sylwjuszowi, późniejszemu papieżowi Piusowi II, który je spisał. Wkrótce przybył tamże sam król, z żoną i licznym orszakiem panów duchownych i świeckich. Byli już w Litwie franciszkanie i dominikanie, znający język krajowy, w którym religję św. ludowi opowiadali. Przemawiał także arcybiskup Bodzanta i Wężyk dominikanin, oraz inni kapłani, nie znający języka litewskiego, a słowa ich wykładali tłumacze, do których i król sam należał. Królowa Jadwiga obdarowywała nawróconych sukniami, a wznoszone i uposażone przez Jagiełłę kościoły, obficie zaopatrywała w sprzęty i aparaty. Nastąpiła nowa fundacja biskupstwa i katedry w Wilnie, oraz zbudowanie ośmiu kościołów w miejscach znaczniejszych. Trudniej było ze Żmudzią, do bogów swoich i kapłanów pogańskich mocno przywiązaną. I tu jednak wytrwałość i gorliwość króla wszelkie pokonała przeszkody. Ostatni ten bałwochwalczy naród w Europie ztąd odebrał wiarę, do której niemniej mocno przylgnął, jak niegdyś do swoich bałwanów. Utworzono biskupstwo w Miednikach (1416) i wzniesiono 12 świątyń chrześcjańskich. Król Jagiełło w Polsce także zostawił świadectwa swej religijnej gorliwości. Uposażył paulinów na Jasnej Górze i prawie nową uczynił fundację (1393); toż samo w Wieluniu; nadto osadził karmelitów w Krakowie (1395), psałterzystów w katedrze krak. (1396); zbudował też kilka klasztorów i kościołów po różnych miejscach. Jadwiga znowu założyła w Pradze czeskiej kollegjum dla litwinów, a na wznowienie akademji krak. testamentem przekazała klejnoty swoje (1399), resztę król dołożył. Po odebraniu Rusi Czerwonej węgrom (1387), katedrę z Halicza przeniesiono do Lwowa (1394). Krzyżacy tymczasem, straciwszy spodziewane korzyści w zagarnięciu Litwy i Żmudzi, a nadto widząc się z tego powodu już niepotrzebnymi, całe siły swoje obrócili na sianie niezgód w rodzinie Jagiełły. Król zmuszony był wystąpić z nimi do boju, który nastąpił pod Grunwaldem i Tannenbergiem (15 lipca 1410). Pierwsze to starcie sławianizmu z germanizmem, w rozmiarach, jakich średnie wieki nie widziały.

Krzyżacy zupełnie pokonani: wielki ich mistrz i 40,000 żołnierza na placu poległo, tyleż do niewoli wzięto; ze zwycięstwa jednak korzystać nie umiano. Wspólny cel zjednoczył więcej ludy obadwa i nastąpiła unja w Horodle (1413). Na soborze konstancjeńskim polacy bronili czci króla swego przeciw paszkwilom Jana Falkenberga, oraz spraw kraju. Posłowie nasi niepoślednie zajęli tam miejsce, nauką i wymową zaleceni. Przy conclave kard. obradujących nad wyborem pap. Marcina V, trzymali straż honorową z elektorem brandeburskim i mistrzem joannitów. Papież ten odznaczył króla Władysława i brata jego, Witolda, godnością generalnych wikarjuszów w doczesnych sprawach kościołów ich państwa. Okazali oni gorliwość swoją występując przeciwko husytom (ob.). Zapadł też na heretyków tych wyrok synodu kaliskiego (1420), a potem królewski dekret w Wieluniu (1424); odbywano z nimi rozmowy i dysputy w Krakowie. Kościół otrzymał swobody i przywileje w Jedlnie (1430), z soboru zaś konstancjeńskiego przywiózł obecny tam arcybiskup, Mikołaj Trąba, godność prymasa dla siebie i swoich następców.—Po ojcu objął tron młodociany *Władysław III*, od klęski „warneńczykiem" zwany (1434—44). W rządach zastępował go początkowo kardynał Zbigniew Oleśnicki, biskup krakowski, mąż wielce wpływowy. Odezwały się niechęci ku duchowieństwu z powodu zbyt surowo wymaganych dziesięcin, co przypisywano dumnemu postępowaniu Oleśnickiego: załatwił je synod piotrkowski. Z tejże pobudki niektórzy ze szlachty czynili zaburzenia w celu wprowadzenia husytyzmu (1438); srogi jednak wyrok Jędrzeja z Bnina, biskupa poznańskiego, który schwytanych w Zbąszynie księży husyckich żywcem spalić kazał, czem do dalszych zamieszek odjął ochotę. Sobór Florencki zaprowadził unję, do której Izydor metropolita przystąpił (1439—1520). Władysław, będąc razem królem węgierskim, prowadził szczęśliwą wojnę z Turcją (1443), po której zawarł traktat na lat 10, lecz ten zgwałcił z namowy wojowniczego kardynała Juljana Cezariniego, co śmiercią przypłacił pod Warną (1444).—Nastąpił brat jego *Kazimierz Jagiellończyk*, po dwóch latach bezkrólewia obrany (1446—92). Ślub jego z Elżbietą austrjacką szczęśliwie pobłogosławił ś. Jan Kapistran, legat papieski, który resztki husytyzmu na Szląsku wyniszczył. Za wpływem tegoż świętego spór między kardynałem Oleśnickim i arcybiskupem gnieźnieńskim o pierwszeństwo w krześle senackiem, sejm w Piotrkowie (1452) załatwił w ten sposób, że rozłożył to na alternatywę, a koronację króla przyznał prymasowi. Oleśnicki kupił księstwo siewierskie dla biskupów krakowskich (1443); wystawił klasztor i kościół dla obserwantów, pod tyt. ś. Bernardyna Seneńskiego (1453), zkąd zakon ten bernardynami u nas zwać poczęto. Wielu akademików, zachwyconych cnotami i gorliwością ś. Jana Kapistrana, wstąpiło do tego zgromadzenia i zajaśniało wysoką świątobliwością, [illegible]i jako święci i błogosławieni (Szymon z Lipnicy, Jan z Dukli i Władysław z Gielniowa). Tenże zakon do Warszawy przeniosła Anna księżna mazowiecka; wiele następnie fundowano ich w Polsce i na Litwie. Nową wyprawę zamierzono uczynić na krzyżaków, w czem duchowieństwo najgorliwiej dopomagało hojną ofiarą pieniężną. Prusy jednak dobrowolnie się poddały (1454). Zakon krzyżacki, stojący u szczytu potęgi (1380), nagle z niej spadać począł; ciemiężył lud i rozsiewał zgorszenie, powstał przeciwko niemu związek, jaszczurczym zwany (1397), który, nie widząc innego wyj-

ścia, poddał Polsce ziemię pruską, co wywołało 13-to letnią wojnę z zakonem, pełną klęsk dla stron obojga, a zakończoną traktatem toruńskim (1466), oddającym Polsce Prusy zachodnie z ks. warmińskiem, wschodnie zostawiając zakonowi, do hołdu obowiązanemu królom polskim. W tym czasie nauką i cnotami jaśnieli między innymi kan. Jan Długosz, nauczyciel synów królewskich i historyk († 1480), oraz kanon. Mikołaj Kopernik, matematyk i astronom.—*Jan Olbracht* (Albert) krótko po ojcu panował (1492—1501). Podniesiono za niego znaczenie szlachty, gdy postanowiono (1495), aby odtąd godności kościelne brali tylko bene nati et bene possessionati, co potem wznowiono (1505); dano też szlachcie i inne przywileje. Odtąd lud prosty staje się adscriptus glebae, król władzy prawodawczej pozbawiony, stan miejski poniżony, gdyż mu włości posiadać wzbroniono. Połączeniem tylko obojga narodów kraj wzmocniono (1499). Brat króla, Fryderyk, został bpem krak., potem prymasem (1493) i kardynałem; drugi zaś, Kazimierz, świętością słynął, przez Leona X pap. kanonizowany (1521). Duchowni, dotąd naukom teologicznym oddani, zaczynają poświęcać się także naukom matematycznym i humanistycznym. Nagła śmierć króla Olbrachta nastąpiła w Toruniu. *Aleksander*, brat poprzedniego, krótko także panował (1501—6). Częste bywają stosunki z Rzymem, zkąd i klasyków przywożą, występują też humaniści, jak Kalimach, Grzegórz z Sanoka, Ostroróg i inni. Jan Łaski, kanclerz, potem prymas, w jeden statut zbiera prawa dawne i nowe, w których głównie przyznano właściwe forum sądom duchownym. Za zgodą stolicy apostolskiej zniesiono post w środę. Stan duchowny na sejmach pierwsze miejsca przed senatorami świeckimi otrzymał: ci bowiem żądali, aby tylko od prawej ręki króla biskupi siedzieli, drugą zaś aby stanowi świeckiemu zostawiono; przy dawnych jednak prawach utrzymało się duchowieństwo.—Wstąpiwszy na tron ostatni z synów Kazimierza Jagiellończyka, *Zygmunt I*, *Starym* zwany, długo i świetnie panował (1506—48), zarówno troskliwy o dobro państwa jak i Kościoła. Za niego nastąpił upadek zakonu krzyżackiego i przyłączenie Prus do Polski (1525), z których wschodnie oddane ks. Albertowi Brandeburskiemu, z wielkiego mistrza zlutrzałemu hołdownikowi Polski, propagatorowi protestantyzmu. Po bezpotomnej śmierci ostatnich dwóch książąt z linji piastowskiej, Janusza i Stanisława (1529), Mazowsze także przyłączone do korony. Arcybiskup gnieźnieński, Jan Łaski, poseł królewski na sobór lateraneński II, wyjednał tam od papieża Leona X, dla siebie i następców swoich godność legati nati stolicy apostolskiej (1515). Od poprzedników czynione usiłowania, zamienił Zygmunt I w konkordat z papieżem o nominację biskupów, z tytułu kollatorstwa królów polskich, będących fundatorami biskupstw. Samych tylko bpów warmińskich obierała nadal kapituła tamtejsza, z liczby 4 kandydatów przez króla jej podanych. Klemens VII pap. uczcił króla, przesyłając mu miecz poświęcony i czapkę perłami szytą. Protestantyzm z miast pruskich wciskać się począł do Polski, znalazłszy żywioł w zepsuciu obyczajów kleru, obojętności bpów, w ludności dyzunickiej i wspomnieniu sympatji husyckich. Król wszakże dał dowody najwyższej gorliwości w zachowaniu wiary i robił, ile zdołał, dla jej zachowania. Wydał edykty, pod surowemi karami zabraniające opowiadania nowej nauki i sprowadzania pism heretyckich (1523, 1526). Lud

pozostał ruchowi temu obojętny i sama tylko szlachta brała w nim udział. Pod następnym dopiero królem rozwinęła się ta walka; a stanowiąc ważny wypadek w dziejach Kościoła, ma w tej Encyklopedji oddzielny opis, do którego odsyłamy (ob. Polska, „Reformacja"). Mężów uczonych w tym czasie było bardzo wielu, najwięcej duchownych.—Inaczej stała sprawa religji za *Zygmunta Augusta* (1548—72), który nie z tem przekonaniem i nie z tą stanowczością, co jego ojciec, stawał w jej obronie. Myślał on o zwołaniu soboru narodowego i rokował z Rzymem w rzeczach karności kościelnej, bez nadziei pozyskania swych żądań: tem postępowaniem dodawał owszem odwagi różnowiercom, mogąc wcześnie ich wybryki ukrócić. Na sejmie w Piotrkowie (1550) dopominano się zniesienia celibatu księży, mszy w języku polskim i komunji pod obiema postaciami; na innym znowu sejmie (1557) w burzliwy sposób rozbierano sprawę ks. Stanisława Orzechowskiego, wyklętego za pojęcie żony, i zawieszono jurysdykcję bpów w sprawach o herezję. Zaczęły się następnie gwałty, wypędzanie zakonników i zabieranie kościołów dla ministrów heretyckich, na czem nietylko powaga religji, ale i władz wszelkich mocno ucierpiała. Czasy to najgwałtowniejszych sporów i walk religijnych z różnemi sektami, dokonywanych słowem, pismem i czynem. Siła jednak, jakiej Kościół nabył w wiekach poprzednich, dała mu zwycięztwo nad przeciwnościami. Na sejmach szlachta usiłowała pozbawić go praw dawnych i przywilejów, ztąd, zamiast myśleć o obronie kraju, najzaciędziej występowała przeciwko Kościołowi (1551, 1557). Wzrastał nieład w kraju. Sami też dyssydenci różnych sekt walczyli z sobą wzajemnie, co jako zamieszania przyczyniło, tak i do ich zguby nie mało pomogło. Synod prowincjonalny, przez prymasa Dzierzgowskiego zwołany (1551), nie zdołał złego zażegnać. Kardyn. Hozjusz podał tam wykład i obronę wiary: „Confessio fidei", dzieło wiele razy drukowane i w całym świecie katolickim bardzo poważane. Za wpływem tegoż Hozjusza i kard. Commendoniego, legata papieskiego, przyjęto ustawy soboru Trydenckiego na sejmie w Parczowie (1564), a potem na synodzie prowinc. w Piotrkowie (1577). Ożywiły one gorliwość bpów, a wprowadzone przez nich w wykonanie, zbawiennie oddziałały na reformę karności kościelnej. W tymże czasie kard. Hozjusz sprowadził jezuitów do Brunsbergi (1564), którzy wkrótce i w innych miejscach szkoły otworzyli, obok tego słowem z ambony i pismami gorliwie herezje pokonywając, w czem Skarga, Wujek i inni zasłynęli. Spory te zrodziły ksiąg i dzieł wiele, a między niemi tłumaczenie pisma ś. na język polski (1563, 1599). Dla literatury i języka wiek to złoty, a i król sam w korespondencjach swoich używać go począł. Spory między arcybpem rygskim i kawalerami mieczowymi (1556) spowodowały oddanie Estonji i Inflant, oraz shołdowanie Kurlandji Polsce (1562), co z dobrem religji się stało. Za to odstępstwo Joachima Fryderyka, margr. brandeb., bpa lubuskiego, stało się powodem upadku tejże djecezji (1568): z nią zanikł tam żywioł słowiański. Bezdzietność króla dała unję lubelską (1569). Po zapadłej śmierci Zygmunta Augusta, wśród zamieszek i waśni z dyssydentami, trwało *bezkrólewie* dwa lata (1572—74); wprawdzie zostawiono wtedy, lecz określono władzę prymasa w znaczeniu zastępcy króla (interrex), którą dyssydenci przenieść chcieli na marszałka koronnego. Burzyli dalej na sejmie konwokacyjnym (1572) i koronacyjnym króla *Henryka*

Walezjusza (1574—5), brata Karola IX, króla francuskiego. Pomimo bezprzykładnie gwałtownych wystąpień, pozyskali jednak samo tylko zapewnienie królewskie utrzymania pokoju z wszystkimi różnowiercami. Bez skutku także ponowili usiłowania swoje przy elekcji króla *Stefana Batorego* (1576—86). Dla dopięcia zamiarów swoich nie wahali się nawet popierać buntowniczych gdańszczan i Zborowskich, co zniechęciło króla przeciwko heretykom, w Pińczowie, Rakowie i innych rezydencjach bogatych panów siedliska swoje mającym. Zaświadczył król gorliwość swoją w przyjęciu poselstwa papieża, przysyłającego jezuitę Possewina, dla wyjednania pokoju z Iwanem Groźnym (1578). Przywrócił też wiarę katol. w Inflantach, gdzie wznowił bpstwo rygskie, dając mu stolicę w Wendach (1582). Założył akademję w Wilnie, którą powierzył jezuitom; ci też pod opieką jego otworzyli wiele szkół w Polsce, na Litwie i w Inflantach. Ustanowił trybunały dla korony (1578) i Litwy (1581), do których i kapituły sędziów dostarczały. Zaprowadził kalendarz, poprawiony powagą pap. Grzegorza XIII (1582), w czem cały naród wyrozumienie okazał, spokojnie zmianę przyjmując. W krótkim czasie trzecia przypadła elekcja króla *Zygmunta III Wazy* (1588—1632), dając sposobność dyssydentom do gwałtownych zaburzeń, które krajem wstrząsnęły i Kościołowi nowemi klęskami groziły. Lecz król ten nie działał po myśli dyssydentów, owszem, zatwierdził prawa Kościoła (1588), a gorąco przywiązany do religji katol., pobożnością swoją i przykładem wpłynął na wielu panów, że powrócili do wiary ojców: ten sposób apostołowania więcej zrobił niż dysputy i pisma polemiczne lat poprzednich. Z Kościołem wschodnim nastąpiła unja w Brześciu litewskim zawarta (1595), pod przewodnictwem metropolity kijowskiego, Michała Rahozy. Akt ten potwierdził pap. Klemens VIII (23 grud. t. r.). Znaleźli się jednak przeciwnicy, biskup przemyski, Kopystyński i bp lwowski, Bałaban, złączeni z Konstantynem ks. Ostrogskim, którzy następnie dla wzmocnienia sił swoich, przybrali do pomocy protestantów (1599). Odtąd rozpoczęły się nieszczęsne niesnaski stron obojga, często zapalczywe i namiętne (1623, 1657). Do jedności z Kościołem przyłączają się ormjanie, w niektórych prowincjach Polski osiedleni (1629), za przykładem Mik. Torosowicza, swojego arcybpa we Lwowie. W rokoszu Zebrzydowskiego ważną rolę odegrali dyssydenci, gotowi zawsze do zaburzeń, które ich sprawie dopomagać mogły. Zygmunt III utworzył djecezję smoleńską (1613), zaliczoną do metropolji gnieźnień.; za niego nadto sprowadzone zakony reformatów (1622), karmelitów bosych (1605) i bonifratrów (1609); dochody akademji krak. zwiększone i nowa akad. w Zamościu założona (1595), a zwycięztwo nad turkami pod Chocimem (1621 d. 10 paźdz.) odniesione, odpowiedniem officjum kościelnem uwiecznione.—Syn jego, *Władysław IV* (1632—48), przez całe swoje panowanie, względem zwaśnionych stronnictw religijnych dwuznacznej trzymał się polityki, przez co zuchwalszych ośmielił, i jakkolwiek sam panował spokojnie, późniejszym jednak czasom straszną przygotował wojnę. Niefortunnie także król ten wdał się w sprawę religji, urządzając w Toruniu (1645) colloquium charitativum katolików z dyssydentami, które celu nie osiągnęło. Kr. Władysław IV sprowadził kamedułów i pijarów (1642): ci ostatni z jezuitami, a po tych kasacie sami zawiadywali szkołami, i dali naukom kierunek praktyczny. — Po bezpo-

tomnie zmarłym królu, obrany brat jego, *Jan Kazimierz* (1648-68), który, będąc jezuitą (1643), potem kardynałem (1645), dla korony porzucił stan obrany i pojął w małżeństwo żonę po bracie, Marję Ludwikę Gonzagę, niewiastę mężnego umysłu. Na czasy jego panowania zlały się wszystkie nieszczęścia: wojny z kozakami (1648-54), z Moskwą (1654-67), ze Szwecją (1655-60), z Turcją (1667), domowa z Jerzym Lubomirskim (1664-67), i ze zbuntowanem własnem wojskiem (1662). Wyraźna kara boska, gdy przed garstką buntowników lub wojsk obcych, pierzchały tłumy szlachty, przedtem tak odważnej i bitnej. W klęskach tych kraj z bogactw odarty i złupiony, kościoły popalone i zrabowane, kapłani prześladowani i uciśnieni, miasta w ruinach, wsie w popiołach, najbogatsze prowincje dostały się zwycięzcom, ludu mnóstwo wygubiono lub uprowadzono, wiele też z chorób i zarazy wymarło. Na co Pan Bóg był zagniewany, rozumiano dobrze: widać to ze ślubów króla we Lwowie, złożonych przed cudownym obrazem Najśw. Marji Panny w kościele dominikańskim (1 kwiet. 1656). Gdy jednak klęski ustały, nic z obietnic nie spełniono. Obrona Częstochowy, gdzie przeor Augustyn Kordecki, mając zaledwie 160 żołnierzy, 50 szlachty i 68 zakonników, dni 40 wytrzymał oblężenie szwedów, posiadających 17,000 żołnierzy i 20 armat: wzbudziła odwagę w narodzie, ciężkiemi nieszczęściami przytłumioną (27 grud. 1655). Do klęsk tych nie mało przyczynili się dyssydenci, przez co obudzili ku sobie podejrzenie i niechęć wszystkich. Sam król wpłynął na wydanie wyroku, którym z kraju usunięto socynjanów (1658) i arjanów (1661), za co od pap. Aleksandra VII otrzymał tytuł rex orthodoxus, i następcom służący (1661). Mimo trudnych okoliczności, przybyły zgromadzenia księży misjonarzy (1651) i sióstr miłosierdzia (1652), nadto wizytki (1654), trynitarze (1658), teatyni (1660) i filipini (1664), a reszta ormjan połączyła się z Kościołem (1666), którym we Lwowie arcybpstwo założono. Po śmierci żony (1667), król, ustawicznemi klęskami zniechęcony, złożył koronę, w pożegnalnej mowie przepowiadając szczegółowo rozbiór kraju, i zamieszkał we Francji do śmierci (1672), jako tytularny opat klasztoru ś. Germana in pratis w Paryżu.—Następca jego, *Michał Korybut Wiśniowiecki* (1669-73), na Jasnej Górze odbył gody małżeńskie z Eleonorą, córką ces. Ferdynanda III (1670); nie długo panując, pomnożył fundację dominikanów-obserwantów w Warszawie, przyczem zobowiązał ich do ustawicznej modlitwy za pomyślność powszechną. W przeddzień jego śmierci, turcy wzięli Kamieniec podolski z okolicą, gdzie wiele świątyń zamienili na meczety i mnóstwo ludu do przyjęcia islamu zmusili.—*Jan III Sobieski* (1674-96) objąwszy tron, na pamiątkę zwycięztw swoich nad turkami pod Chocimem (1673) i Wiedniem (1683), fundował kapucynów w Warszawie (1684): zwyczajem bowiem królów było czyny swoje rycerskie, religijnemi i dobroczynnemi zakładami uwieczniać, zkąd tyle klasztorów i kościołów ich fundacji. Przybyły też za niego zgromadzenia komunistów (1685), sakramentek (1686) i marjanów (1674): tych ostatnich założył pijar, Stan. Papczyński. Z powodu nieufności ku dyssydentom, w przebytych klęskach kraju łączących się zawsze z jego nieprzyjaciołmi, prędko wzrosła w narodzie troskliwość o zachowanie wiary i chęć coraz więcej ograniczania różnowierców.—Gdy po Sobieskim objmował tron *Fryderyk August II*, elektor saski (1697-1733), przysięgał

już na to, że dyssydentom godności żadnych dawać nie będzie, lubo tolerancję im zapewnia. Król ten, z protestanta nawrócony, chociaż w życiu obojętny katolik i gorszących obyczajów, nabożeństwa jednak i prawa dyssydentów ograniczył (1716). Za niego Lwów, Przemyśl i Łuck do jedności z Kościołem przystąpiły: nie było odtąd dyzunitów w granicach rzeczypospolitej (1710), a synod w Zamościu, pod przewodnictwem nuncjusza Grimaldiego (1720), sprawy religji i Kościoła ich uporządkował. Przybyły zakony: rochitów (1713), przez Konstantego Brzostowskiego bpa wileńskiego, i marjawitek (1737), przez ks. Józefa Turczynowicza założone. Te jednak korzyści nie nagrodziły klęsk, jakich najwięcej sam król był przyczyną. Nowe wojny ze Szwecją wyniszczyły kraj, przyczem kościoły wiele ucierpiały, zwłaszcza w ciągłych przechodach wojsk. W zaburzeniach politycznych usunięty Fryderyk August, a na tronie posadzony *Stanisław Leszczyński* (1704-9), potem filozofem dobroczynnym nazwany (1764): po klęsce jednak protektora jego, Karola XII, króla szwedzkiego, pod Połtawą doznanej, powrócić musiał koronę Augustowi II, sam zaś zostawszy księciem Lotaryngji, założył akademję w Nancy, gdzie wielu polaków na własnym koszcie utrzymywał, co następnie wpłynęło na zmianę obyczajów u nas. Król August nie dbał o dobro kraju, do którego nadto wprowadził wpływy obcych, biorących powód do obrony różnowierców zwłaszcza z nieszczęśliwej sprawy toruńskiej (1724). Usunięto dyssydentów od publicznych urzędów (1743), a jednocześnie przy tej niby gorliwości szlachty pko różnowiercom, poruszano na sejmach gwałtowne spory z duchowieństwem o obsadzenie biskupstw i opactw, o forum sądowe, o podatki, leże wojskowe i inne ciężary kościołom narzucane. Ciągłe wojny spowodowały ucisk duchowieństwa, zubożenie i zrujnowanie kościołów, zepsucie obyczajów szlachty i nieczułość jej na nędzę ludu.—*Fryderyk August III* (1733-63) nie naśladował wprawdzie ojca w rozpuście, ale równie był obojętnym na nieszczęśliwy stan kraju. Wychowany przez matkę protestantkę, dopiero w 17 roku życia przeszedł w Bononji na wiarę katolicką (1712), nie troszczył się o Kościół i państwo, którem rządził minister jego, protestant Brühl. Zatwierdził prawa przeciw dyssydentom, za ojca jego wydane (1733, 1743); wznowiony spór o obsadzanie opactw i wyższych beneficjów umową ze Stolicą Apost. załatwił; kompozytę czyli umowę obu stanów o dziesięciny, nabywanie majątków przez księży i t. p. również zatwierdził (1752). Panowanie obu królów dynastji saskiej zepsuło naród. Powstało powszechne odrętwienie i obojętność, wzrosło samolubstwo, zmysłowość i pieniactwo. Przyszło do pogardy dawnych obyczajów i języka, do naśladowania Francji w literaturze i niedowiarstwie ówczesnem, bo od czasów kr. Leszczyńskiego wzmogły się z nią stosunki. Pod koniec dopiero rządów Augusta III budzi się nieco życie działaniem dwóch bpów Załuskich, którzy składają bogatą bibljotekę i tę narodowi ofiarują (1746). Stan. Konarski zaprowadza reformę nauk w szkołach pijarskich i zakłada Collegium nobilium; Czartoryscy usiłują przeprowadzić poprawę praw krajowych.—*Stanisław August Poniatowski* (1764-95), królem obrany, lubo sam światły i czynny w szerzeniu oświaty, lecz innych pozbawiony przymiotów, nie zdołał złemu zaradzić. Wychowany w sferze obojętności i zepsucia, nic dla religji nie zrobił. Za rządów jego osłabły

węzły ś. małżeństwa, tej podstawy społeczeństwa, i pomnożyła się liczba rozwodów do tego stopnia, że pap. Benedykt XIV trzy bulle o tem do bpów polskich wydał (1741, 43, 48). Ościenne państwa domagać się poczęły dla dyssydentów równych praw z katolikami (1766), lecz żądanie to za sprawą bpa Sołtyka odrzucone zostało. Dyssydenci zawiązali wtedy konfederację radomską (1767) i sejm zmuszony był wolę ich spełnić (1766). Występująca pko temu konfederacja barska (1768-72), dla niestałości króla, więcej tylko zamięszania i nieszczęść przyniosła. Z Francji przybyło i wolnomularstwo, znajdujące grunt w zepsuciu wyższych warstw społeczeństwa świeckiego i duchownego, wykształconego na literaturze francuzkiej, niedowiarstwem przejętej. Publicznie je głoszono i wyznawano. Wznosiły się wprawdzie pałace, lecz kościoły upadały; teatyni wynieśli się z kraju (1785). W tym czasie nastąpiła kasata jezuitów (1773), których majątki przeznaczono na oświatę publiczną i ustanowiono komisję edukacyjną. Zniesiono niektóre święta, za zgodą Stolicy Apost. (1775). Wznowiono napaści na majątki biskupów i na zakony, zwłaszcza bogatsze: wszystko zapowiadało blizką odmianę rzeczy. Na sejmie koronacyjnym Stanisława Augusta (1764) zasiadało dwóch arcybiskupów i 15 biskupów, używających wysokiej powagi i bezpiecznych o religię, licznemi przywilejami obdarowaną. Był to punkt kulminacyjny świetności Kościoła w Polsce. Zamieszki polityczne i wojny, lub przechody wojsk różnych, bez przerwy cały wiek prawie trwające, walka z dyssydentami, potem z masonerją, naśladownictwo obcych, wiele klęsk Kościołowi zadały. Kraj po trzykrotnym rozbiorze (1773, 93, 95) wszedł w granice państw sąsiednich. Za rządu pruskiego powstały djecezje warszawska i wigierska (1799): tej ostatniej jedynym bpem był Michał Karpowicz. Ces. Napoleon I, z kawałka dawnej Polski, oderwanego Prusom, utworzył *wielkie księstwo warszawskie* (1807-15) pod zarządem króla saskiego. Założono djecezję kielecką (1807), po śmierci pierwszego biskupa swojego Wojciecha Górskiego (1822) zniesioną, teraz wznowioną (1882). Po utworzeniu *królestwa* (1815), pod berłem cesarzów wszech Rossji zostającego, nastąpił nowy podział djecezji (1818), dotąd, istniejących, oprócz podlaskiej, zniesionej 1867.—Ten przebieg faktów wykazuje, że całą historję Kościoła w Polsce, od początku aż do ostatnich czasów, podzielić można na osiem epok, a mianowicie: 1) od 966 do r. 1000: wiara zaszczepiona; 2) 1009—1220: wiara utrwalona; 3) 1220—1420: Kościół wpływ wywiera, rozszerza się na Litwę i Żmudź; 4) 1420—1520: wzmacnia się przez nabyte prawa i przywileje; 5) 1520—1600: dokonywa walki z protestantyzmem; 6) 1600—1700: podnosi się życie religijne, pod koniec następuje odrętwienie; 7) 1700—1825 upadek wiary i moralności, z naśladowania i wpływów obcych; 8) od 1825 Kościół wchodzi w okres, który nie należy już do tego art. — Rys dziejów Kościoła w Polsce pomieścił Leon Rogalski w „Encykl. powszech." Orgelbranda, t. XXI, 194.

X. S. Ch.

Polska („Reformacja" w dawnej Polsce). I. Pogląd na „Reformację" w ogólności; charakter „Reformacji" w Polsce i przyczyny zawichrzenia religijnego. II. Sekciarstwo w Polsce przed „Reformacją." III. Pierwsi „reformatorzy" i pierwsze ruchy nowowiercze. IV. „Reformacja" w Wielkopolsce, na Szlązku i w Małopolsce. V. Możnowładztwo opiekuje się nowowierstwem i szerzy takowe. VI. Przy-[illegible] Czeskich do Wielkopolski i ich prozelityzm. VII. „Reformacja" w zie-

miach litewskich. VIII. Szkoły, zbory i drukarnie protestanckie; burzenie i profanowanie kościołów katolickich. IX. Ówczesny episkopat polski i synody ówczesne; stan moralny i umysłowy duchowieństwa świeckiego i zakonnego. X. Upadek obyczajów w społeczeństwie cywilnem; anarchja religijna i społeczna, objawiająca się na tle wichrzeń nowowierczych. XI. Instrukcja kapituły krakowskiej na synod 1551. XII. Nowowierstwo poczyna się organizować, jego buta w obec katolików i napaści na jurysdykcję biskupią; sprawy religijne na sejmach i dekrety odnośne do nowowierstwa. XIII. Synody i zjazdy nowowiercze i walki wewnętrzne wśród nowowierców; arjanie. XIV. Skutki wichrzeń nowowierczych. XV. Rozkład i upadek nowowierstwa. — I. Znane są słowa Fryderyka II, że jeżeli się tak zwaną „reformację“ (ob.) sprowadzi do pierwszych jej przyczyn, to okaże się, że w Niemczech była przedewszystkiem chciwość, w Anglji lubieżność króla Henryka VIII, we Francji nowość, która ją wprowadziła; co do Polski zaś, można powiedzieć, że była to swawola pewnej części szlachty, która jej drogę otworzyła. Mając nieukróconą prawie niczem wolność, hamowaną tylko nieco powagą i prawami Kościoła, nie będąc królowi nic więcej winien (jak mówi Orzechowski w Quincunxie), jak tylko tytuł na pozwie, dwa grosze z łana i pospolite ruszenie, zresztą wszechwładny na swojem dziedzictwie, szlachcic polski zapragnął wyzwolić się i z pod tego ostatniego hamulca, jaki na niego prawa i powaga Kościoła wkładały, do czego najlepszą sposobność podawała mu „reformacja.“ Co więcej, gdy w innych krajach, obok wyżej wymienionych powodów, z „reformacją“ łączył się pewien interes polityczny tych czynników, które usiłowały ją wprowadzić, naprzykład w Niemczech wywalczenie dla książąt i stanów niezawisłości od cesarza, w Anglji i Szwecji wzmocnienie władzy monarchicznej, w Niderlandach zrzucenie jarzma hiszpańskiego i wywalczenie niepodległości narodowej, w Polsce żadnego podobnego interesu nie było. Nie mieli go nowowiercy w ograniczeniu władzy królewskiej, bo właśnie ją przez przydanie władzy duchownej powiększyliby; nie mieli go także we wzmocnieniu tejże władzy, bo właśnie ciągłem dążeniem szlachty było ograniczać władzę panującego. Pycha więc tylko pewnej części szlachty, a mianowicie wodzących w niej rej możnowładców, i wynikająca ztąd swawola, i w znacznej mierze, właściwa polakom chęć naśladownictwa, jest główną przyczyną wejścia i szerzenia się tak zwanej reformacji w Polsce. Lecz jak swawola z natury swej lekko tylko się ślizga po powierzchni życia i nigdy do gruntu owładnąć nie jest w stanie całego człowieka, tak i „reformacja“ nigdy naprawdę nie przyjęła się w Polsce; była raczej powierzchowną i, co ważną różnicę od innych krajów stanowi, nie przyjęła się jak tylko w jednym stanie, u możniejszej szlachty i niemieckiego mieszczaństwa; lud wiejski i podobna doń uboższa szlachta, mniej owładniona pychą, a do wiary dawnej przywiązana, pozostała zupełnie wolną od nowatorstwa. Druga różnica, z tamtej wynikająca, w tem się mieściła, że kiedy w innych krajach tak zwana reformacja zatrzymała się tam, gdzie nakazywał jej stanąć interes polityczny, w Polsce, nie hamowana niczem, przebiegła całą kolej błędu, przeskakiwała od luteranizmu do kalwinizmu i od obu tych wyznań do wyznania „braci czeskich“; posunęła się niebawem do błędów anabaptystów i socynjanów, czyli nowych arjanów, aż nakoniec stoczyła się do zupełnego racjonalizmu i do nauk antyspołecznych. Nadto z powodu samego zbliżenia się fizycznego tylu sekt, żaden kraj nie przedstawiał równie ciekawego widoku jak Polska, gdzie stali luteranie obok kalwinów i braci czeskich, a pomiędzy nich wciskali się antytrynitarze

i inne sekty, wszystkie jednakowym duchem nienawiści do Kościoła przejęte, a nigdy nie mogące się pogodzić ze sobą; usiłujące połączyć się w jednę wrogą Kościołowi potęgę, a nigdy do tego zjednoczenia przyjść nie mogące. Z tej przyczyny sami nawet nowowiercy, kiedy na sejmie konwokacyjnym r. 1573, w czasie bezkrólewia po śmierci Zygmunta Augusta, chcieli się zszeregować w jedno ciało i potrzebowali jednej wspólnej nazwy, nie mogli przecież lepszej wynaleść, jak „*dissidentes* de religione“; i ta nazwa najlepiej charakteryzuje nowowierstwo w Polsce, które nigdy nie było jednolitem, ale z Zachodu przyniesione, w stosunkach miejscowych pewne ułatwienia znajdując, w gruncie rzeczy, nawet podczas swoich największych tryumfów, pozostało wstrętnem narodowi i nigdy na trwałość rachować nie mogło.—I na Zachodzie i w Polsce grunt do „reformacji“ oddawna już przygotowywał humanizm (ob.). Jak każda idea, prawdziwa czy fałszywa, rozszerzyć się usiłuje, tak i humaniści nie chcieli pozostać w cieniu, ale z wiarą w gwiazdę swoją, nieśli poganizmem zabarwione światło w ciemności, jakie, według nich, nagromadziła scholastyka średniowieczna. Rozpoczęła się więc owa słynna wędrówka humanistów po świecie, gdzie chodziło nie tyle o uczenie się, jak raczej o nauczanie, nie o szukanie, ale raczej o szerzerzenie gotowego już światła, jakoby wyłącznie znajdującego się w posiadaniu humanistów. Kraków, w którym od czasów Grzegorza z Sanoka (ob.) kwitnęły już humaniora i inne nauki wyzwolone, miał dla humanizmu szczególną moc pociągającą; wielki był też do niego napływ humanistów w drugiej połowie XV wieku. Poważna, choć niekiedy zawiła, uwikłana w ciężkie formy dystynkcji, dywizji i definicji, ale pewna swej naukowej i moralnej wartości, scholastyka protestowała i opierała się nowemu kierunkowi. Lecz dwór i samo duchowieństwo wyższe wzięły ten nowy kierunek w opiekę. Nie spostrzegano, powiada Szujski, że humanizm niósł z sobą odwrócenie myśli, uczuć, wyobraźni od chrześcjaństwa, napełnienie go myślami, uczuciami, obrazami pogańskiemi. Humanizm, jako taki, nie zaczepiał wiary, owszem, zdawało mu się, że przedziwnie umie godzić myśli chrześcjańskie z myślą pogańską, platonizm z chrystjanizmem, mitologję grecką i rzymską z wyobrażeniami chrześcjańskiemi; nie zaczepiał także średniowiecznej budowy świata, owszem walczył nawet w jej obronie przeciw wywodom legistów, z tą obrotnością i świetnością, którą mu dawała jego wymowa. Ale humanizm, chwytając potężnie cały umysł ludzki w fantazyjną, pełną czarów pielgrzymkę po dziedzinie starożytności, drażniąc jego naiwną, podówczas młodą, nienanienasyconą ciekawość obrazami życia starożytnego we wszystkich kierunkach, podniecając krewkość i zmysłowość tych potężnych fizycznie organizmów średniowiecznych, wyzywając do naśladowania i stosowania natychmiast tego wszystkiego, co się na pierwszy rzut oka w starożytności nasuwało—bo o głębszem badaniu jej nie mogło być wtedy mowy,—wiódł w życie codzienne, społeczne, polityczne, literackie, religijne, mnóstwo częstokroć do niepoznania przetworzonych pojęć, zapatrywań, obyczajów starożytnych; niósł zaś przedewszystkiem gwałtownie się szerzące, po walkach religijnych pierwszej połowy wieku XV, osłabnięcie gorącego tętna religijnego, ciepła chrześcjańskiego, żarliwości w nabożeństwie i praktykach kościelnych. Już pod r. 1466 Długosz notuje upadek powagi zasad kościelnych, upadek obyczajów, lekceważenie sprawy zbawie-

nia. Upadku tego i lekceważenia nikt podówczas nie uczył i nie mógł uczyć umyślnie, wyraźnie; nie uczył go i humanizm. Ale jeżeli jakiś znaczny zwrot w wyobrażeniach zapanuje w najwybitniejszych ludziach społeczeństwa, to nie potrzeba nawet, aby tłumy wiedziały, co ludzie ci wiedzą, i aby z tego wychodziły, z czego ludzie ci wychodzą; wiedza o tem może przyjść później; zwrot sam wszakże szybko się rozszerzy i ogarnie szerokie koła społeczne. Na tem polega wielka nauka chrześcjańska o zgorszeniu. W Polsce tajemnemi wpływami husytyzmu grunt był przygotowany, zamęt soborowy dolał oliwy do ognia, śmierć Zbigniewa Oleśnickiego (ob.) dała hasło do wywrócenia wolnej elekcji biskupów (ob. tej Encykl. t. II, 378), całą falangą weszli do rządów kościelnych ludzie nowi, noszący wybitne humanitarne piętno: małą dla spraw religijnych gorliwość, pragnienie świetnej i szybkiej karjery. Po oddaniu beneficjów wyższych prezentacji królewskiej, kwalifikowała do nich przedewszystkiem służba interesowi królewskiemu, dalej wykształcenie i dworskość, na ostatku dopiero szła kwalifikacja teologiczna. Na tej ostatniej nie znano się na dworze, dwie więc inne stanowiły o wszystkiem. Jeden i drugi warunek posiadali humaniści, oni też zajęli niebawem najwyższe dygnitarstwa kościelne. Z jednej więc strony, zaślepiając i uwodząc społeczeństwo wyobrażeniami i uczuciami pogańskiemi, a z drugiej, osłabiając ducha kościelnego w hierarchji, pracował humanizm dla rewolucji religijnej, to jest, dla tak zwanej reformacji XVI wieku.— Drugą przyczyną ogólną, przygotowującą grunt pod przewrót religijny w Niemczech, a mającą także częściowe zastosowanie w Polsce, było niezaspokojone, a ciągłe wołanie tak przyjaciół, jak i nieprzyjaciół Kościoła o jego r e f o r m ę „w g ł o w i e i c z ł o n k a c h." Wołaniu temu nie stało się zadość ani w Konstancji, ani w Bazylei, ani nawet w ostatnią godzinę, na soborze Lateraneńskim piątym. W Polsce, choć wołania te nie były tak gwałtowne, to jednak kumulacja beneficjów, nierezydowanie pasterzy, skażenie obyczajów w pewnej części duchowieństwa, a mianowicie zbytki i zeświecczenie u wyższego, a chciwość nieraz, obok braku wykształcenia, u niższego, nieuregulowana sprawa dziesięcin, oraz ponoszenia ciężarów publicznych ze strony duchownych, wywołująca ciągłe spory i niesnaski ze stanem świeckim, wszystko to wymagało poprawy i reformy, która gruntownie i całkowicie nie mogła być przeprowadzona, jak przy ogólnej reformie kościelnej.—Nadto, torowało w Polsce drogę nowościom religijnym, krzewiącym się na Zachodzie, m i e s z c z a ń s t w o niemieckie, osiadłe jeszcze w XIII wieku po większych miastach w Polsce, rządzące się własnem prawem i obyczajem niemieckim. Byłoto jakby państwo w państwie i stanowiło żywioł obcy w narodzie, wrogo nieraz, skoro się tylko poczuł na sile, występujący przeciw temuż narodowi. Kazimierz W., chcąc przeciąć nić społeczną, wiążącą polskich niemców z zagranicznymi, zniósł wprawdzie odwoływanie się do sądów krajowych, do trybunałów w Halli i Magdeburgu, i ustanowił r. 1365 najwyższy sąd miejski na zamku krakowskim, do którego iść miały wszelkie apelacje; ale to nie przeszkadzało, aby Magdeburg, wzywany sposobem rady, ciągle jeszcze nie przysyłał swoich niemieckich ortylów. Były więc większe miasta polskie ogniskami i jakby etapami teutonizmu. W Krakowie też, dopiero od połowy XVI w., język i żywioł polski zaczął przeważać, a potomko-

wie dawnych osadników niemieckich, zmieszawszy się z polakami, poczęli mówić i czuć po polsku. Dotąd też Kraków i inne miasta wyglądały raczej na osady niemieckie, niż na miasta polskie, a to, co się działo w Niemczech, znajdowało tu swój oddźwięk, i gdy „reformacja“ wybuchła w Niemczech, zaraz też wieści o niej i aspiracje ku niej pojawiają się w miastach polskich wśród mieszczaństwa niemieckiego. Mieszczaństwo to, bogate, oddane zbytkom, już z powodu materjalnych zajęć swoich skłonne do odmian i nowości, związane stosunkami handlowemi z Lipskiem, Frankfurtem nad Odrą, Norymbergą i innemi miastami niemieckiemi, prędko zaczęło przejmować się nowinami z Wittenbergi, a nawet szerzyć je u siebie, tak, że nim jeszcze inne miasta zaraziły się „reformacją,“ już Poznań, Kraków i t. d. stały dla niej otworem.— Niemały wpływ na rozwój „reformacji“ w Polsce wywarł także dwór królewski, którego zepsucie zaczyna się od przybycia Bony Sforza, drugiej żony Zygmunta I. Przebiegła ta i chytra włoszka, jedna z owych demonicznych niewiast, które zgubnie zapisały się w dziejach narodów, podobna do Katarzyny Medicis we Francji, potrafiła nietylko opanować najważniejsze sprawy krajowe, kierując niemi w osobistych, samolubnych widokach; nietylko zaszczepiła między polakami nieznane im przedtem zbytki, intrygi i przekupstwa, ale, co więcej, zdołała zwichnąć wychowanie syna, Zygmunta Augusta, przyszłego króla, i odwrócić serce poddanych od monarchy. Odtąd znika dawna prostota a po części i powaga dworu Jagiellonów; znika groza moralna, jaka dotychczas panowała, a miejsce jej zajmują zausznictwo i pochlebstwo; najważniejsze sprawy krajowe ulegają wykolejeniu w gabinecie Bony, dygnitarstwa świeckie i duchowne stają się środkiem pomnażania jej wpływu i jej bogactw, a sami dygnitarze, od których tak wiele zależało, po większej części kreatury Bony, nie mają już ani tej mądrości wytrawnej, ani siły charakteru, tak potrzebnej w kierowaniu sprawami publicznemi. Na dworze walczy wpływ dawny, poczciwy, prawowierny, wspierany przez króla i gromadkę mężów, grupujących się koło niego, jak Jan Tarnowski i Samuel Maciejowski, z wpływem nowym, dworackim, nie przebierającym w środkach, niepewnym w rzeczach wiary, utworzonym przez koterję Bony. Śród takiej atmosfery nie mogła „reformacja“ nie znaleść żywiołu nawet na dworze królewskim, i, choć tłumiona przez króla, wyrastała mu po nad głowę, nietylko w kraju, ale i na własnym dworze; toż Lismanin, spowiednik królowej, był duszą stronnictwa antykatolickiego, a na dworze młodego Zygmunta Augusta, wychowanego w zasadach sprzyjających nowatorstwu religijnemu, znajdujemy kaznodziejów nowowierczych i nowowiercze otoczenie. Gdyż samo wychowanie Zygmunta Augusta nie poszło według zdrowych zasad, ale według niegodnych, samolubnych widoków Bony, która, zepsuwszy syna, sama tym sposobem chciała dalej panować. Spotkał ją wszakże zawód, i syn bowiem od niej się odwrócił, i ona sama skończyła gdzieś na dobrowolnem wygnaniu, a skarby, nabyte frymarką i przedajnością, zmarniały w obcych rękach; zepsucie wszakże, przez nią zaszczepione, pozostało, a z zepsuciem sprzymierzyła się herezja. To wszystko działo się za plecami starego króla, który miał złe przeczucia o synu, o szlachcie, o kierunku biorącym górę w narodzie, wobec jednak coraz dalej sięgających prą- [illegible] społecznych, przy starości swojej, złemu już zaradzić nie mógł.

Krytyczna nastawała chwila, pisze Bartoszewicz (Encykl. powsz., t. 27, 855). Świat stary mgłami zachodził, według wyrażenia poety; kapłani w nowy hymn dzwonili, nie przymierza wszakże, ale rozerwania. Polska patrjarchalna, oparta na religji i obyczaju, na ufności do króla i starszej braci, teraz z panem i starszą bracią zwaśniona, w religji zachwiana, w obyczaju podkopana. Kilku ludzi chciałoby bronić jeszcze dawnego obyczaju i cnoty; dawnej powagi i dawnej wiary (Tarnowski, Chojeński, Maciejowski, Stanisław Tarło, po części Spytek Jordan), ale liczba ich niewielka i daremne usiłowania. Nowe czasy wydają nowych ludzi, z których, zanim nowi wielcy obrońcy Kościoła i naprawcy złego, jak Hozjusz, Karnkowski, Warszewicki, Skarga i całe zastępy ludzi tego kierunku wyrosły, tymczasem źli wszystko zrobili, co mogli, aby wiarę podkopać, obyczaj zepsuć, powagą zatrząść, a dla swojej dumy i prywaty postawić sobie samolubne ołtarze.—Trzecią miejscową przyczyną, ułatwiającą szerzenie się „reformacji,“ było w a d l i w e p r a w o d a w s t w o polskie. Prawodawstwo to, zostawiające zbyt szerokie pole osobistej wolności szlachty polskiej, i dające tejże szlachcie prawie nieograniczoną władzę nad poddanymi, miało ten skutek, że nietylko szlachcic polski mógł bezkarnie zmieniać swoją religję, ale nadto mógł narzucać ją swoim poddanym; mógł dopuszczać się gwałtu na kościołach, majątkach i osobach duchownych na swojem terytorjum; mógł utrzymywać na dworze i w swoich majątkach heretyków i predykantów heretyckich. Ci, wiedząc o tem, a ścigani za granicą, tłumnie chronili się na dwory możnych polaków, z którymi częstokroć, jako z uczniami swoimi, lub towarzyszami nauki w Wittenberdze, w Strasburgu, Lipsku, w Goldbergu na Szlązku, mieli już dawną zażyłość, a teraz pod ich opieką i bezpieczniej i skuteczniej, niż gdzieindziej, szerzyć mogli swoje nowości. Wprawdzie istniały w Polsce prawa przeciw herezji i heretykom, jak naprzykład, oprócz powszechnego prawa kościelnego, statuty Mikołaja Trąby, edykt Wieluński i t. d. (ob. Dyssydenci), prawa te jednak niedość określone, częstokroć niedość zgodne z innemi prawami, pozostawione dobrej woli wykonawców, a ztąd niewykonywane, nie mogły być skutecznym hamulcem przeciw nowowierstwu, i wprowadzały tylko zamęt, który powiększał się jeszcze trzema sprawami, niedość także określonemi w prawodawstwie, to jest, sprawą o dziesięciny, sprawą o udział duchowieństwa w ciężarach i obowiązkach publicznych, i oznaczeniem granic jurysdykcji duchownej. Co się tyczy j u r y s d y k c j i d u c h o w n e j, to obowiązywały zasady prawa kościelnego, uznane także przez prawo świeckie, że sprawy duchowne i związek z duchownemi mające, należą jure divino pod rozpoznanie i wyrok sądów duchownych; a dalej, że duchowni we wszystkich sprawach, nawet świeckich, należą przed forum duchowne (immunitas ecclesiae); egzekucję zaś wyroków duchownych przyjęła władza świecka na siebie w ten sposób, że osądzonych o herezję, jakiegokolwiek byliby stopnia lub godności, miała karać według edyktu Wieluńskiego (1424), „sicut offensores regiae Majestatis,“ a więc zwykle banicją, lub nawet karą śmierci, podług uznania monarchy; ekskommunikowanych zaś za inne występki, jeżeliby przez rok w ekskommunice pozostawali, konfiskatą dóbr aż do zadosyćuczynienia i zdjęcia ekskomuniki według edyktu Wład. Jagiełły z r. 1433. Zachodziły tu jednak pewne niedokładności, jedne, tyczące się samejże egzekucji, inne, domagające się

bliższego określenia, jakie to są sprawy duchowne i związek z duchownemi mające (causae spirituales), które zatem wyłącznie należą przed forum duchowne. Co się tyczy egzekucji, obok edyktu Wieluńskiego i edyktu z r. 1433, istniały dwa przywileje Władysława Jagiełły, jeden, wydany w Czerwińsku r. 1422, a drugi niedługo potem w Jedlnie, poręczające szlachcie nietykalność własności i osób, której nikt naruszyć nie może, chyba za wyrokiem kompetentnego sądu. Otóż co się tyczy kompetencji, odmawiała takowej względem siebie szlachta sądom duchownym, twierdząc, że na mocy wspomnianych przywilejów tylko królowi i władzom, z jego ramienia idącym, wolno sądzić takie sprawy, któreby utratę dóbr za sobą pociągały, lub pozbawiały szlachcica wolności osobistej. Duchowieństwo zaś powoływało się na statuty Mikołaja Trąby, na edykt Wieluński i edykt z r. 1433, które starostom nakazywały natychmiastową egzekucję wyroków duchownych, skoroby wyrok o herezję był wydany albo ekskomunika rzucona, a w przeciągu roku zdjętą nie była. Niektórzy starostowie tłumaczyli sobie swój obowiązek tak, że powinni egzekwować, ale po poprzedniem przez samychże siebie zbadaniu, czy te wyroki były słuszne, na co znowu władza duchowna już z zasady nie mogła się zgodzić. Panował więc istny zamęt w pojęciach, czego winę w znacznej części przypisać trzeba niejasności i niedokładności samych ustaw.—Od czasu zaprowadzenia chrześcjaństwa w Polsce, Kościół objąwszy opiekę nad duszami ludzkiemi, objął zarazem jurysdykcję nad wszystkiemi temi sprawami, które przeważnie tyczyły się dobra dusz ludzkich, a więc nad czysto duchownemi i nad takiemi, które miały związek ze sprawami duchownemi. Prócz tego jako instytucja autonomiczna, zachował także Kościół swoją jurysdykcję we wszystkich sprawach nad osobami duchownemi, które już z istoty swej podlegały władzy zwierzchniczej Kościoła. Prawo to uznawała także zwierzchność świecka. Zachodziła tylko trudność co do spraw, mających związek z duchownemi, jak np. sprawy dziesięcin, patronatu, testamentowe, posagowe, tudzież co do spraw osób duchownych, jeżeli jedna ze stron, pozwana lub pozywająca, była świecką. Ztąd wywiązywały się ciągłe spory i zatargi o kompetencję forum i o zakres jurysdykcji duchownej, oraz skargi na sejmach i synodach, podnoszone najczęściej w skutek protestów, jakie władza świecka zakładała przeciw wyrokom duchownym w sprawach świeckich, lub władza duchowna przeciw wyrokom sądów świeckich w sprawach osób duchownych. Otóż owe ciągłe kłótnie i zatargi o kompetencję i o zakres jurysdykcji duchownej, także ze swej strony torowały drogę nowościom religijnym, idącym z Zachodu. Nowe doktryny wylęgłe w Niemczech, a do Polski przyniesione, obiecywały załatwienie wszelkich zatargów, zniesienie nadużyć i prawdziwą reformację; za czem poszło, że je łakomie chwytano i po kraju roznoszono. Niczego wszakże mniej w kraju nie pojmowano, jak tej właśnie, jaka szła z Niemiec, wstrętnej narodowi, „reformacji.“ Nowowierstwem bowiem brzydził się naród, wierze i nauce Kościoła katolickiego chciał wiernym pozostać; pragnął tylko i oczekiwał wyrównania i usunięcia tych zatargów, jakie całym krajem wstrząsały, a więc ustalenia kompetencji, zniesienia nadużyć, lepszego wymiaru sprawiedliwości i t. d. Ponieważ zaś to wszystko nie przychodziło do skutku, a „reformacja“ występowała pod hasłem zniesienia nadużyć i usunięcia

wszelkich sporów, przeto przyjmowano ją jako lekarstwo przeciw złemu, łudząc się kłamliwemi jej obietnicami, że tu nie o wiarę, ale o nadużycia chodzi. Rzeczywiście jednak „reformacja,“ obok herezji, jaką wprowadzała, i to jednej z najstraszniejszych, załatwienie sporów czyniła całkiem niemożliwem. Jeżeli bowiem ktoś ze świeckich podniósł głos, że trzeba coś uczynić dla wyrównania zatargów, uchylenia zamętu i usunięcia nadużyć, głosili zaraz nowatorowie religijni, że przechodzi do ich obozu; duchowieństwo zaś, nauczone doświadczeniem, z nieufnością podobne głosy przyjmowało; samo zaś, wobec groźnego położenia i niebezpieczeństwa podnoszenia nowości, nie umiało zdobyć się na inicjatywę w tej sprawie. Nieszczęśliwe więc owe spory o jurysdykcję miały ten smutny rezultat, że ułatwiały wejście i szerzenie się reformacji; do tych zaś sporów przybyły jeszcze spory o dziesięciny i o udział duchownych w obronie krajowej, które, powiększając waśń między stanem duchownym a świeckim, nie bez wpływu pozostały na krzewienie się nowości religijnych. Nim wszakże do właściwych dziejów tak zwanej „Reformacji“ przejdziemy, wspomnieć należy o sektach, które przed nią w Polsce się pojawiały, grunt dla niej pod pewnym względem przygotowując.— II. Po kronikach spotykamy wzmianki o różnych s e k t a c h, napływających z Zachodu do Polski, w XIII i XIV w., o biczownikach, dolcynistach, beguardach, beguinkach, waldensach (ob. tej Encykl. art. Inkwizycja w Polsce); śladów wszakże ich robót sekciarskich nie pozostało. Daleko większe zawichrzenie wywołał h u s y t y z m czeski (ob.). Wkrótce po pojawieniu się w Czechach, zaczął husytyzm przenikać do Polski. Powodem do tego było nietylko pobratymstwo obu narodów, pokrewieństwo języka, ale ciągła styczność, datująca się od nawrócenia Polski. Jagiełło, zakładając kościół z klasztorem ś. Krzyża w Krakowie na Kleparzu, sprowadził benedyktynów z Pragi z klasztoru Emauskiego. Jeszcze ważniejszem dla umysłowego oddziaływania Czech na Polskę było fundowane r. 1397 przez Jadwigę kolegjum w Pradze, dla pomieszczenia i kształcenia 20 młodzieńców polskich, poświęcających się nauce teologji na uniwersytecie pragskim. Ponieważ w tym czasie szerzyły się doktryny Wiklefa, a Hieronim był wtedy profesorem, Hus zaś dziekanem (od r. 1401) fakultetu filozoficznego w Pradze, przeto na umysły młodocianych konwiktorów i innych słuchaczy, których znaczna liczba była z Polski, łatwo mogły oddziaływać słyszane nauki. R. 1400, Jagiełło, wznawiając akademję krakowską, przywołał do niej wielu przebywających w Pradze polskich doktorów i magistrów, między którymi znalazł się zapewne niejeden przejęty husytyzmem. Że gnieździł się husytyzm w akademji krakowskiej, świadczy o tem i ta okoliczność, że roku 1490 do przysięgi, jaką składał w ręce rektora każdy uczeń, zapisujący się do uniwersytetu, dodano uroczyste wyprzysiężenie się husytyzmu: „item, quod opinionem Huss haeretici damnati non servabo.“ I w kraju musiały się także znacznie rozszerzyć nauki Husa, skoro do walki z nią wystąpili od r. 1403 dwaj nowi inkwizytorowie, dominikanie Piotr Cantoris i Szczepan Polak, a Jagiełło edyktem z r. 1408 polecił wszystkim urzędom królewskim nieść pomoc wspomnionemu Piotrowi inkwizytorowi, ilekroćby takowej zażądał. Nieoświecony w rzeczach teologicznych, zawezwał Jagiełło 1410, dla lepszego urządzenia niedawno założonej akademji krakowskiej, głośnego Hieronima z Pragi; ten

wszakże jeszcze wtedy nie uchodził za heretyka, i po paru miesiącach Kraków opuścił. Gdy w tymże roku 1410 wybuchła wojna z krzyżakami, walczyły pod Grunwaldem, obok szeregów polskich, oddziały czeskie i morawskie, a między nimi był słynny następnie wódz husytów, Jan Zyska z Trocznowa. Wszystko to wielce sprzyjało krzewieniu się w Polsce husytów. Ta wszakże zachodziła różnica między husytyzmem Czech i Polski, że, kiedy w Czechach był on narodowym, wynikłym głównie z antagonizmu przeciw niemcom, noszącym wyraźnie cechę walki narodowej ze znienawidzonym germanizmem, w Polsce był on tylko z obczyzny przyniesioną herezją, która się nigdy głębiej nie przyjęła, którą tylko wracający z Czech polacy propagowali, a którą niektórzy tylko, zwłaszcza z początku, popierali z politycznych pobudek, z opozycji przeciw duchowieństwu, z sympatji ku Czechom, albo wprost ze swawoli. To też wpływ husytyzmu był tu tylko powierzchowny i przemijający; a choć niesiono pomoc czechom zbuntowanym przeciw niemieckiemu monarsze, choć się łączono z nimi w interesie czysto politycznym, jednak w partji stojącej u steru i posiadającej zaufanie króla Władysława Jagiełły, panował stanowczy wstręt do tej nowości religijnej. To też wyszedł (wiosną 1424) tak zwany edykt wieluński, wydany przez króla, „za dojrzałą radą prałatów, książąt i baronów“ (ob. Dyssydenci tej Encykl. IV, 432). Wątpić wszakże wolno, czy ów edykt znalazł zastosowanie; przynajmniej wiadomo, że już po jego ogłoszeniu wielu polaków z Zygmuntem Korybutem udało się do Czech, że tam walczyli po stronie husytów, a jednak niema o tem żadnej wiadomości, żeby ich srogo karano. Nie surowe więc rozporządzenia, lecz inne powody sprawiły, że husytyzm nie zdołał się upowszechnić w Polsce, choć wpłynął on na osłabienie powagi duchowieństwa i znajdował pojedyńczych stronników między wyższym stanem szlacheckim. Dotąd, przy większej władzy religji, obawa klątwy była dostateczną do poskromienia wszelkich krzywd, wyrządzanych Kościołowi i duchowieństwu, oraz do zapewnienia posłuszeństwa wyrokom sądów duchownych. Dlatego w ordynacji arcybiskupa Jarosława i Bodzanty, biskupa krakowskiego, wydanej za Kazimierza Wielk., jako jedyna kara za wszelkie przewinienia przeciw Kościołowi, stoi sama klątwa kościelna; nie przypuszczano, aby ktoś śmiał się oprzeć karze tak strasznej, i nie określono, co czynić z przestępcą, który klątwy się nie ulęknie. Teraz kara taka okazała się już niewystarczającą, i uzyskano od króla edykt (z 30 stycznia 1433), także „za zgodą i radą prałatów i baronów“, gdzie król, oświadczywszy, że w kraju jego władzy podlegającym niegodziwość tak się rozpostarła i zagnieździła, iż niektórzy lekceważą kary i cenzury kościelne, stanowi, iż jeśli ktokolwiek, z powodu jakich krzywd, wyrządzonych kościołowi lub duchownym, albo też dla innej jakiejkolwiek przyczyny, ulegnie klątwie kościelnej i dłużej jak rok w niej przebędzie, nie pojednawszy się z Kościołem, wtedy wszelkie dobra jego mają starostowie zajmować i dopóty w swem posiadaniu zatrzymywać, dopóki wyklęty nie wynagrodzi szkód wyrządzonych; poczem dobra jego będą mu zwrócone, nie wprzód jednak, aż się o usunięcie klątwy wystara; starości zaś, którzyby się nie zastosowali do tego rozporządzenia, mają sami podlegać klątwie biskupiej. Między zwolennikami husytyzmu znaleźli się dosyć możni, aby za rządów małoletniego Władysława III-go zakłócić pokój publiczny, zwłaszcza, że do

względów religijnych przyłączyły się i inne, polityczne. Przeciwko nim skierowana była konfederacja, zawarta w Nowem Mieście Korczynie 25 kwietnia 1438, którą zobowiązują się panowie duchowni i świeccy powstać przeciwko każdemu, ktoby wszczynał bunty przeciw władzy królewskiej, to jest, przeciw rządzącym w imieniu nieletniego króla, na których czele stał biskup krakowski, Zbigniew Oleśnicki, a także przeciw każdemu, „ktoby błędy kacerskie szerzył." Przeciwko owej konfederacji zawiązała się następnego roku tamże w Nowem Mieście Korczynie konfederacja partji przeciwnej, na czele której stoi imię Spytka z Melsztyna, powszechnie uważanego za przywódcę zwolenników husytyzmu. Na wieść o zbrojeniach Spytka pośpieszył biskup krakowski ku Korczynowi, i już następnego dnia po zawiązaniu kontr-konfederacji przyszło do starcia, które zakończyło się rozsypką przeciwników i śmiercią samego Spytka. Najgłówniejszym stronnikiem husytyzmu w Wielkopolsce był Abraham ze Zbąszyna. Długi czas mógł on bezkarnie utrzymywać na dworze swoim kaznodziejów husyckich i niezważać na klątwy kościelne, przeciw niemu przez biskupa poznańskiego ogłaszane; sam biskup opuścić musiał swoją dyecezję, chroniąc się przed prześladowaniem Zbąskiego, popieranego przez licznych stronników. Dopiero, gdy po śmierci Erazma Ciołka zasiadł na katedrze poznańskiej Andrzej z Bnina, z równie a nawet bardziej możnego rodu niż Zbąski, zmienił się stan rzeczy. Biskup Andrzej z Bnina zgromadził swoich klientów w dostatecznej liczbie, obległ Zbąszyn i zmusił mieszkańców do wydania pięciu kaznodziejów husyckich, których publicznie w Poznaniu spalono. Zbąski jednak, choć upokorzony, pozostał bez kary aż do śmierci, która wkrótce nastąpiła. Wkrótce i w Czechach podupadł husytyzm; rozpadłszy się na liczne sekty, przestał wywierać wpływ na kraje sąsiednie. Trudno powiedzieć, czy zginęła i w Polsce husycka herezja; owszem, mniemaćby można, iż przynajmniej pojedyńczy jej zwolennicy przechowywali się w krajach polskich, dowodem tego Jędrzej Gałka z Dobczyna, mistrz nauk wyzwolonych i kanonik u ś. Florjana w Krakowie, który około r. 1449 wznowił błędy Wiklefa. Dowodem tego rozkaz Kazimierza Jagiellończyka z r. 1454 do wszelkich urzędów w djecezjach: gnieźnieńskiej, poznańskiej, kujawskiej i płockiej, aby ustanowionego inkwizytora wspierały w jego postępowaniu przeciw heretykom, i doglądały wykonania na nich wyroków kościelnych, ale były to nic nieznaczące wyjątki. Po r. 1500 nie spotykamy już prawie śladów husytyzmu w Polsce. Ale przechowała się o nim pamięć i przygotowała do pewnego stopnia grunt pod nowości religijne, z Zachodu nadchodzące w XVI w. Na początku panowania Zygmunta I (1507—1548), Polska wielorakiemi stosunkami związana była z zagranicą, szczególniej zaś z Niemcami i Włochami. Z Niemiec przybywali liczni wychodźcy, którzy, uciskani na miejscu przez zwierzchników feodalnych, emigrowali nieraz tłumnie do Polski, gdzie znajdowali opiekę i pokrewny sobie w miastach żywioł niemiecki; tu też przychodzili do majątku i znaczenia, w zamian za to wnosząc skrzętność swoją, zabiegliwość i pracowitość, a nieraz i wysokie wykształcenie. Oprócz rodzin niemieckich, które przeważnie w XIV i XV w. do Polski przybyły, w XVI w. osiedlają się także w Krakowie liczne rodziny włoskie. Dopiero, jak wyżej było powiedzia-

ne, od połowy XVI w. zaczął się dokonywać w Krakowie przełom na korzyść żywiołu polskiego, który na początku tego wieku był tu jeszcze w mniejszości. Szczególniej cechy rzemieślnicze, od których roił się Kraków, ciągle jeszcze były w znacznej mierze niemieckiemi, i stanowiły jakby obce wśród narodu kolonje. Jeżeli zaś Kraków, stolica kraju, w prowincji czysto polskiej położony, jeszcze w początkach panowania Zygmunta I zawierał w sobie tyle niemczyzny, cóż dopiero powiedzieć o tych miastach, które położone w tej części państwa, gdzie niedawno jeszcze żywioł polski przez Krzyżaków (ob.) systematycznie był tępiony, a niemiecki całą siłą popierany, gdzie przebywały tłumy kupców i handlarzy niemieckich, gdzie brzmiała przeważnie mowa niemiecka. Takiemi miastami były: Gdańsk, Toruń, Elbląg, z mniejszych Kwidzyn (Marienwerder), Rzesin (Riesenburg), Dzierzgoń (Christburg), Czartyru (Marienburg), i mnóstwo innych, które Krzyżacy zniemczyli, a prócz tego cała najbardziej ze wszystkich ziem pomienionych zniemczała ziemia warmijska. Z innych dzielnic Polski najwięcej zbliżoną do Prus pod względem niemieckości była Wielkopolska, gdzie miasto Poznań, jeżeli nie bardziej, to przynajmniej na równi z Krakowem, było zniemczone. O Wrocławiu zaś, który, choć już nie należał do Polski, znacznie jednak na Polskę oddziaływał, dość wspomnieć, że to było miasto całkiem już wynarodowione i samymi prawie niemcami zaludnione. Wśród takich stosunków, gdy w większych miastach polskich, zwłaszcza bliżej ku zachodowi, krzewił się żywioł niemiecki, „reformacja“, przychodząca z Niemiec, z piętnem pochodzenia niemieckiego, znajdowała łatwe przyjęcie, a im które miasto więcej było przepełnione żywiołem niemieckim, tem łatwiej się garnęło ku niemieckim nowościom religijnym. Początek zrobił G d a ń s k, gdzie już r. 1518, a więc zaledwie w rok po wystąpieniu Lutra (ob.), gdy ten jeszcze nie zerwał ostatecznie z Kościołem, znalazł się niejaki Jakób Knade, mnich apostata z klasztoru dominikanów, gdańszczanin, który odważył się publicznie wystąpić przeciw głowie Kościoła, ślubom zakonnym i innym mniemanym nadużyciom kościelnym, a łącząc czyny do słów, zrzucił jeszcze w tymże roku habit i ożenił się. Prawie równocześnie, bo r. 1519, pojawia się w Prusiech zachodnich niejaki Jan Boschenschein, dawny profesor języka hebrajskiego w Ingolsztadzie, i r. 1520 predykuje w Gdańsku, a wkrótce po nim ukazuje się trzeci reformator, także urodzony w Gdańsku, Jakób Hegge, syn krawca, nazywany także Winkelploch lub Finkenplok, który miewa kazania luterskie na cmentarzu przy kościele ś. Gertrudy, gdzie mu wystawiono kazalnicę. Niebawem przybywa czwarty kaznodzieja nowowierczy, Maciej Binewald, mnich apostata z zakonu karmelitów, któremu oddano kościół ś. Katarzyny; Binewald ożenił się i poszedł do Elbląga, w końcu został pastorem w Prusach książęcych. Równocześnie z nim występuje w Gdańsku piąty reformator Jan Bonhold; szóstym był Doctor Aleksander, dawny franciszkanin; ten kazywał w kościołach: ś. Trójcy i brygidek. Nadto wichrzyli inni jeszcze predykanci, z czego się pokazuje, że nowa nauka musiała mieć wielu zwolenników, skoro tylu kaznodziejów obsadzono przy tylu kościołach i silnie takowych popierano. Napróżno Maciej Drzewiecki, bp kujawski, w którego djecezji Gdańsk leżał, pisał kilkakroć w tej sprawie do rady miejskiej; rada miejska nic skutecznego nie przedsiębrała i najczęściej przez szpary patrzała. Nie skutkował

i rozkaz królewski. Gdy w lutym r. 1524 przybyli do Gdańska pełnomocnicy królewscy, prymas Jan Łaski, tudzież bpi Maciej Drzewiecki, kujawski, i Jan Konopacki, chełmiński, wraz z kilku panami polskimi, aby, z polecenia króla, zawrzeć przymierze z książętami pomorskiemi przeciw krzyżakom, a także aby zapobiedz szerzącemu się luteranizmowi, i gdy biskup Drzewiecki kazał uwięzić kaznodzieję luterskiego Pawła Körlina, który w obecności biskupów zuchwale głosił błędy Lutrowe, takie powstały rozruchy, że nietylko musiano wypuścić owego kaznodzieję, ale nadto obaj biskupi, nie chcąc się narazić na niebezpieczeństwo utraty życia, opuścili co prędzej miasto; sam tylko Łaski, jako poseł królewski, doznał poszanowania. Po tym chwilowym tryumfie stronnictwo protest. nabrało jeszcze większego zuchwalstwa w Gdańsku, i rozpoczęło burzenie na wielką skalę, wyrzucało z kościołów ołtarze i obrazy, zabierało naczynia kosztowne, bluźniło przeciw świętościom, wypędzało z klasztorów zakonnice i zakonników, wszędzie zaprowadzając nowe nabożeństwo luterskie, jak to się pokazuje z listu króla Zygmunta do gdańszczan z r. 1525, w którym król, wykazawszy te wszystkie niegodziwości, surowo nakazuje, aby do dawnej wiary wrócili i naprawili krzywdy wyrządzone. Gdańszczanie nie chcieli całkowicie zrywać z królem, i dlatego w odpowiedzi na powyższy reskrypt królewski wyprawili do Krakowa poselstwo z pięciu członków, z obszernem tłómaczeniem się, w którem usiłowali dowieść, że nic właściwie nie przedsięwzięli przeciw władzy królewskiej, ale że tylko niektóre nadużycia i niewłaściwości w rzeczach kościelnych usunęli, i że w ogólności nie zmieniają wiary, ale ją tylko poprawiają. Do tej apologji dołączona była druga, jeszcze obszerniejsza, w której stronnie i fałszywie przedstawili cały przebieg buntu, zrzucenie starej i wybranie nowej rady, a przytem twierdzili również fałszywie, że się już wszyscy pogodzili i przystali na nowy porządek, że zatem takowego bronić są gotowi aż do krwi i u ołtarzy nawet (usque ad aras), w czem poparcia od króla oczekują. Król, zdumiony zuchwalstwem tych żądań, zawiesił rzecz całą, dopóki zdania rad swoich nie zasięgnie. Pragnął też surowem w tej sprawie postępowaniem oczyścić się przed Stolicą apost. i niejako wynagrodzić za ustępstwa poczynione w obec księcia pruskiego Alberta w traktacie krakowskim 8 kwietnia 1525 (ob. tej Encykl. t. XI, 502). Sejm piotrkowski, zebrany przy końcu 1525 i w początkach 1526, zajął się pilnie sprawą gdańską, a ponieważ i w innych miastach pruskich luteranizm dał powód do zaburzeń, przeto uchwalono, aby król udał się do Marienburga, i tam, zwoławszy sejm ziem pruskich, rzecz całą osądził i załatwił. Stanąwszy w Gdańsku w połowie kwietnia 1526, Zygmunt I zwołał dawną radę miejską i zażądał od niej, aby mu ukazała sprawców ostatniego rozruchu, których też uwięziono w liczbie dwudziestu, trzydziestu zaś, którzy pouciekali, wezwano pod ciężkiemi karami przed sąd królewski. Między uwięzionymi był Salicetus (Jan Scholz), jeden z głównych podżegaczy i „reformatorów“. Ten, po odbytym sądzie, poniósł śmierć przez ścięcie wraz z trzynastu najwinniejszymi, między którymi było dwóch rajców i czterech ławników; inni zaś albo z miasta zostali wygnani lub na dożywotnie więzienie skazani. Ukończywszy z burzycielami, kazał król następnie, aby wszystkie kosztowności, naczynia i sprzęty kościelne oddano kościołom, z których zostały zrabowane, poczem przywołał wygnane

duchowieństwo, przywrócił uroczyście służbę Bożą i polecił ją pełnić starodawnym porządkiem. Osobny dekret nakazywał pod karą konfiskaty i wygnania, aby wszystkie pisma luterskie, jakie były w posiadaniu mieszkańców, zniesiono do marszałka dworu królewskiego. Wybrano nową radę, która 18 czerwca wraz z całym ludem uroczyście złożyła królowi przysięgę wierności. Do Torunia, Elbląga, Brunsberga i do innych miast pruskich wysłani zostali komisarze królewscy, którzy wszędzie, podobnie jak w Gdańsku, przywrócili religję katolicką i porządek społeczny. Dla zapobieżenia na przyszłość podobnym rozruchom wydał król tak zwaną ordynację dla Gdańska i drugą dla Prus królewskich. Pobyt ten króla w Gdańsku, trwający blizko czterech miesięcy, i wydane wtedy rozporządzenia, sprawiły wprawdzie, że ruch reformatorski w Prusach królewskich przycichł, ale nie został ostatecznie stłumiony i wykorzeniony. Zaraz bowiem po swoim wyjeździe musiał król ponownie upominać radę gdańską, aby pilniej śledziła za pismami podburzającemi i za nauczycielami nowej wiary, którzy znowu w Gdańsku zaczęli się pokazywać. I później roboty reformatorskie wcale nie ustały, ale tylko ostróżniej były prowadzone. Sprzyjała im nowa rada miejska, nie hamował wichrzycieli nowy burgrabia królewski, Bischof. Powolnem narzędziem w ręku rady był od r. 1525 oficjał biskupi, Urban Ulricy, który w stopniowem wprowadzaniu reformy, w obsadzaniu urzędów duchownych predykantami, oddał wielkie usługi nowowierstwu. Tak np., przy kościele Panny Marji kaznodzieją był znany już nam reformator Dr. Aleksander, później przybyli dwaj apostaci zakonnicy, Piotr Bischof i Arendt Wegen, nakoniec od r. 1526 występuje z początku niby katolik i nieprzyjaciel predykantów, później coraz jawniej jako nowowierca, ex-dominikanin Pankracy Klemm, właściwy na pokojowej drodze „reformator“ Gdańska. R. 1534 predykuje tam w duchu luterskim dominikanin Klein, a we trzy lata potem zrzuca habit i zaprowadza nabożeństwo luterskie. R. 1548 za napływem braci czeskich, przybywa do Prus nowy żywioł reformatorski. — Powiedzieliśmy, że i w innych miastach Prus królewskich ciężkie zaburzenia sprowadził luteranizm. Gdy r. 1520 Zygmunt I na sejmie w Toruniu wydał surowy zakaz wprowadzania pism M. Lutra pod karą konfiskaty majątku i wygnania z kraju, dekret ów oczywiście najpierw zastosowany został do Torunia; nie mogli więc mieszkańcy publicznie urządzać nabożeństw luterskich i trzymać predykantów, ale wielu za to udawało się do Prus krzyżackich, aby tam komunikować. Gdy r. 1521 po zawarciu zawieszenia broni z Albertem, mistrzem krzyżackim, w Brześciu (22 marca 1521), legat Leona X, Zacharjasz Ferreri, przybył do Torunia, aby królowi za to zawieszenie broni podziękować imieniem papieża, toczyły się tam w jego obecności narady, jakby szerzeniu nowej nauki zapobiedz. Między innemi środkami uchwalono spalić publicznie przed kościołem ś. Jana obraz i pisma Lutra. Lecz torunianie, zebrani na to widowisko, skoro rozpalono ogień, poczęli rzucać kamieniami na duchowieństwo, a potem wyrwali obraz Lutra z płomieni. Odebrał go wprawdzie bp kamieniecki, Wawrzyniec Międzylewski, i wrzucił znowu w ogień, lecz tak gęsto posypały się kamienie ze strony ludności, że biskup i legat ustąpić musieli. Po tym wypadku udał się legat do króla i miał gorącą przemowę przeciw błędom Lutra, która w tymże jeszcze roku, 1521, w Krakowie była druko-

waną, a obok niej edykt królewski t. r. w Toruniu wydany. Odtąd o większych zaburzeniach w Toruniu nie słyszymy; rozruchy 1526 komisarze królewscy, wysłani tamże, ukrócili. W Elblągu magistrat już r. 1523 zabronił dominikanom miewać kazań. R. 1525 złupiono tu ze wszystkiego kościoły i klasztory, księży i zakonników pozamykano po klasztorach, zakazując im ukazywać się na widok publiczny; dawną radę miejską złożono z urzędowania. Dopiero wysłani przez króla mandatarjusze, między którymi byli biskupi: kujawski Maciej Drzewiecki, warmijski Maurycy Ferber, chełmiński Jan Konopacki, ukarawszy winnych, przywrócili religję katolicką i dawną zwierzchność miejską. Co do innych miast pruskich, zwłaszcza tych, w których przeważał żywioł niemiecki, nie było prawie żadnego, w któremby nowa nauka i w ślad za nią idące, mniejsze lub większe zaburzenia nie miały miejsca. Zwłaszcza zaraz w początkach luteranizm poczynił wielkie postępy w biskupstwie warmijskiem, którego biskup Fabjan de Lusignan był niemal otwartym stronnikiem Lutra. Na upomnienia kapituły biskup ten nie wahał się odpowiedzieć, że Luter jest kapłanem i ma rozum, i że jego zdania są w Piśmie uzasadnione; a jeżeli się kto czuje na siłach, aby go pokonać, niech to czyni. Pod takim biskupem nie dziw, że luteranizm się szerzył, i że w samym Braunsbergu burmistrz miasta Grzegórz Rabe wraz z kilku innymi odważył się publicznie na rynku wyszydzać nabożeństwo katolickie. Biskup Lusignan um. 31 stycznia 1523, a nim jego następca, gorliwy i prawowierny Maurycy Ferber, kanonik z Frauenburga, potwierdzony został przez papieża, wprowadził tenże Grzegórz Rabe modły luterskie, wygnał zakonników i ograbił kościoły. Zygmunt I bawił wtedy w Gdańsku, i ztąd wyprawił de Braunsberga wyżej wspomnianego biskupa kujawskiego Drzewieckiego, z dodaniem mu kasztelana elbląskiego. Delegaci królewscy, ukarawszy winnych, ogłosili, aby ci, którzy nie chcą wrócić do wiary katolickiej, w przeciągu dwóch tygodni miasto opuścili, i gdyby ktoś po tym terminie inną wiarę szerzył lub wyznawał, śmiercią miał być karany, co, jak wiadomo, groźbą tylko pozostało.—Lecz w pierwszych wybuchach stłumiona „reformacja" w Prusach przez króla i jego komisarzy, powoli, nie strzeżona, wracać poczęła, i pomimo wydawanych ordynacji i zastrzeżeń, coraz bardziej na wierzch się wydobywając, zdołała przeobrazić Prusy na kraj przeważnie protestancki. Już r. 1530 predykował publicznie w Toruniu jakiś Jakób Schwoger, zwany także Senorem, proboszcz przy kościele ś. Jana, tudzież Bartłomiej, z zakonu minorytów, przy kościele Panny Marji; 1540, dla przyciągnięcia ludu, zaczęto tam śpiewać psalmy po polsku; 1548 przyjęto braci czeskich z otwartemi rękami. Za rządów Zygmunta Augusta, pobłażliwych dla nowowierstwa, powołany został 1551 z Kwidzynia do Torunia nowy reformator luterski, pochodzący z Wittenbergi, Antoni Bodenstein, który się skłaniał to do braci czeskich, to do kryptokalwinizmu, i z tego powodu popadł w spór ze Stefanem Bülowem, od 1557 do 1559 predykantem przy dawnym kościele ś. Jakóba, aż w końcu ustąpić musiał. Za episkopatu Stanisława Hozjusza (ob.), od r. 1549 biskupa chełmińskiego, do którego djecezji Toruń należał, przycichła „reformacja" w Toruniu, ale nie nadługo. Gdyż po śmierci Tiedemana Giese, biskupa warmijskiego, Hozjusz przeszedł na biskupstwo warmijskie, a jego następca w Chełmnie, Jan Lubodziejski, nie wzbudzał już

tej obawy, co poprzedni. Aby mieć nadal skuteczną obronę przeciw biskupowi i duchowieństwu, toruńczycy starali się u niezbyt trudnego pod tym względem Zygmunta Augusta o przywilej królewski na wolne wyznawanie konfesji augsburskiej, a tymczasem rozciągnęli na swoje miasto przywilej nadany Gdańskowi z 25 marca 1557. Przywilej dla Torunia nosi datę 23 grudnia 1558, i zawiera pozwolenie na te dwie główne dla nowatorów rzeczy: na opowiadanie ewangelji według wyznania augsburskiego i udzielanie komunji pod obiema postaciami. Zarazem rozciąga to pozwolenie i na inne miasta pruskie. Odtąd mieszkańcy Torunia zaczęli śmiało swoje wyznanie nowowiercze głosić.. — W skutek wielkiego oddalenia, a ztąd mniej czujnego dozoru przełożonych świeckich i duchownych, w skutek napływu cudzoziemców, przynoszących ze sobą reformatorskie nowości, dalej przy sprzyjaniu władz miejscowych, a najbardziej w skutek pobłażliwości Zygmunta Augusta, zdołała „reformacja" na pokojowej drodze przeobrazić Gdańsk i zamienić go prawie wyłącznie na luterski, zwłaszcza od czasu otrzymania wyżej wspomnianego przywileju z r. 1557 na wyznanie augsburskie. Szybszemu krzewieniu się luteranizmu w Elblągu zapobiegała gorliwość Hozjusza, od r. 1551 do 1579 biskupa warmijskiego, w którego djecezji leżał Elbląg. Lecz kiedy Hozjusz 1569 udał się do Rzymu, zdawszy rządy djecezji w ręce Marcina Kromera, elblążanie coraz śmielej występować poczęli, a uzyskawszy od Stefana Batorego 1577 przywilej na wolne wyznawanie konfesji augsburskiej, potwierdzenie takowego otrzymali jeszcze od Zygmunta III 1588 (ob. art. Prusy, Reformacja w Prusach). — IV. Z pomiędzy wszystkich części dawnej Polski najwięcej ku zachodowi wysuniętą i najbardziej na wpływ niemieccczyzny i idących z Niemiec nowości narażoną była Wielkopolska. Pierwszym, który tu publicznie ogłaszał naukę Lutra, był Samuel, dominikanin poznański, kaznodzieja katedralny 1520-1522 r. Nie przestając na ustnem opowiadaniu, rozpoczął on propagandę błędów luterskich na większą skalę, pisał i drukował w języku polskim książki i rozsyłał takowe w różne strony kraju. Drugim po nim był Jan Seklucjan, rodem z Bydgoszczy. Otrzymał on stopień bakałarza teologji na uniwersytecie lipskim, i poznawszy się z Lutrem i jego nauką, zaczął takową rozsiewać po powrocie do kraju, jako kaznodzieja niemiecki przy kościele ś. Marji Magdaleny w Poznaniu. I nie musiał być bez zwolenników, szczególniej między mieszczaństwem niemieckiem, skoro dopiero za drugim rozkazem królewskim, na przedstawienie biskupa, od kościoła pomienionego usunięty został. Herezjarcha ów był tem niebezpieczniejszy, że ćwiczył się w teologji, i władał biegle również piórem jak słowem. Pierwszy też przełożył Nowy Testament z greckiego na polski, a dodawszy doń objaśnienia, wydrukował go w Królewcu r. 1551 z dedykacją Zygmuntowi Augustowi. Równocześnie pisał lub tłumaczył wiele książek nabożnych, któremi, jak pisze r. 1563 do rajców w Królewcu, cała Polska, Mazowsze, Ruś i Litwa się budowała, i z których sprzedaży wraz z rodziną się utrzymywał. Później napisał także Postyllę, a r. 1560 wydał w Królewcu najdawniejszy kancjonał polski, w którym umieścił pieśni tłumaczone przez siebie z niemieckiego lub łacińskiego; nadto dodał inne pieśni, przez innych ułożone lub tłumaczone. Usunięty od kaznodziejstwa r. 1525, schronił się na dwór Andrzeja Górki, syna Łukasza, wojewody poznańskiego,

za którego poparciem otrzymał urząd pisarza przy cle w Poznaniu. Na dworze Górki poznał się z Janem z Koźmina, także nowowiercą, nauczycielem synów Andrzeja Górki. Tego Jana z Koźmina powołał następnie książę Albert do Królewca 1541; od 1542 spotykamy go jako profesora retoryki w akademji krakowskiej, a wkrótce potem jako nadwornego kaznodzieję Zygmunta Augusta, wszędzie szerzącego nową wiarę i zaciekle występującego przeciw władzy papieskiej. Równocześnie z nim i z Seklucjanem znajdujemy w Wielkopolsce Bernarda z Lublina, który jeszcze 1515 pisał do Szymona, księgarza krakowskiego, że słuchać należy tylko ewangelji, ale nie ustaw ludzkich, tudzież Marcina Glossę, „magistrum studii cracoviensis,“ i Eustachego Trepkę, który poprawiał wykład Seklucjana przy czterech Ewangeljach i gotował nowe tłumaczenie N. Testamentu. Wszyscy ci szerzyli nowowierstwo głównie w Poznaniu, potem, z wyjątkiem może Bernarda, przenieśli się do Królewca, dokąd ich wzywał książę Albert. Przed nimi jeszcze przybył tam Seklucjan, po wydaniu książki swojej: „Wyznanie wiary chrześcjańskiej,“ oddalony z urzędu w Poznaniu i obwołany heretykiem. R. 1541 został kaznodzieją polskim przy katedrze królewskiej i trudnił się wydawaniem i sprzedawaniem książek. „Z tych polskich książek,“ pisał do rajców królewskich, żądając powiększenia płacy, „miałem jakiekolwiek utrzymanie, lecz teraz nietylko moje książki, ale i cała nauka kościołów saksońskich (luterska) jest wyrzucona przez sakramentarzy w Polsce, Mazowszu, na Rusi i Podolu, a wszystkie kąty zapełnione są ich książkami.“ Doczekał się bowiem Seklucjan wszystkich tych zmian religijnych, jakie Stankar, anabaptyści i socynjanie wprowadzili do Polski. Umarł 1578, mając około 80 lat. Więcej jeszcze od Seklucjana przyłożył się do szerzenia „reformacji“ w Wielkopolsce Krzysztof Endorfin, pochodzący z Lipska i ztamtąd wydalony przez Jerzego, księcia saskiego, jako burzliwy stronnik Lutra. Zdołał on ukryć swój sposób myślenia, i około r. 1530 został powołany przez Jana Latalskiego, biskupa poznańskiego, do szkoły Lubrańskiego w Poznaniu, która podówczas rozkwitała. Cisnęła się do niej młodzież z najodleglejszych stron kraju i z najzamożniejszych rodzin. Szkoła Lubrańskiego stała się więc, za nauczycielstwa Endorfina, rozsadniczką błędów, podobnie jak przez daleko dłuższy czas i na większą skalę była takową szkoła wyłącznie protestancka Walentego Trotzendorfa w Goldbergu na Szlązku. Dopiero około roku 1535 wypłoszono Endorfina z zajmowanej posady, ale nasienie, przezeń rzucone, pozostało. Nie zdołaliby wszakże wyżej wspomniani sekciarze tak wiele złego sprawić, gdyby ich nie wspierała można szlachta. Najczynniejszymi pod tym względem okazali się Górkowie; obok nich trzymali się luteranizmu Tomiccy, Bnińscy, Ossowscy i kilka mniejszych domów; ale i te rodziny, wyjąwszy Górków i Ossowskich, przeszły później do wyznania braci czeskich; Ostrorogowie zaś i Leszczyńscy, których przodkowie wyznawali niegdyś naukę Husa, jakkolwiek i teraz okazali się skłonnymi do nowości, nie przyjęli jednak luteranizmu, ale pierwsi poszli za nauką braci czeskich, drudzy byli kalwinami. Luteranizm nigdy nie był popularnym między szlachtą; wyznawało go przeważnie mieszczaństwo niemieckie, dumna zaś szlachta nie chciała się do niego przyznawać. Pochodziło to w części ztąd, że przybywający z Niemiec nauczy-

ciele luteranizmu nie stosowali się wcale do obyczajów krajowych, a nawet nie zadawali sobie pracy nauczenia się języka krajowego, gdy późniejsi kalwini i bracia czescy daleko zręczniej poczynali sobie pod tym względem. Podobnie rzecz się miała w Małopolsce i Krakowie. Ślady „reformacji“ w Krakowie znajdujemy już od r. 1520. Żaden nowowierca, przybywający z zagranicy i szukający zwolenników w Polsce, nie ominął stolicy kraju. Tu niegdyś rozkrzewiał doktryny Husa Hieronim z Pragi, tu przebywał Konrad Celtes i wielu młodszych humanistów; tu później mieszkali najzjadliwsi nowowiercy, jak Stankar, Ochin, Blandrata, Lelius Socynus, Piotr Statorjusz i inni. Pierwszym, o ile się zdaje, który tu szerzył błędy luterskie, był Wawrzyniec Korwin Neoforensis, tak nazwany od miejsca urodzenia w Nowym Targu na Szląsku, dawniejszy nauczyciel literatury starożytnej i wymowy, a później filozofji w akademji krakowskiej, humanista, od czasu wystąpienia Lutra gorący jego zwolennik. W początkach panowania Zygmunta I przeniósł się do Wrocławia, gdzie zawarł związek małżeński, czas niejaki przebywał w Toruniu, potem wrócił do Wrocławia i tu przyjął obowiązki sekretarza miasta. Tu i w Toruniu poznał się z nauką Lutra, a pisując listy do przyjaciół i uczniów w Krakowie, starał się poglądy swoje w nich zaszczepić. To dało powód Stanisławowi Bylińskiemu, archidjakonowi przemyskiemu, niegdyś współuczniowi Korwina, do ogłoszenia dziełka: „Defensorium Ecclesiae adversus Laurentium Corvinum, lutheranae haereseos sectatorem,“ editum Cracoviae 1531. Do żywiołów, sprzyjających szerzeniu się w kraju „reformacji,“ należała przedewszystkiem młodzież, która odbywszy nauki za granicą, jak w Pradze, Wittenberdze, Lipsku, Strasburgu, i zaczerpnąwszy tam mniemań przeciwnych nauce Kościoła, wieszała się potem u dworu królewskiego lub u dworów możnowładców, albo, dla karjery wstępowała do stanu duchownego. Przybywali do tego artyści, kupcy, rzemieślnicy, nauczyciele, napojeni nowemi wyobrażeniami w rzeczach wiary. Z ludzi, zajmujących wybitniejsze stanowisko, przyczynił się do szerzenia nowej wiary Justus Decjusz, sekretarz królewski, rodem alzatczyk, przybyły do Polski z Wissemburga. Temu Decjuszowi już 1521 zarzucił Wawrzyniec Miedzylewski, biskup elekt kamieniecki, że jest lichwiarzem i że wprowadza herezję, o co Decjusz tak się czuł obrażonym, że oskarżył elekta o obrazę czci przed Zygmuntem I. Król nie chciał ścisłym sądem rozstrzygać sprawy, ale raczej łagodząc spór, wydał wyrok, że jak z jednej strony słowa biskupa nie mają w niczem uwłaczać czci Decjusza, tak z drugiej strony te same słowa, które biskup powiedział raczej w uniesieniu, niż z zastanowieniem, żadnej jemu samemu szkody przynieść nie mają; pisma tylko, które biskup napisał przeciw nauce Lutra, mają być wydane królowi, gdyż mieszczą w sobie obrazę niektórych książąt zaprzyjaźnionych z Polską. Bądź co bądź, Just Decjusz bawił 1522 w Wittenberdze u Lutra i prosił go o przysłanie apostołów nowej wiary do Polski. Mimo to zdaje się, że Decjusz nigdy nie wystąpił jako otwarty zwolennik Lutra; może nie pozwalały mu na to względy roztropności, a zwłaszcza jego stanowisko sekretarza królewskiego. Utrzymywał też korespondencję z Janem Eckiem, słynnym profesorem z Ingolstadu i przeciwnikiem Lutra. Ten przysłał na jego ręce napisane przez siebie i dedykowane Zygmuntowi I dzieło: „De sa-

crificio Missae contra Lutheranos libri II," Coloniae 1520. Decjusz umarł 1545. W nabytej przez niego Woli pod Krakowem odbywały się od r. 1552 schadzki i nabożeństwa nowowierców. Decjusz zaszczepił także nowowierstwo we własnej rodzinie; trzej jego synowie: Justus, Jan i Ludwik byli kalwinami, i jak wszystkie głowy nowowierstwa, jak Górkowie, Ostrorogowie, Bonerowie, Firlejowie, Zborowscy i t. d., tak i oni zmarli bezpotomnie. Od r. 1520, obok licznych książek luterskich, wprowadzonych do Polski, pojawiają się dziełka katolickie, jużto przez krajowych, już przez obcych pisane przeciw nauce Lutra. Świadczy to, że już wówczas nauka Lutra zaczęła ogarniać umysły. Są również ślady procesów o sprzyjanie herezji luterskiej, wytaczanych przez sądy biskupie przeciw rzemieślnikom krakowskim, księgarzom, a nawet osobom duchownym. R. 1528 Jakób z Iłży, „artium magister, collegiatus minoris Collegii" i kaznodzieja kościoła ś. Szczepana, oskarżony o głoszenie artykułów luterskich w kazaniach swoich, uciekł do Wrocławia (1534) przed odwołaniem zarzuconych mu błędów. Obok jego procesu głośnym był proces Katarzyny Melcherowej, żony Melchjora Weigela, rajcy krakowskiego, zwanej także Zalaszowską. Kobieta owa, obałamucona nauką żydowską, odrzucała dogmat o Trójcy ś., a w skutek wyroku biskupiego złożyła publiczne odwołanie błędów swoich (1530); gdy wszakże w dziewięć lat później wpadła w te same błędy i uporczywie ich broniła, i gdy wszelkie środki, aby ją odwieść od bluźnierstwa, okazały się daremnemi, oddana została według prawa ówczesnego urzędowi miejskiemu do ukarania, poczem poniosła śmierć w ogniu (1539). Po Decjuszu propagandę reformacyjną objęli w Krakowie jego synowie, a jeszcze bardziej Bonerowie. Jan Boner, potomek rodziny niemieckiej tego nazwiska, która przeniosła się do Polski z Alzacji za Kazimierza Jagiellończyka, był gorliwym opiekunem nowowierstwa, do czego mu dopomagały odziedziczone po ojcu, kasztelanie bieckim, bogactwa i godności. On to, wraz z Justem Decjuszem młodszym, otworzył zbór dla kalwinów w domu swoim w Krakowie. Krzewiciele nowowierstwa w Krakowie, zwłaszcza w pierwszych czasach, nie śmieli jawnie występować, a tylko w prywatnych rozmowach i zebraniach podkopywali wiarę katolicką i nowości swoje wprowadzali. Niebezpieczniejszymi od nich byli mnisi apostaci z zakonu franciszkanów, którzy z początku pod osłoną sukni zakonnej, później jawnie błędy religijne szerzyli i których słusznie zaliczyć można do pierwszych nowatorów w Polsce. Z zakonem tym (ob.) źle się działo w Polsce od niejakiego czasu; zdaje się, że, w czasach tchnących nieporządkiem i swawolą, nie miał dość siły, aby członków swoich utrzymać w karności. Jeszcze r. 1516 zaszedł w nim okropny wypadek, gdyż niektórzy zakonnicy klasztoru krakowskiego zabili w nim przysłanego przełożonego, Wojciecha Fontyna, za to, że karcił ich złe obyczaje i prowadził do zachowania reguły i porządku klasztornego, za co winowajcy zostali, po otrzymaniu pozwolenia papieskiego, ścięci na rynku krakowskim. Zygmunt I, oburzony tym wypadkiem, prosił papieża o przysłanie do Krakowa mężów prawych, którzyby przywrócili zaniedbaną w tym klasztorze dyscyplinę. Czy to wskutek tego wołania, czy też dla braku członków, przybywali teraz do klasztoru w większej liczbie cudzoziemcy włosi, a między nimi Franciszek Lismanin (ob.), rodem z Korfu, doktór teologji, później prowincjał

franciszkański. Swoje dążności religijne zaczął Lismaniu rozwijać w domu Jana Trzycieskiego, nazywanego także Trzycieskim starszym, bibljopoli i księgarza, ucznia Erazma Rotterdamczyka. Na te schadzki przychodzili, oprócz Lismanina, Bernard Wojewódka, drukarz krakowski, Jakób Przyłuski, pisarz grodzki, a później Andrzej Frycz Modrzewski (ob.), tudzież Adam Drzewiecki i Jakób Uchański, kanonicy krakowscy. Z żadnego zakonu nie spotykamy w tym czasie tylu apostatów, co z zakonu franciszkanów. Takimi byli, oprócz Lismanina, Stanisław z Opoczna, jawny nowowierca, Franciszek Litwin, Wojciech Kossakowski, Jan Szołdra, Hieronim Włoch (z tych jednak Stanisław z Opoczna i Jan Szołdra mieli się nawrócić), Aleksy Rodecki, później pierwszy drukarz w Rakowie, Stanisław Rapegelan w Wilnie.—Jak luteranizm szerzył się głównie w miastach i między ludnością niemiecką, tak *kalwinizm* (ob.) znalazł dobre przyjęcie między szlachtą, skłonną do nowości religijnych. Nawet te rodziny szlacheckie, które pierwotnie przyjęły luteranizm, z wyjątkiem może Górków, Ossowskich i kilku innych, opuszczały go dla kalwinizmu. Sama surowość zewnętrzna, jaką zaprowadzał Kalwin, tudzież ściślejsza organizacja gmin podobała się więcej, niż rozwalniająca wszystkie węzły moralne wolność Lutra; prócz tego odrzucenie wszelkich form zewnętrznych, nagie bez wszelkich obrzędów nabożeństwo miało pewien urok dla tych, którym śpiewy i obrzędy luterańskie były zanadto jeszcze papieskiemi. Kto pierwszy szerzył w Małopolsce zasady kalwińskie, trudno dociec, zdaje się, że czyniła to młodzież, wracająca z Paryża, Strasburga, Bazylei, Genewy. W Wielkopolsce pierwszym, który wystąpił z kalwinizmem, był Andrzej Prażmowski, proboszcz czy też wikary przy kościele św. Jana w Poznaniu, około r. 1548. Usunięty od kościoła przez biskupa Benedykta Izbieńskiego, Prażmowski schronił się pod opiekę Rafała Leszczyńskiego i osiadł w Radziejowie, mieście królewskiem, w ziemi kujawskiej, gdzie biskupem był Jan Drohojowski, który nie kładł żadnej tamy szerzącej się herezji, i to tym, to owym nowatorom sprzyjał. Pod takim biskupem Prażmowski zdołał w krótkim czasie katolikom wydrzeć, przy udziale dziedziców, kilkanaście kościołów na rzecz wyznania helweckiego w powiatach brzesko-kujawskim, kcyńskim i inowrocławskim, których ogniskiem był kościół w Radziejowie. Tu była siedziba wyznania, tu były jego szkoły i seminarjum. Była to więc pierwsza organizacja kościelna protestancka, jaką zaprowadzono w Polsce. Do pierwszych duchownych tego wyznania w Wielkopolsce należeli: Marcin Czechowicz, najpierw proboszcz katolicki w Kurniku, później luteranin, następnie kalwinista, w końcu socynjanin, i Stanisław Lutomirski, proboszcz w Koninie i Tuszynie, następnie z luteranina kalwin, ostatecznie także socynjanin. Co do szlachty kujawskiej, jej większość chwyciła się wyznania kalwińskiego, dopóki bracia czescy, przybywszy 1547 do Wielkopolski, nie zaprowadzili nowej zmiany w wierze. Z początku łączyli się bracia czescy z kalwinami, później wszakże całkowicie tych ostatnich przeciągnęli do swego wyznania i obrządków, co stało się na synodzie w Ostrogu r. 1627, gdzie senjor wyznania kalwińskiego w Wielkopolsce, Daniel Mikołajewski, przyjął publicznie wraz z podległymi mu pastorami wyznanie braci czeskich. Kiedy tak na Kujawach kalwinizm obchodził swoje tryumfy, w Małopolsce już wcześniej,

bo od r. 1544, szerzył się on między szlachtą. Za wpływem Lismanina, większość na owych schadzkach reformatorskich w Krakowie, o których wspomnieliśmy wyżej, skłaniała się do nauk Kalwina. Ztąd przeniosła się propaganda do szerszych kół szlacheckich; przodowali tu księża, którzy porzucili wiarę. Pierwszym z duchowieństwa wiejskiego, który wiarę zmienił, był Feliks Krucyger ze Szczebrzeszyna, proboszcz w Niedźwiedziu. Około r. 1546, wraz z dziedzicem Niedźwiedzia, Stanisławem Stadnickim, przyjął on „reformację,“ najprzód w duchu Lutra, potem Kalwina, a piękny kościół miejscowy zamienił w zbór nowowierczy. Drugim apostatą był Jakób Sylvius ze Śmiłowa, pleban w Chrzęcicach, który 1547 wiary odstąpił; on to pierwszy w Pińczowie, jako pastor zboru pińczowskiego, usunął mszę ś., i natomiast odprawiał wieczerzę Pańską według obrządku Kalwina. Tąż samą drogą poszedł Walenty, proboszcz z Chrzczonowa w djecezji krakowskiej, który, chwyciwszy się nowości, pojął żonę r. 1549, za co pozwany przez Samuela Maciejowskiego, biskupa krakowskiego, znalazł obrońców w Mikołaju Oleśnickim, dziedzicu Pińczowa, w Mikołaju Reju z Nagłowic i Remigjanie Chełmskim. Dalej, Mikołaj, pleban z Kurowa, apostata, który wtrącony do więzienia przez następcę Maciejowskiego, Andrzeja Zebrzydowskiego, według przesadnej relacji Krucygera, przez nikogo ze współczesnych nie potwierdzonej, miał być głodem morzony w więzieniu, a potem zabity. Odstępcami z djecezji przemyskiej byli: Marcin z Opoczna, Jerzy Tobolko, Hieronim Piekarski, Marcin Krowicki (ob.), nakoniec głośny w ówczesnych dziejach St. Orzechowski (ob.). Co do przyczyn i pobudek, które bezpośrednio wpływały na odstępstwo od dawnej wiary, to w ogóle powiedzieć można, że lekkość, swawola, naśladownictwo i co najwyżej obałamucenie i jakby obłęd powszechny, spowodowany natarczywością, z jaką nowe doktryny podawały się za czyste słowo Boże, dostarczały obfitych podniet do odstępstwa. Na dnie leżała tu owa tak głęboko zakorzeniona w naturze ludzkiej pycha, która, jak niegdyś uwierzyć kazała człowiekowi, że będzie jako Bóg („eritis sicut dii“), tak i teraz wznawiała weń, że będzie czemś więcej niż pospolitym wiernym, że się może stać twórcą nowej religji, reformatorem swego wyznania, byle tylko zakosztował owocu zakazanego, to jest, byle tylko odstąpił wiary swojej, a przyjął jedno z tych wyznań, które mu tak wiele obiecywały.—V. Nigdyby jednak herezja nie doszła do tego znaczenia w Polsce, nigdyby do potęgi stronnictwa politycznego wznieść się nie mogła, gdyby niektórzy możnowładcy nie wzięli jej w obronę, i gdyby wszystkich tych środków i usiłowań, jakie przeciw niej użyte zostały, swoją potęgą nie udaremniali. Co powiedziano o Janie Firleju, wojewodzie krakowskim i marszałku wielk. koronnym, że więcej powagą swą i potęgą do sekty swojej przyciągał, aniżeli wszyscy predykanci nowowierczy namowami i zabiegami swemi, to da się mniej więcej powiedzieć w Polsce o możnowładzcach, którzy popadli w herezję, a następnie z taką butą i zaciętością jej bronili. Z nowowierstwem spoili się i zbratali, gdyż pochlebiało ono ich dumie, głosiło ich bohaterami, wyzwalało ich ze wszystkich węzłów posłuszeństwa i uległości względem Kościoła, a w następstwie naturalnem i względem władzy świeckiej. Za możnowładcami szła dopiero szlachta, już to jako związana z nimi różnoraką kljentelą, już z naśladownictwa, już to wreszcie, że chciała

im dorównać, jeżeli nie w bogactwie i potędze, to przynajmniej w zuchwalstwie i samowoli. Samo zaś zaprowadzenie „reformacji" odbywało się w najprostszy sposób. Ponieważ szlachcic mniemał, że jest nieograniczonym panem na swojem dziedzictwie, a więc że kościół, uposażenie plebańskie, same nawet sprzęty i utensylja kościelne, tudzież poddani jego do niego należą, a to mniemanie predykanci protestanccy wszelkiemi siłami podtrzymywali, przeto sądził, że jeżeli on zmienił wiarę, to mocen jest i kościół oddać predykantowi, własność plebańską zagrabić, poddanych zmusić do przyjęcia nowej religji, a przynajmniej do uczęszczania na nabożeństwa i nauki nowowiercze. Lud najczęściej bywał niemym świadkiem przewrotu, nie przystawał wcale do nowej wiary, a po sakramenta ś. udawał się do pobliskich kościołów. Po królewszczyznach i starostwach, ponieważ panem i dziedzicem był król, starosta, chociaż sheretyczał, nie śmiał wszakże naruszać kościoła, i dlatego kościoły po miastach i wsiach królewskich po większej części zostały nietknięte, choć w odleglejszych starostwach i królewszczyznach działy się pod tym względem nadużycia. Dopóki jednak było jakie takie prawo, dopóki żył stary król Zygmunt I, a władza biskupów była większą, dopóty gwałty takie, jak wypędzanie księży i odbieranie siłą kościołów, nawet w dobrach prywatnych, nie miały jeszcze miejsca. Nastąpiło to dopiero za rozwolnieniem wszystkich węzłów religijnych i prawno-kościelnych za Zygmunta Augusta, a mianowicie między r. 1550 a 1560 i dalej. Zdania jednak nowowiercze szerzyły się już na schyłku panowania Zygmunta I prawie bez przeszkody; „nowinki" z Wittenberga lub Genewy, podawano sobie to skrycie, to jawnie. Z pośród szlachty małopolskiej, jednym z tych, którzy jeszcze za Zygmunta I-go przyjęli „reformację" i opiekowali się takową, był wspomniany już wyżej młody Mikołaj Oleśnicki, dziedzic Pińczowa. Głośnym wszakże stał się on dopiero za Zygmunta Augusta r. 1550, z powodu następującej sprawy. Miał bowiem w dziedzictwie swojem, w Pińczowie, trzeci z kolei po częstochowskim w Polsce, klasztor paulinów (ob.), założony przez wielkiego swego przodka kardynała Zbigniewa r. 1436. Otóż za namową zbiegłego na dwór jego herezjarchy F r a n c i s z k a S t a n k a r a, rozpoczął Oleśnicki gwałty przeciw klasztorowi paulińskiemu. Owego włocha, rodem z Mantui (ur. r. 1501), podejrzanego o herezję, i dlatego z własnej ojczyzny wygnanego, sprowadził był, nie wiedząc o niczem, r. 1547 czy 1548 biskup krakowski Samuel Maciejowski, na profesora języka hebrajskiego do akademji krakowskiej. Lecz przekonawszy się wkrótce, że ten, zamiast tłumaczyć Pismo ś. w duchu Kościoła i począł szerzyć błędne zdania, po części swoje własne, po części z nauki Zwinglego zaczerpnięte, kazał go uwięzić. Wymknąwszy się z więzienia przy pomocy stronników swoich ze szlachty, Stankar osiadł w P i ń c z o w i e, gdzie i samego Oleśnickiego i jego przyjaciół dla nauk swoich pozyskał. Za sprawą Stankara wyrzucono obrazy z kościoła i zaprowadzono nowe nabożeństwo; wreszcie Oleśnicki tak dokuczył paulinom, że ci sami ustąpić musieli. Dały się wszakże słyszeć sarkania w okolicy z powodu tej sprawy, w końcu do jawnej przyszło skargi. Ponieważ w tym czasie umarł Samuel Maciejowski, bp krakowski (w drugiej połowie r. 1550), przeto administrator biskupstwa, Jan Przerębski, pozwał przed sąd swój Oleśnickiego. Przybył Oleśnicki, ale z taką zgrają przyjaciół i dwo-

rzan, przytem z takiem zuchwalstwem i impozycją, że administrator rzecz całą zawiesił i odesłał do sądu królewskiego. Za Oleśnickim przemawiał Mikołaj Rej z Nagłowic, składając całą winę na zakonników. W Zygmuncie Auguście przemogła łaskawość; zważając więc na wiek młody oskarżonego, nakazał mu tylko, aby Stankara oddalił, wrócił do wiary przodków, zakonnikom oddał zabraną własność i nabożeństwu ich nie przeszkadzał. Oleśnicki przyrzekł wszystko, ale niewiele z tego wykonał, Pińczów bowiem, jak był, tak i pozostał gniazdem nowowierstwa. Stankar wprawdzie musiał opuścić dwór Oleśnickiego i udał się do Królewca, gdzie zacięcie występował przeciw Osjandrowi, teologowi protestanckiemu, potem wszczął kłótnię z przywódcami nowowierstwa w Niemczech, którą kontynuował następnie po powrocie do Polski. W miejsce jego Oleśnicki sprowadził wspomnianego wyżej Jana Jakóba z Chrzęcic, potem Marcina Krowickiego i Aleksandra Witrelina, predykantów, i osadził ich w dawnem siedlisku paulinów, zamieniwszy kościół na zbór, a klasztor na szkołę. Skutkiem napływu różnych protestantów tak z kraju jak z zagranicy, Pińczów stał się głośnym w dziejach nowowierstwa; tu przebywali, prócz wymienionych, Lutomirski, Trzycieski, Łaski, Lubelczyk, Sarnicki, Schoman, Orsacjusz, Statorjusz; tu odbywały się synody nowowiercze 1556 i 1558; tu układano psalmy i pieśni dla ludu polskiego; tu najwięcej krzątali się nowowiercy około przetłómaczenia Pisma ś., które też rzeczywiście zbiorową pracą dokonane, w Brześciu, w r. 1563 zostało wydane, i znane jest pod nazwą Biblji Radziwiłowskiej; ztąd nowowiercy nazywali Pińczów Atenami polskiemi. Była tu i drukarnia od r. 1559 do 1561, pod zarządem Daniela z Łęczycy, z której wyszło wiele pism nowowierczych. Dopiero po śmierci Mikołaja Oleśnickiego r. 1586, Piotr Myszkowski, biskup krakowski, nabył Pińczów, wyrugował ztąd nowowierców, i kościół katolikom przywrócił, oddawszy go znowu w zarząd paulinów. Wystąpienie Oleśnickiego było jakby hasłem do śmielszego działania ze strony nowowierców, zwłaszcza skoro zmiarkowali, że król Zygmunt August, jeżeli nie jest otwartym stronnikiem, to przynajmniej, pomimo surowego edyktu, wydanego 1550, o którym niżej będzie mowa, bardzo łagodnie w rzeczywistości postępuje z nowatorami religijnymi. Do roboty w tym kierunku zabrał się przedewszystkiem Stanisław Mateusz S t a d n i c k i, dziedzic na Niedźwiedziu, w województwie krakowskiem, i na Dubiecku, w ziemi sanockiej. Ten r. 1546 apostołował, przyjąwszy za przykładem plebana swego, wyżej wspomnianego Feliksa ze Szczebrzeszyna K r u c y g e r a, najprzód, jak się zdaje, wyznanie luterskie, potem kalwińskie. Odtąd majętność jego, Niedźwiedź, o cztery mile na północ od Krakowa położona, stała się gniazdem herezji, zkąd falangi predykantów, czyli, jak ich pospolicie nazywano, „ministrów“, zarażały całą ziemię krakowską i samo miasto Kraków. Do Dubiecka schronił się był Stankar, przed wyjazdem do Pińczowa. Odtąd i tu rozpoczęły się gwałty i prześladowanie katolików. Równocześnie i w innych miejscach wybuchły podobne gwałty i bezprawia, rozpoczynające ową epokę powszechnej wojny przeciw Kościołowi w Polsce, którą luteranie i kalwini nazywali swoją „wojną świętą.“ W Dubiecku rozpoczął Stadnicki „reformację“ od tego, że sprowadził z Niedźwiedzia ministra luterskiego Alberta z Iłży, któremu, zaraz po przybyciu, kazał ochrzcić dziecko swoje „ritu luterano“. Następnie

miał tenże Albert z Iłży kazanie w kościele bez pozwolenia bpa i rządcy kościoła, w którem piorunował przeciw mszy ś., wzywaniu świętych, a także na papieża, biskupów i kardynałów. Biskup przemyski, dowiedziawszy się o tem, wezwał Alberta przed sąd swój, lecz za niego stanął Stadnicki, i przyznał zuchwale, że tak wszystko było, wskutek czego bp nie stawającego Alberta ekskomunikował in contumaciam i z djecezji wydalić się mu polecił. Pomimo tego, Stadnicki w kościele szpitalnym kazał mu odprawiać liturgję po polsku, gwałtem zabrawszy potrzebne do tego aparaty z kościoła parafjalnego. Po tem bezprawiu, bp Dziaduski ekskomunikował samego Stadnickiego. Na chwilę ustąpił Stadnicki i przyrzekł poprawę, ale wkrótce i z kościoła parafjalnego w Dubiecku przemocą wypędził plebana. Wprowadzony przezeń do kościoła przy odgłosie dzwonów Albert z Iłży, zaraz wyłamał drzwiczki od cyborjum, N. Sakrament sprofanował, połamał krucyfiks, chorągwie kościelne wyrzucił, obrazy Matki Boskiej i świętych zbezcześcił. Gdy to samo powtórzyło się po innych kościołach w dobrach Stadnickiego, bp ponownie go ekskomunikował. Nie na wiele się to jednak przydało, Stadnicki bowiem pozostał w posiadaniu kościołów i od gwałtów dalszych nie odstąpił. R. 1558 przybył z Siedmiogrodu do Dubiecka Stankar, który według własnego rytu nabożeństwo odprawiał, przytem otworzył szkołę nowowierczą, która przetrwała w Dubiecku do śmierci Stadnickiego 1563. Po śmierci Stadnickiego, synowie jego, Marcin i Jędrzej, chociaż wychowani w nowowierstwie, wrócili do kościoła katolickiego; jeden tylko najstarszy, Stanisław, zwany „djabłem“, pozostał zaciętym heretykiem. W taki, mniej więcej sposób „reformowali“ u siebie Kościół możni panowie i szlachta, jak Hieronim Filipowski, dziedzic Chrzęcic w ziemi krakowskiej, Stanisław Lasocki, dziedzic Pelsznicy w tejże ziemi, dalej Bonerowie, Firleje, Szafrańcy, Myszkowscy, Zborowscy, Hieronim Ossoliński, Marcjan Chełmski, Mikołaj Dłuski i wielu innych w samej Małopolsce. Do czynnych propagatorów nowowierstwa należeli także poeci, Mikolaj Rej z Nagłowic i Andrzej Trzycieski.— VI. Jakby dla powiększenia zamieszania, podczas kiedy luteranie i kalwini roili się po Wielkopolsce, r. 1548 zjawił się nowy zastęp ludzi, którzy się mienili prawdziwym kościołem, a którzy w rzeczywistości byli ukrytymi husytami. Byli to b r a c i a c z e s c y (ob.). Wygnani z Czech edyktem króla Ferdynanda z r. 1547, wyemigrowali jedną gromadą, złożoną z tysiąca osób, do Prus książęcych. Druga ich gromada, jak się zdaje, uprzedzona, że znajdzie dobre przyjęcie w Wielkopolsce, udała się tamże w liczbie 400 osób, i przybyła do Poznania w czerwcu 1548. Głównym obrońcą i opiekunem braci czeskich był tu Andrzej Górka, generał starosta wielkopolski, który zapewnił im gościnny przytułek w Poznaniu i we własnych majętnościach. Także Jakób i Stanisław Ostrorogowie, których przodkowie w XV w. przyjęli husytyzm, a po stłumieniu tegoż sprzyjać mu pokryjomu nie przestali, chętnie przyjęli braci czeskich w dobrach swoich, co także uczynili niebawem Leszczyńscy, Tomiccy i Latalscy. Nadewszystko sprzyjali przybyszom czeskim niemieccy mieszkańcy Wielkopolski, widzieli bowiem, że wyznanie braci czeskich zgadza się z ich wyznaniem, zwłaszcza że aprobował je Luter, i uważali ich za pożądanych sprzymierzeńców. Niebawem Jakób Ostroróg przyjął wraz z żoną wyznanie braci czeskich, i wydaliwszy kapła-

nów katolickich, kościół i parafję w Ostrogu oddał predykantowi Jerzemu Izraelowi. Ludu, parafjan, nie pytano się wcale, jak gdyby nie istnieli, albo żadnego zdania w sprawie takiej nie mieli prawa wydać; co się zaś tyczy władzy duchownej i świeckiej, tych usiłowania rozbijały się ciągle o wolność i potęgę, a prawie i o udzielność, jaką miała szlachta w dobrach swoich. Zasada protestancka, „cujus regio, illius religio," w innych krajach tylko do książąt stósowana, w Polsce znajdowała zastósowanie w majętności każdego szlachcica. Następnie oddał Ostroróg braciom czeskim kościół katolicki w Koźminku, (1553), a później gmachy swoje w Poznaniu na przedmieściu ś. Wojciecha podarował, i przyłożył się do przebudowania takowych na kościoły niemiecki i polski. Przykład Ostroroga naśladowali Leszczyńscy, Krotoscy, Opaleńscy, Marszewscy, Lipscy i t. d., którzy teraz otwarcie przyjęli wyznanie braci czeskich, i kościoły, katolikom odebrane, po dobrach swoich tymże braciom pooddawali lub nowe dla nich fundowali. Tym sposobem powstały zbory braci czeskich w Koźminku, Marszowcu, Barcinie, Ostrorogu i t. d.—Na równinach Mazowsza, obejmującego dawne województwa płockie, mazowieckie i rawskie, zamieszkiwała po większej części drobna szlachta, mniej butna i swawolna, niż szlachta wielko i małopolska, a więcej stała w swoich przekonaniach religijnych, mająca swoje prawodawstwo, osobne sejmy i urząd udzielny, spoczywający w ręku książąt mazowieckich, ostatnich już Piastów, których władza była, jak wiadomo, o wiele silniejszą i bez porównania absolutniejszą, niż późniejszych Jagiellonów. To wszystko sprawiało, że szlachta mazowiecka była karniejszą i posłuszniejszą wobec Kościoła i księcia, a, co za tem idzie, mniej dostępną dla nowości religijnych. Ztąd i „reformacja," wciskająca się tu od strony Prus królewskich i książęcych, nie mogła nic sprawić i odbiła się o sprężystą postawę panującego. Skoro bowiem tylko poczęli się zjawiać predykanci w kraju, zwołał zaraz ostatni z książąt mazowieckich Janusz r. 1525 ogólny zjazd do Warszawy i wydał surowy edykt, mocą którego, pod utratą majątku i życia, zakazał rozsiewania nowej nauki, wyznawania jej, jak również czytania lub przechowywania książek luterskich. I choć w następnym roku (10 mar. 1526) umarł książę Janusz, a jego księstwo, jako lenno, objął król Zygmunt I, edykt wszakże z 1525 pozostał i nadal w swojej mocy, nowowierstwo więc nie mogło zapuścić korzeni na Mazowszu.— VII. Z pomiędzy odległych przyczyn, przysposabiających grunt pod zamieszki religijne na dawnej Litwie, był i tutaj, podobnie jak w Wielkopolsce, husytyzm, jakkolwiek na mniejszą skalę (ob. tej Encykl. VII, 287). W szlachcie litewskiej była ta sama chęć nowości, co w koronnej, to samo ubieganie się za obczyzną, nawet w rzeczach wiary, ta sama lekkomyślność. Nietylko więc między mieszczanami niemieckiego lub w ogóle obcego pochodzenia, ale i między szlachtą tamtejszą szerzyła się „reformacja," zwłaszcza odkąd Prusy książęce r. 1525 a Inflanty 1539 przyjęły protestantyzm. Majętniejsza szlachta tamtejsza podróżowała po całej prawie Europie, często bez celu. Już Zygmunt I patrzał niechętnie na te podróże za granicę, a Zygmunt August w liście do króla duńskiego, za uwięzionym Tęczyńskim, użala się na owe przejażdżki, których skutkiem bywało marnowanie majątku i zdrowia i wnoszenie do kraju obcych opinji. Powszechnym też było zwyczajem wysyłanie synów do Witten-

bergi, Lipska, Goldbergu i do innych szkół niemieckich, gdzie młodzież przesiąkała naukami Lutra i innych herezjarchów. Inną drogą, po której „reformacja' wdzierała się na Litwę, były książki nowowiercze, tak z Polski, Niemiec i Inflant, jak przedewszystkiem z Prus przez księcia pruskiego Alberta wprowadzane i rozrzucane. Albert bowiem, przyjąwszy „reformację,“ starał się szerzyć ją wszelkiemi sposobami w Polsce i Litwie, a zwłaszcza w Litwie, która od zachodu, mianowicie na Żmudzi, wystawiona była na wpływ niemiecko-pruski. W tym celu kazał tłumaczyć na język litewski dzieła liturgiczne luterskie, a potem je rozrzucać po Litwie i Żmudzi. Założywszy w Królewcu uniwersytet w celach protestanckich, tenże książę Albert ufundował przy nim, celem zlutrzenia Litwy, alumnat dla ośmiu litwinów, sposobiących się na predykantów, a na profesorów teologji tamże powołał dwóch nowowierców litewskich, Rapegalana i Kulwę. Franciszkanin, S t a n i s ł a w R a p e g a l a n, litwin, po r. 1525 zrzuciwszy habit zakonny, udał się do Wittenbergi, długi czas bawił u Lutra i od niego był kreowany doktorem teologji; następnie wrócił na Litwę i głosił w niej naukę Lutrową. R. 1539 zjawił się i A b r a h a m K u l w a; miewał 1539-1542 kazania niemieckie w duchu wyznania augsburskiego i założył szkołę w Wilnie. Kulwa uczył się najprzód w Krakowie, potem w Lowanjum w Brabancie, gdzie poznał słynnego Erazma Rotterdamczyka; ztąd udał się do Wittenbergi, słuchał wykładów Melanchtona, został doktorem praw w Siennie we Włoszech, i wrócił na Litwę około r. 1538. Wezwany przez Zygmunta I, aby się stawił przed sądem duchownym, umknął do Prus książęcych 1543, gdzie ostatecznie został profesorem teologji w Królewcu. R. 1546 umarł Rapegalan w Królewcu, a równocześnie zszedł ze świata Abr. Kulwa na Litwie, na parę lat przedtem wróciwszy do ojczyzny swojej.—W Litwie tak jak i w Polsce stało wszystko rodami. Różnica tylko była może ta, że na Litwie liczba możnych rodów była mniejsza, że były one wobec panującego karniejsze i uleglejsze, że co do obszarów posiadanej ziemi były daleko potężniejsze. Radziwiłłowie, Sapiehowie, Chodkiewicze, Kurbscy, Kiszkowie, a na Rusi: Ostrogscy, Zbarazcy, Wiśniowieccy byli to możnowładcy, których posiadłości równały się małym królestwom. Do najpotężniejszych z tych rodów należeli R a d z i w i ł ł o w i e, a właściwymi założycielami ich wielkości, znaczenia i przewagi, byli dwaj bracia stryjeczni, współcześnie ze sobą żyjący, Mikołaj Czarny i Mikołaj Rudy Radziwiłłowie. Mikołaj Czarny, ur. 1515 w Nieświeżu, odbywszy nauki w szkołach niemieckich, zwiedził całą Europę. Już podówczas zarwał wiele nowości religijnych. Wróciwszy do kraju, zbliżył się do króla Zygmunta Augusta, który, po stracie pierwszej swej żony, Elżbiety Austrjaczki, rozmiłował się wielce w blizkiej jego krewnej, Barbarze, wdowie po Gastoldzie, wojewodzie trockim. Mikołaj więc i brat jego stryjeczny a rodzony brat Barbary, postanowili skorzystać z okoliczności, i zręcznie przywiedli małżeństwo królewskie do skutku. Odtąd, jako powinowaty króla, przy niepospolitej zręczności i przebiegłości, rósł Mikołaj Czarny w dostojeństwa i zaszczyty, tak że powoli skupił w swoich ręku najwyższe dostojeństwa krajowe. Po śmierci Barbary nie utracił swego wpływu i wziętości; bez jego rady nic ważniejszego nie przedsiębrano. R. 1553 [illegible]łany przez Zygmunta Augusta, aby jego imieniem odbył zaręczyny [illegible]tarzyną, córką cesarza Ferdynanda, poselstwa tego dokonał, i kró-

lowę do Krakowa przywiózł. Po powrocie z tego poselstwa, przyjął otwarcie wyznanie kalwińskie, i zaprowadził toż wyznanie w obszernych dobrach swoich i licznych królewszczyznach; nadto zmusił żonę swoją, dzieci i domowników do przejścia na kalwinizm. Oprócz tego starał się wszelkiemi sposobami, aby kalwinizm zapanował na Litwie. Umarł 1565, w pełni swego działania nowatorskiego. Oprócz predykantów, którzy sami się do niego zbiegali, sprowadził kilku żarliwszych nowej nauki opowiadaczy, jako to: Wawrzyńca Krzyszkowskiego do Nieświeża, Tomasza Falkonjusza do Klecka, Szymona Żaka z Proszowic do Brześcia, Wędrychowskiego i Marcina Czechowicza do Wilna. Przykład Radziwiłła naśladowała tłumnie szlachta litewska, przyjmując kalwinizm i zaprowadzając go po domach i dobrach swoich, jużto z prostego naśladownictwa, już dla przypodobania się wszechmożnemu Radziwiłłowi. Wypędzano księży katolickich, stawiano zbory, albo kościoły katolickie i cerkwie na takowe zamieniano. Między duchowieństwem znaleźli się odstępcy, którzy, idąc za prądem, przyjmowali nowe opinje, korzystając przytem z luźnych zasad moralnych. Szczególniej na Białej Rusi, Polesiu i Żmudzi rozlewał się potok niszczycielski, zwłaszcza na Żmudzi, gdzie biskupem był przychylny luteranizmowi, a przynajmniej obojętny w wierze, Jerzy Piętkiewicz. Nie lepszym od niego był Mikołaj Pac, bp kijowski, który nawet całkiem porzucił stan duchowny. Mnóstwo szlachty katolickiej porzuciło wiarę przodków, a i z tej, która należała do Kościoła wschodniego, znaczna część zmieniła swoje wyznanie. Przodowali jej w tem odstępstwie: Kiszkowie, Chodkiewiczowie, Chlebowiczowie, Sapiehowie, Słuszkowie, Zawiszowie, Wiśniowieccy, Wojnowie, Pacowie, Abramowiczowie, Wołłowiczowie, Ogińscy, Hołowczyńscy, Dorohostajscy, książęta Pruńscy, Puzynowie, Szemiotowie, Grużewscy, Górscy i t. d. Za przykładem szlachty, część mieszczan po miastach i miasteczkach zmieniła także wiarę. Lud tylko prosty trzymał się statecznie wiary dawnej, ale, pozbawiony kapłanów, zmuszany rozlicznemi sposobami przez szlachtę, tu i owdzie zaczął uczęszczać do zborów nowowierczych. Już około r. 1555, głośny w swoim czasie „reformator,“ Paweł W e r g e r j u s z, który z Królewca przybył do Mikołaja Czarnego do Wilna, a następnie zwiedzał Litwę, znalazł w niej „mnóstwo zborów“. Prawie wszystkie one były wyznania helweckiego, gdyż i tu luteranizm przyjął się tylko między mieszczaństwem pochodzenia niemieckiego, osiadłem w większych miastach. Co właściwie powodowało Radziwiłłem, że tak namiętnie popierał nowowierstwo, czy częściowa bona fides, czy też tylko widoki polityczne, trudno całkowicie dociec, zdaje się jednak, że to ostatnie było główną sprężyną jego działalności. Radziwiłł marzył, zwłaszcza w razie bezpotomnego zejścia Zygmunta Augusta, o opanowaniu całej Litwy dla siebie i o ogłoszeniu się w danym razie księciem udzielnym. Ogromna jego wziętość, potęga, łaski dotychczasowe u króla, wszystko to wróżyło mu pomyślny skutek. Żeby więc cel swój osiągnąć, starał się przedewszystkiem o jak największą odrębność Litwy. Zdaje się, że nie byłby się gniewał, gdyby cała Polska pozostała katolicką, byleby Litwa stała się kalwińską, nie tyle bowiem chodziło mu o samą wiarę, ile raczej o odrębność Litwy pod względem wiary. Nie chwycił się luteranizmu, który był w kraju niepopularny, i w pewną zależność od Niemiec, a zwłaszcza od Prus podawał, ale kal-

winizmu, który skuteczniej mógł utrwalić odrębność Litwy. Wprawdzie nie rozwinął całego programu nowowierczego, gdyż w stawianiu dalszych kroków na tej drodze śmierć mu przeszkodziła, wszystkie jednak wskazówki każą się domniemywać, że ten a nie inny był plan jego. To też gdy chodziło o połączenie się z kalwinami małopolskimi, Mikołaj Czarny dość niechętnie i nieszczerze do tego przystępował. Lecz na Litwie, póki żył, wszystko czynił, aby wyznaniu swemu zapewnić jak największe rozprzestrzenienie i trwałość. Oprócz zborów, które budował, założył r. 1558, w zamiarze szerzenia nauki kalwińskiej, drukarnię w Brześciu litewskim, która do r. 1569 wytłoczyła mnóstwo mniejszych pism protestanckich i kilka dzieł większych, jak Biblję Radziwiłłowską, Cyprjana Bazylika O prześladowaniu Kościoła Bożego, i inne. Ponieważ kalwinom polskim bardzo na tem zależało, aby mieli biblję własnego przekładu, w którejby znajdowali poparcie swoich nauk, tem bardziej że całkowitego tłumaczenia polskiego dotąd nie było (katolickie bowiem Leopolity wyszło dopiero 1561 r. u Szarfenbergera w Krakowie i oczywiście nie mogło odpowiadać życzeniom protestantów polskich, dawniejszy zaś przekład ks. Jędrzeja z Jaszowic obejmował tylko St. Testament), przeto wezwał Radziwiłł najznakomitszych uczonych swojego wyznania, jakoto: Szymona Zacjusza, Piotra Statorjusza, Grzegorza Orsacjusza, Andrzeja Trzycieskiego, Jakóba Lubelczyka i innych, i dokonany przez nich przekład kazał z wielkim kosztem wydrukować, i takowy Zygmuntowi Augustowi przypisał. W sile wieku, bo w 50-ym roku życia, śmierć zaskoczyła Mikołaja Radziwiłła, w maju 1565, a głową wyznania helweckiego, które stało przeważnie tylko potęgą swoich protektorów i któremu zgon Mikołaja Czarnego Radziwiłła odejmował najsilniejszą podporę, został brat jego stryjeczny Mikołaj Rudy Radziwiłł, brat królowej Barbary. Ten niedawno, bo przed rokiem, porzucił dawną wiarę i stał się naturalnym sukcesorem polityki i przodownictwa Mikołaja Czarnego między różnowiercami.— VIII. Obok głównych ognisk, w których powstawała i z których szerzyła się „reformacja,“ było jeszcze wiele pomniejszych jej siedlisk po kraju, z których z mniejszą lub większą siłą, w miarę potęgi możnych protektorów lub zaciętości predykantów, rozchodziły się nowe nauki, przyciągając do siebie wszystkie zepsute lub nadpsute żywioły społeczeństwa; gdyż nie ubliżając pojedyńczym indywiduom, niekiedy dobrym i w dobrej wierze błądzącym, niepodobna nie widzieć tego faktu, w oczy bijącego, że jak na całym Zachodzie, tak i w Polsce, „reformacja“ nie tam się przyjmowała, gdzie wiara i cnota żywym jeszcze blaskiem płonęły, ale przedewszystkiem tam, gdzie poprzednio jakieś już istniejące zło drogę jej torowało. Czyto jaki rozbukany w swej pysze i swawoli szlachcic, czy z zagranicy przybyły młodzieniec, obałamucony nowościami religijnemi, czy duchowny, któremu obojętną była wiara a ciążyło jarzmo celibatu, czy to jakiś niemiecki kupiec lub rzemieślnik, któremu się uśmiechała niemiecka ojczyzna a któremu nieznośnemi się stały posty, spowiedzie i inne obowiązki chrześcjańskie,— wszyscy ci najpierw chwytali się „reformacji“ i przystawali do niej, jak nawzajem „reformacja“ chwytała się ich i przystawała do nich, jako do swego żywiołu. A jeżeli byli wówczas jacy bona fide protestanci, to jest tacy, którzy z niewiadomości w błędach swoich pozostawali, rozumiejąc, że „reformacja“ niesie prawdziwą naukę Chrystusową, to takowych nie

tyle szukać należy między pierwszymi jej zwolennikami, jak raczej między tymi, którzy wzrośli pod jej wpływem, a przedewszystkiem młodzież, która, ucząc się i wychowując po szkołach protestanckich, była raczej ofiarą błędu, niż jej świadomą zwolenniczką. Ponieważ protestanci, jakkolwiek w złem, ale rozumnie brali się do rzeczy, przeto wszędzie, gdziekolwiek się dało, zakładali szkoły, tem bardziej, że były otwierane w celach wyznaniowych, choć część pedagogiczna i naukowa, zwłaszcza w szkołach wyższych, wcale nieźle była urządzona. Takie wyższe szkoły—gdyż elementarne utrzymywano prawie przy każdym zborze—istniały w Małopolsce: w Pińczowie, Krakowie, Seceminie, Chmielniku, Oksie, dalej w Lublinie, Lewartowie, Bychawie; na Rusi: w Dubiecku, Łańcucie, Turobinie, Kryłowie, Krasnobrodzie; na Podolu: w Paniowcach; w Wielkopolsce: w Poznaniu, Ostrorogu, Koźminku, Wieruszowie, Łobżenicy, Barcinie, Lesznie; na Litwie: w Brześciu, Nieświeżu, Siemiatyczach, Wilnie, Szydłowie, Birżach, Kiejdanach, Słucku. Wprawdzie szkoły te niedługo trwały, i po kilku lub kilkunastu latach upadały dla braku funduszów, braku uczniów, a głównie z powodu ogólnego powrotu społeczeństwa do dawnej wiary, atoli, i przez te kilkanaście lat istnienia, najwięcej przyczyniły się do wzrostu a nawet chwilowych tryumfów nowowierstwa. Za wzór wszystkim służyła wyżej wspomniana szkoła w Pińczowie, założona po wypędzeniu paulinów w pozostałym przez nich klasztorze, przez Mik. Oleśnickiego około r. 1552.—Istniały nadto wyższe szkoły protestanckie w Toruniu, Gdańsku i Elblągu. Szkoła toruńska, otwarta 1568, ściągała nietylko miejscowych, ale i zagranicznych, szczególniej z Niemiec i Polski przybywających uczniów, dla których urządzone były przy szkole liczne i wygodne mieszkania. Była ona przeważnie niemiecką, choć wykładano w niej aż do XVIII w. po łacinie, według zwyczaju powszechnie przyjętego w szkołach wyższych, i kształciła na zaciekłych luteranów. Do niej uczęszczali Czemowie, Gorajscy, Denhofowie, Leszczyńscy i inni, którzy najdłużej ze szlachty polskiej wytrwali przy nowowierstwie. Wyłącznie niemiecką była szkoła gdańska, założona 1558; protestanci polscy rzadko tam synów swoich posyłali, a choć r. 1580 otwarto przy niej kursa akademickie, i 1589 przydano naukę języka polskiego, charakter szkoły nie wiele się zmienił. W Elblągu powstało 1598 gimnazjum ewangelickie na wzór toruńskiego; w pierwszych latach uczęszczała do niego tak wielka liczba uczniów z Niemiec, Szwecji i Polski, że jej gmachy szkolne pomieścić nie mogły, później wszakże, mianowicie po czasach Zygmunta III, rzadko kiedy szlachta polska posyłała tam synów swoich. Prócz tych głównych szkół luterskich, istniało jeszcze w Prusach wiele szkół miejskich i wiejskich, w których uczono tylko czytać i pisać, a przedewszystkiem uczono katechizmu Lutra; przeznaczeniem ich było szczepić luteranizm między ludnością krajową. Ale pod tym względem w znacznej mierze nie dopięły celu, gdyż ludność wiejska miała instynktowy wstręt do szkół nowowierczych, a do tego nie leżało w obyczaju ludu wiejskiego posyłać dzieci do szkoły. Choć więc po wsiach istniały tu przy zborach szkoły, w których uczono po polsku, i nabożeństwo, dla przyciągnienia ludu, po polsku odprawiano, to wszakże owe szkoły były stosunkowo bardzo mało uczęszczane. I ta niechęć ludu wiejskiego do nowowierstwa, obok prac i zabiegów duchowieństwa i biskupów, jak Hozjusza i Kromera w Warmji,

Lubodziejskiego i Żelisławskiego w djecezji chełmińskiej, uratowały katolicyzm w Prusach królewskich, który po wsiach dotąd przeważnym tam pozostał.—Że wszystkie owe szkoły były wyznaniowe, to jest, że miały podstawę religijną, że wyznanie zajmowało w nich pierwsze miejsce, a nauka drugie, za to nie możemy ich winować, jak to czynić zwykli historycy liberalni, którzy dlatego tylko, że były wyznaniowe, bez względu nawet, jakie to było wyznanie, katolickie czy protestanckie, chcieliby im odjąć wszelką wartość i znaczenie; lecz, że wyznanie to było błędne, że zaszczepiało nienawiść do dawnej wiary, że wprowadzało rozterkę do społeczeństwa, w tem leżało całe ich niebezpieczeństwo i szkodliwość. Napojeni duchem przeciwieństwa i nienawiści, jaką wprawdzie nie jedynie, ale głównie z tych szkół, czy krajowych czy zagranicznych, wynosili, znajdując przytem poparcie w owym duchu anarchji, który odtąd coraz bardziej zaczyna owładać społeczeństwem polskiem, pojawiają się niebawem ludzie, którzy wichrzą na sejmach (od. r. 1552 nie było prawie sejmu, któregoby nie zamącili nowowiercy), wypowiadają posłuszeństwo królowi (w rokoszu Zebrzydowskiego głównie rej wodzą dyssydenci), a nakoniec nie wahają się łączyć ze szwedem, i zdradzać kraju,—dość tu wspomnieć Janusza i Bogusława Radziwiłłów, Jakóba Niemirycza, Schlichtinga, Komenjusza, jako przywódców,—i cały prawie ogół nowowierców, którzy połączyli się ze szwedami. W szkołach tych panował duch sekciarski, nad wszystko sektę stawiający; nauczycielami w nich byli w znacznej części cudzoziemcy, najczęściej wygnani z własnej ziemi, a więc tem zacieklejsi sekciarze, mający na celu przedewszystkiem rozszerzenie sekty. Synody też protestanckie, do których należał dozór nad temi szkołami, nie mogły ich natchnąć innym duchem, jak tym, jakim same były ożywione, to jest, duchem sekty i nienawiści do Kościoła katolickiego, w którym wszystko złe widziały, i to mniemanie w dozorowanych przez siebie szkołach zaszczepiały. Tak np. nie nazywano Kościoła w tych szkołach inaczej, jak „Babilonją," a katolików, jak „papieżnikami i bałwochwalcami." Nie wynagradzały wyrządzanej szkody niektóre lepsze tych szkół strony, jak niekiedy pedagogiczne i naukowe uzdolnienie nauczycieli, szerzenie ogólnej oświaty i duch współzawodnictwa, jaki nawet mógł dodatnio oddziałać na rozwój szkół katolickich; główne bowiem zło zabijało wszelkie inne dobre owoce, jakieby zkądinąd z tych szkół można było odnieść.—Od zakładania szkół łatwiejsze było zakładanie z b o r ó w. Gdy bowiem do założenia szkoły, zwłaszcza wyższej, trzeba było sprowadzać i uposażać nauczycieli, obmyślać dla niej pomieszczenie, opatrywać ją w przybory naukowe, do założenia zboru dość było dziedzicowi wygnać miejscowego plebana, a kościół wraz z domem i uposażeniem plebańskiem oddać predykantowi, który już dalej robotę swoją prowadził. W ten sposób powstała większa część zborów w Małopolsce. Od r. 1551 do 1565 i dalej, zbory te, i poprzedzające je, jak zwykle, profanowania kościołów, wyganiania księży, grabieże naczyń i sprzętów kościelnych, tudzież uposażeń plebańskich, mnożą się w przerażający sposób. Wizyta biskupa Padniewskiego r. 1567 odsłoniła straszne spustoszenia,—co najmniej trzecia część kościołów zamieniła się w zbory w samej djecezji krakowskiej.— Ze znacznej liczby zborów i sprofanowanych kościołów nie można wszakże wnosić o liczbie sprotestantyzowanej ludności. Gdyż zbory te i sprofanowane kościoły stały, po większej

części, pustkami, jak np. powiedziano, w tejże wizycie Padniewskiego, o kościele w Tarnowie, djecezji krakowskiej, że stoi nakształt stajni, otwarty i pusty; inne zaś kościoły tej kategorji nazywa taż wizyta „opuszczonemi“ (ecclesiae desolatae), jako nie mające wcale parafjan: o parafjanach zaś nadmienia, że uczęszczają do poblizkich kościołów. Tylko w miastach i miasteczkach, gdzie była ludność niemieckiego pochodzenia, jeżeli powstał zbór, takowy napełniał się wyznawcami. Po za tą ludnością nikt nie brał się do odmiany religji, jak tylko szlachcic. A że taką to już była natura szlachecka, iż wszystkim pragnęła narzucić swoje panowanie, przeto i złe, jakie przyjęła, chciała, aby wszyscy przyjmowali i pochwalali, i jak daleko sięgała jego władza, szlachcic nie wahał się, nawet przemocą, narzucać swojej przewagi. Że zaś w Polsce choćby zwykły szlachcic, a tembardziej magnat, mógł wiele broić, i broił nieraz rzeczywiście tak wiele, że prawie wszystkie dobra ziemskie, a przez niesłychaną uzurpację, nawet kościoły i uposażenie plebańskie, były w mocy szlachty, nie dziw więc, że jeden nawet szlachcic, np. Rej, a zwłaszcza jeżeli był możniejszy, jak np. Zborowscy, Myszkowscy, Stadniccy, Szafrańcowie, Firlejowie i t. d., mógł w dziedzicznych dobrach swoich sprofanować kilka a nawet kilkanaście kościołów i odebrać je katolikom. Nie miał też w końcu kim ich zapełnić, chyba sterroryzowaną groźbami i biciem ludnością wiejską, która ztąd jeszcze większego wstrętu nabierała do nowowierstwa. Jednak i tej szlachty nie było tak wiele, jakby się zdawało, choć nieliczność swoją umiała zastąpić ruchliwością, zuchwalstwem, a nawet jawnym gwałtem. Z poszukiwań u różnych autorów i w różnych aktach, tak współczesnych, jak i późniejszych, okazuje się, że nie było więcej, jak około tysiąca rodzin sheretyczałej szlachty. W obec ogólnej liczby co najmniej 250,000 rodzin szlacheckich, cyfra tysiąc, choćby nawet podwojona lub potrojona, drobną jest cząstką, i niewiele by znaczyła, gdyby nie mieściła w sobie możnowładców i nie odznaczała się ruchliwością i fanatyzmem sekciarskim. Co do ludu wiejskiego, ten, wraz z drobną szlachtą, nigdy nie dał się, jak powiedzieliśmy, wciągnąć do nowowierstwa, a było go przecież trzydzieści razy tyle, co szlachty, tak, że cała pohulanka religijna XVI wieku redukuje się do bardzo małej stosunkowo liczby osób. Wpływ wszakże religijny, moralny, umysłowy i społeczny dokonywanych gwałtów był ogromny, gdyż jakkolwiek niezbyt wielka liczba chwyciła się „reformacji“, ale byli to, po większej części, ludzie namiętni i potężni, którzy albo mieli władzę w ręku, albo bogactwa i wpływy na zawołanie, a niekiedy jedno i drugie; albo byli to tacy, którzy umieli szermować piórem i słowem, i tym sposobem jednać sobie wpływ i zwolenników. Zresztą „reformacja“, tylko kończynami swemi sięgająca Polski, kryła w sobie posiew głębokiego przewrotu, którego skutki rachować się mogą nie na lata i na dziesiątki lat, ale na wieki całe.—Nie zapomnieli też protestanci o potężnym środku szerzenia swoich mniemań, o d r u k u. „Jęczały podówczas zagraniczne prasy pod mnóstwem nowowierczych dzieł, któremi świat i Polskę zalewano.“ Tak wciskały się tu katechizmy Lutra i Kalwina, Catechesis Trocendorfii, Epitome Cathechismi seu methodus altera et tertia doctrinae Cathecheticae tegoż autora, Rosarium Trocendorfii et Corrolarium Rosarii, mnóstwo broszur o „szczerem a czystem słowie Bożem“, wiele traktatów o kontrowerto-

wanych artykułach wiary, a zarazem mnóstwo paszkwilów na Kościół, na papieża, na biskupów, na wszystkie obrzędy i zwyczaje katolickie. A nie przestając na wprowadzaniu do kraju tych pism, pomimo zakazu króla i władzy duchownej, postarali się możni opiekunowie nowowierstwa, aby w Polsce były także nieustające warsztaty, któreby dostarczały pism tego rodzaju w językach polskim i łacińskim. Tak powstały drukarnie dyssydenckie w Polsce, z których pierwszą założono w Pińczowie, gdzie 1556—1561 drukował Daniel z Łęczycy, zanim 1562 przeniósł się do Nieświeża na Litwie, sprowadzony tamże na zawiadowcę drukarni radziwiłowskiej. Wszystkich drukarń nowowierczych było w XVI w. około 24, a jeżeli weźmiemy za normę rok 1572, to jest, czas zejścia ze świata Zygmunta Augusta, a zarazem największego rozwielmożnienia się „reformacji“ w Polsce, to okazuje się, że nie było ich równocześnie czynnych w kraju więcej jak dziewięć, a mianowicie: Pińczowska — (jakkolwiek na kilka lat przedtem wyniesiona z Pińczowa, tułała się przecież w tym czasie po różnych miejscach), dalej w Lucławicach, w Krakowie u Wierzbięty, w Szamotułach, w Brześciu litewskiem, tak zwana Radziwiłowska, która w tym czasie została przeniesiona do Wilna, w Nieświeżu, gdzie był drukowany przekład polski Biblji przez Szymona Budnego (ob.), w Wilnie (Daniela z Łęczycy), w Łasku i Węgrowie. Wszystkich zaś drukarń katolickich możnaby naliczyć, z wyjątkiem ziem pruskich, w XVI w. 24, a przyjmując rok 1572 za normalny, to nie było ich wtedy równocześnie czynnych w całym kraju więcej jak ośm. Przewaga więc była po stronie nowowierców, a jeżeli zważymy, że drukarnie nowowiercze założone były w samych tylko celach propagandy religijnej, podczas gdy drukarnie katolickie drukowały także rzeczy świeckie, to nie będziemy się dziwili wielkiej stosunkowo ilości obiegających po kraju druków protestanckich, którym pisma katolickie nie mogły podołać. Nadto wychodziły pisma protestantów polskich w Bazylei, Antwerpji, Frankfurcie nad Odrą, Magdeburgu, Kolonji, Amsterdamie, a najwięcej w Królewcu, który nietylko był schronieniem dla nowatorów z Polski przybywających, ale ze swej strony wysyłał do niej roje „ewangelików,“ a nadto zarzucał ją tysiącami książek nowowierczych.—IX. Jakie środki obronne przeciwstawiały tej tak różnorodnej propagandzie nowowierczej państwo i Kościół w Polsce?—Już 1520, na sejmie w Toruniu, Zygmunt I wydał surowy edykt, zakazujący „przywozić, sprzedawać lub używać książek niejakiego Marcina Lutra, w których się mieści wiele tak przeciw Stolicy Ap., jako też ku zamieszaniu porządku publicznego, podkopaniu religji i całego stanu kościelnego, a to pod karą konfiskaty dóbr i wywołania z kraju; przyczem niewiadomość lub inne wymówki miejsca mieć nie mają.“ Ale edykt ten skutku nie odniósł, zwłaszcza zaś rada miejska krakowska nie musiała okazywać gorliwości w tłumieniu nowych nauk religijnych, skoro Zygmunt I, już po dwóch latach, uznał za potrzebne, osobnym listem zalecić Krzyszt. Szydłowieckiemu, wojewodzie i staroście krakowskiemu, aby w państwie „pokój, jedność i zgoda były utrzymywane, co wtedy tylko nastąpi, gdy prawa i postanowienia, tak boskie jak i ludzkie, pilnie wypełniane będą.“ Ale widać, że dotychczasowe środki były za słabe, gdy król pod 7 marca 1523 ogłosił nowy edykt, zapowiadający, że każdy, ktoby pisma luterskie wprowadzał, sprzedawał, ku-

pował lub czytał, albo zasady Lutra głosił i pochwalał, po spaleniu tychże książek, ma być karany śmiercią na stosie i skonfiskowaniem dóbr wszystkich. W sierpniu tegoż roku Zygmunt I wezwał Kraków i inne miasta, aby czuwały nad wykorzenieniem nowowierstwa. Wobec tych rozporządzeń, nowowierstwo nieco utaiło się i przycichło, ale nie na długo. Zresztą same kary nie mogły złego powstrzymać, gdy bowiem nowowierstwo, jakkolwiek na fałszu i przewrotności oparte, bronią jednak ducha walczyło, przeto i postanowione później przez synody środki nauczania, przekonywania, oświecania, zbijania błędów daleko więcej celowi temu odpowiadały. To też kary, wobec trudności wyszukiwania winnych i udowodnienia im winy, nie słyszymy, aby gdzie znalazły zastosowanie. Wypadki w Gdańsku i po innych miastach pruskich okazały, że tylko wielka czujność i energja mogłaby odwrócić nowowierstwo od kraju. W samemże duchowieństwie widząc niemałą przyczynę szerzących się wichrzeń nowatorskich, Zygmunt I zdawał się objawiać już w tym czasie pewne znużenie i zwątpienie, jak np. w liście (jeżeli list ten jest autentycznym) do Ecka (ob.), który mu dedykował dzieło swoje o czyśćcu. Na zachętę bowiem tego ostatniego, aby król polski, idąc za przykładem Henryka VIII angielskiego, energicznie wystąpił przeciw wichrzycielom religijnym, Zygmunt I miał odpowiedzieć: „Płyną wieki, a w nich zmieniają się państwa i umysły prawodawstw. Obumarłe jeszcze niedawno nauki, dziś się odradzają. Pierwej z łona ciemności wychodziły zbrodnie, teraz występują pod hasłem oświaty. Niech sobie król Henryk pisze przeciw Lutrowi. Ja bym wolał, żeby się twojemi i Krzyckiego, jako wzorowych pisarzy, zajmowano pochwałami. Pozwól, niech pozostanę pasterzem owiec i kozłów. Oby raczył Bóg Najwyższy zespolić pobożność Leona I z zamiłowaniem do nauk Leona X. Wszakże, jeżeli zepsucie zamiast dobrych obyczajów, zgorszenie zamiast budowania, niezgoda zamiast miłości braterskiej, wśród chrześcjan się rozmnożą, to nastaną złowrogie czasy, w których król i pasterz trzody Chrystusowej przywdzieją włosiennicę, a opustoszałe ołtarze znajdą się w rękach tych, którzy znieważyli cnotę i wiarę.“ Ze względu na niebezpieczeństwo, zagrażające krajowi od młodzieży polskiej, przebywającej w wielkiej liczbie w Wittenberdze, Lipsku i po innych szkołach niemieckich, a przejmującej się tam zasadami nowatorskiemi, Zygmunt I, na przedstawienie prymasa, biskupów i senatorów, wydał edykt 4 lutego 1534, nakazujący natychmiastowy powrót tym wszystkim, którzyby byli u Lutra lub na innych miejscach nowowierstwem zarażonych, pod groźbą niedostąpienia na przyszłość żadnych urzędów i dostojeństw, a zabraniający udawania się tamże na naukę pod karą wygnania i inną sroższą, nietylko na tych, którzyby tam wyjeżdżali, ale i na tych, którzyby do wyjeżdżania nakłaniali. Lecz nad niczem tak nie pracowali pierwsi zwolennicy „reformacji“ w Polsce, jak nad zniesieniem tego zakazu. Przestępowali go naprzód i lekceważyli, ale kiedy przestępowanie wywołało powtórną jego 1540 i obostrzoną (sub poena capitis) edycję, takich użyli zabiegów, że w końcu król Zygmunt, na sejmie krakowskim 1543, cofnął ów zakaz, zastrzegając tylko, aby nowych nauk lub ksiąg wracający z obcych krajów nie przynosili do Polski, co znów taki miało skutek, że owe nauki i księgi niepohamowanym odtąd pędem zaczęły napływać. Cofnięcie to okazuje, jak wiele zmieniło się w zapatrywa-

niach rady królewskiej. Odtąd „reformacja“ coraz bardziej ogarnia szlachtę; schadzki reformatorów, jak np. owe wspomniane już w okolicach Krakowa, stają się częstsze, a pierwsi reformatorowie polscy wszyscy prawie byli i kształcili się za granicą. „Reformacja“, zaczepiając prawa i całe stanowisko religji katolickiej w Polsce, rzucała przedewszystkiem rękawicę jej przedstawicielom, to jest, biskupom, wyzywała ich do walki, w obronie najistotniejszych i najświętszych spraw, jakie im zostały powierzone. Wielką była wtedy ich władza i powaga; byli doradcami korony, mieli prawa książęce, najwyższą władzę sądowniczą w wielu wypadkach, niektórzy nawet prawo bicia monety, jakkolwiek tego ostatniego prawa nie używali. A chociaż Kazimierz Jagiellończyk odebrał kapitułom prawo wybierania biskupów, a zastrzegł je dla samego siebie, chociaż przez to zależność biskupów od króla stała się większą, to jednak władza ich i znaczenie utrzymywała się, wspierana przez samychże Jagiellonów, którzy widzieli w nich najdzielniejsze podpory Kościoła i państwa. Powadze biskupów usiłowała dopiero zadać cios śmiertelny „reformacja,“ którą oni, po części, przez swój humanizm przysposobili, gdy zaś wzrosła, nie umieli ani skutecznie z nią walczyć, ani się jej wpływowi oprzeć. Że humanizm przygotowywał grunt do „reformacji“, tego zapewne biskupi ówcześni nie przeczuwali; że wszakże, kiedy już „reformacja“ wzmogła się, niektórzy z nich obojętnymi jeszcze na nią pozostali, niemała na nich ztąd spada wina. Istniały zresztą inne jeszcze przyczyny, które w obec nowowierstwa ubezwładniały w Polsce obronę Kościoła, jaka mu się od biskupów należała. [1]) W pierwszym rzędzie wskazać tu należy dwie przyczyny: zbytnią wielkość i rozległość biskupstw polskich, czyli zbyt małą liczbę biskupów na kraj tak wielki; dość jest spojrzeć na mapę, aby się przekonać, że żaden biskup polski nie mógł wizytować w przepisanym czasie takich obszarów, jakie obejmowały biskupstwa polskie. (Uregulowanie granic i cyrkumskrypcja biskupstw, nastąpiła za pap. Eugenjusza III, 1148, a trwała niezmieniona aż do schyłku XVIII w.). O zwiększeniu liczby biskupstw polskich nie było jednak nigdy mowy, gdyż biskupi w Polsce byli zarazem senatorami, zaczem zbyt wielka liczba senatorów duchownych nie byłaby odpowiadała liczbie senatorów świeckich.—Tu się nastręcza pytanie, dlaczego tak liczne synody reformacyjne, prowincjonalne łęczyckie z r. 1522 i 1523, piotrkowski 1525, łęczycki 1527, piotrkowskie 1530, 1532,

---

[1]) W samych początkach wdzierania się „reformacji“ do Polski, siedzieli na stolicach biskupich: na gnieźnieńskiej, arcybiskup Jan Łaski 1510—1531, potem Maciej Drzewiecki 1531—1535, i Andrzej Krzycki 1535—1537; na krakowskiej, Piotr Tomicki 1525—1535, później Jan Latalski 1535—1537, posunięty następnie na arcybiskupstwo gnieźnieńskie; na poznańskiej, tenże sam Latalski 1523—1535, zanim został biskupem krakowskim, później Jan, syn naturalny Zygmunta I, przeniesiony z biskupstwa wileńskiego, ledwie rok był na biskupstwie poznańskiem, umarł 1538; później Stanisław Oleśnicki, który umarł już 1539, i Sebastjan Branecki, zmarły 1544. Na kujawskiej, zasiadał Maciej Drzewiecki 1513—1531, potem Jan Karnkowski 1531—1538, potem Łukasz Górka 1538—1542. Na wileńskiej, był do 1535 wyżej wspomniany Jan, potem Paweł Algimont, książę holszański do r. 1555. Biskupami przemyskimi byli w tym czasie: Andrzej Krzycki 1523—1527, Jan Karnkowski 1527—1531, Jan Chojeński 1531—1536, przez krótki czas Gamrat, nakoniec Stanisław Tarło, który umarł 1544. Biskupów warmijskich i chełmińskich już wyżej wymieniliśmy. Biskupami żmudzkimi byli: Mikołaj Wiszgajło od r. 1529, Wacław Wierzbicki, um. 1555, Jan Domaniewski um. 1564. Inne djecezje pomijamy, jako mniej wystawione na propagandę nowowierczą.

1534. 1539, 1542, 1544. 1547) nie wiele pomagały? Są tego dwa powody, a pierwszy ten, że biskupi na owe synody po większej części nie przybywali, lecz wysyłali tylko delegatów, tak, że w końcu trzeba było grozić im karami; drugi powód był ten, że dekrety owych synodów pozostawały po większej części, niestety, tylko na papierze, bo biskupi w owym czasie zajęci byli sprawami rzeczypospolitej, a nie Kościoła.—Szkodliwem wielce dla Kościoła w Polsce było następnie i to, że przyszli kandydaci na biskupów kształcili się na ten wysoki urząd nie tyle w seminarjach duchownych, ile w owem „seminarium senatus", jak Kromer nazywa kancelarję królewską. Prawie bez wyjątku był każdy z nich sekretarzem królewskim, nim się dostał na biskupstwo, choć przytem jednak miewał niekiedy po kilka kanonikatów. Tu się już dotyka dwóch ran ówczesnego wyższego kleru w Polsce. Jedną było przenoszenie się z jednej stolicy na drugą, przyczem biskupstwa: przemyskie, chełmskie, kamienieckie, przynoszące tylko po 2000 złp. rocznego dochodu, służyły za pierwszy szczebel i prawie wcale nie oglądały swoich pasterzy, bo ci pełnili zwykle przywiązany do nich urząd podkanclerza lub kanclerza. Pouczający jest też rzut oka na tablicę synchronistyczną biskupstw polskich w XVI w. Widzi się tam odrazu, że na ubogo uposażonych biskupstwach zmieniają się pasterze po roku, po dwóch, a najwyżej po sześciu latach, że prawie żaden tam nie umiera, bo młodzi biskupi śpieszą na inne, lepsze biskupstwa. Natomiast na prymasowskiej stolicy umiera każdy, ale jeden po drugim zstępuje szybko do grobu, bo dostają się na nią już w podeszłym wieku, przebywszy drabinę, której szczeblami były inne biskupstwa. A co przytem godne uwagi, to że niektórzy, jak Gamrat, dzierżą gnieźnieńską i krakowską stolicę równocześnie, i to wtedy, kiedyby na tym obszarze i kilku biskupów miało dosyć roboty. Cóż więc dziwnego, że nie miał nawet kto święcić księży, gdy przytem biskupi woleli w ulubionych miejscach letniego pobytu czas spędzać, a przy katedrze mało się kiedy pokazywali. Działo się tak jeszcze w r. 1560, a więc kiedy zręby całej przeszłości katolickiej zdawały kruszyć się w kawały pod naciskiem protestantyzmu, jak o tem świadczy list kapituły krakowskiej, zaklinającej biskupa Zebrzydowskiego do powrotu z ulubionego miejsca na Kujawach do ratowania djecezji. Ale czegoż się można było spodziewać po biskupach, którzy się nawet nie taili z tem, że przez świętokupstwo posiedli urzędy apostolskie? Jak zaś dalece ten rak, toczący Kościół w Polsce, był rozszerzony, jak dalece wszelkie godności kościelne i beneficja szły na frymark, świadczy najlepiej uchwała synodu Piotrkowskiego z roku 1551, o której dalej mówić będziemy. Niemałą też klęską dla Kościoła i szlachty były ustawy, wykluczające plebejuszów od wyższych godności kościelnych, a zachowujące je wyłącznie dla synów szlachty, do tego stopnia, że nawet tacy ludzie jak Hozjusz, nie mogli być biskupami w Polsce. Działo się wszakże tak samo i w innych krajach, i taki papież, jak późniejszy Adrjan VI, nie mógł być biskupem w państwie Niemieckiem, choć był profesorem uniwersytetu w Utrechcie, nauczycielem Karola V i wielkim inkwizytorem Hiszpanji, gdzie osobistą rozwagą stłumił bunt „Communerosów". Czuł to Zygmunt I, gdy profesorom wszechnicy nadawał szlachectwo, że wykluczenie nieszlachty od godności tłumi talenta w kraju, bo jedni, mając zamkniętą drogę do zaszczytów, tracili

bodziec do wytężania sił, a drudzy, mając te zaszczyty zapewnione, mniej o zasługi dbali. Dla stanu szlacheckiego były te przywileje także zgubne, bo każdy stan musi się opierać na maksymie: „pracuj i módl się," a synekury niweczą zawsze ten stan, dla którego są utworzone. Logicznem następstwem faktów musiało przyjść do tego w Polsce, gdzie od czasu przywileju Nieszawskiego (1454) prawo posiadania własności ziemskiej i za niem idące prawo obywatelstwa przeszło wyłącznie na jeden stan, który tem samem do posiadania dóbr kościelnych tem bardziej rościł niby uprawnione pretensje, że przez nie się bogacił, a z szaraczka rósł w karmazyna, jeśli kto z członków rodziny został biskupem. Sprawa pasterstwa dusz, chwały Bożej i zbawienia wiecznego zeszła przytem na ostatnie pole, a że w XVI w. świetny dobrobyt wiódł za sobą w Polsce to samo, co i gdzieindziej, t. j. zbytek z całym szeregiem jego następstw, więc też synowie szlacheccy w duchownym urzędzie nie byli odmienni od braci swoich. Tem się tłómaczy ów świetny i liczny dwór, jaki np. utrzymywał biskup Zebrzydowski, który nie wyruszał inaczej, jak w 200 koni, z odpowiednią liczbą powozów i służby. Tem się też tłómaczy, że wyższe duchowieństwo usiłowało pokryć zbytnie wydatki przez k u m u l a c j ę b e n e f i c j ó w, i że te beneficja zaledwie raz w rok oglądały swoich beneficjatów, i nareszcie że n e p o t y z m tak straszliwie się szerzył. Zebrawszy to wszystko, dziwić się niepodobna, że do owczarni, strzeżonej przez takich pasterzy, mógł się wedrzeć dzik spustoszenia w wielogłowej postaci luteranizmu, kalwinizmu, arjanizmu i t. d. W ogóle wszakże pierwsi biskupi, jakich „reformacja" zastała w Polsce, wyróżniają się jeszcze korzystnie w porównaniu do następnych, do takich biskupów, jak Dzierzgowski, Izbieński, Noskowski, Drohojowski, Uchański, Słonczewski. Tego upadku wśród episkopatu, od którego wyjątek stanowią zaledwie trzy lub cztery osobistości, przyczyny streszczone są wyżej. Skutkiem tych właśnie przyczyn „reformacja" wgryzła się w samże episkopat polski, zdołała go uczynić niejako swoim tajnym sprzymierzeńcem i wspólnikiem. Obok lekkiego i nieoględnego w rzeczach wiary usposobienia większości ówczesnego episkopatu, usposobienia, które w nowowierczych reformatorach widziało raczej ludzi oświeconych, mogących niejedną rzecz w Kościele usunąć lub poprawić (Drohojowski, Uchański, Słonczewski), uderza w nich zwłaszcza brak cnoty prawdziwej, nieuctwo ich teologiczne a niekiedy i ogólne ubóstwo umysłowe. Dzierzgowski, prymas, wcale nie uchodził za teologa, któryby mógł sprostać zarzutom nowowierców, i dlatego na sejmach albo niefortunnie się odzywał, albo nagannie milczał; Drohojowski, biskup kujawski, pozwolił się bałamucić to tym to owym heretykom, i w ogóle był bez zdania, a jeżeli je miał, to się skłaniał na stronę nowowierczą, do czego niemałą były mu także podnietą własne wolnomyślne zapatrywania na życie; Uchański zapewne nie nauczył się teologji, prowadząc królowej Bonie procesy w sprawach granicznych, a później czytając książki nowowiercze i konspirując z nowowiercami. Kapituła krakowska bynajmniej nie zdaje się przesadzać, gdy w instrukcji ułożonej dla swoich delegatów na synod piotrkowski 1551, wyraźnie wyrzuca biskupom, że, nie wiedząc, co odpowiedzieć heretykom pińczowskim, wezwanym na sejm r. 1550, ustąpili zeń prędko pod przewodnictwem Zebrzydowskiego; albo gdy w tejże instrukcji dalej mówi, że na tymże sejmie 1550, biskupi tak słabo i bez należytej ro-

zwagi (exiliter et inconsiderate) odpowiadali posłom ziemskim na ich bezpodstawne zarzuty, że pokazało się, iż albo nie chcą, albo raczej nie umieją sprawy Kościoła bronić (ipsos vel nolle vel potius nescire causam Ecclesiae tueri). Później też za wszystkich Hozjusz musiał myśleć, działać, wyznanie wiary układać, do stałości i obrony Kościoła pobudzać. Lecz ich nieuctwo i obojętność w wierze dostatecznie tłómaczy się sposobami i drogami, na jakich się promowali. Ich promocje, dopóki żyła Bona, nigdy nie obywały się bez jej udziału, a jej udział, jeżeli miał być pomyślny, pierwej zwykle musiał być okupiony grubą summą złota, stosownie do waloru biskupstwa. Wyjątek stanowią biskupi Chojeński i Maciejowski, którzy też za to potem niemało mieli do zniesienia. W ostatnich latach panowania Zygmunta I rzecz ta dochodziła do szczytu cynizmu, a że biskupi, w tym czasie przeniesieni lub obrani, byli to właśnie ci, których czekały największe szturmy „reformacji,“ już więc z tej jednej okoliczności wnieść można, jak oni byli na te szturmy przygotowani. A jednak ogół stanu duchownego nie upadł tak nizko, jakby to przypuszczać można po jego przewodnikach. Dowodem na to kapituły, które daleko wyżej stały wówczas od swoich przełożonych, biskupów, a jedna z nich, krakowska, nie wahała się w swojej instrukcji, wypowiedzieć gorzkiej prawdy biskupom, gdy szło w stanowczej chwili o ratunek Kościoła, którego zachwiania biskupi ówczesni, jeżeli nie główną, to przynajmniej nie najmniejszą byli przyczyną. Z drugiej wszakże strony, sama gotowość, z jaką ciż biskupi przystąpili do dzieła reformacyjnego, tak co się tyczyło własnych ich osób, jak i podwładnego im kleru, na synodzie r. 1551 i następnych, świadczy, że nie byli zupełnie obojętnymi na dobro Kościoła. W ogóle, z wyjątkiem paru, którym wprost złe dążenia można zarzucić, nietyle byli oni ludźmi złymi lub obojętnymi, ile raczej niedojrzałymi do tych stanowisk, jakie zajmowali, zwłaszcza w tak groźnych dla Kościoła czasach. W całem ich działaniu nie tyle brak dobrej woli, ile raczej brak samodzielności i spokojnego męstwa; to też dopiero pod wpływem okoliczności zewnętrznych, pod naciskiem niższego kleru i kapituł, lub przysłanego na alarm nuncjusza Lipomana, zrywają się do czynu i bronią powierzonych im stanowisk, poczem znów cofają się i ustępują. Słowem, nie mieli w sobie niezłomnej podstawy zasad, jakie podtrzymują mężów silnej wiary nawet w najtrudniejszych okolicznościach. Odporne w obec protestantyzmu działanie d u c h o w i e ń s t w a, bardzo i to osłabiało, że Kościół w Polsce wcale nie miał, jakby się zdawać mogło, niezbędnej swobody we własnym zarządzie. Szlachta bowiem, jak o tem wyżej nadmieniliśmy, jak z biegiem czasu coraz bardziej się wyzwalała z zależności od tronu, a równocześnie coraz bardziej odbierała wszelką wolność włościanom i poddanym, tak umiała także wyzyskać wyłącznie na swój pożytek Kościół i wszystkie jego dobra materjalne. Nietylko do kościołów katedralnych i kolegjat, ale i do bogatszych probostw szlachta pchała swoich synów, krewnych lub znajomych, choćby ci żadnego przysposobienia, a nawet lat potrzebnych nie mieli, uważając kościoły i uposażenia kościelne nie tyle za rzeczy do świętego celu przeznaczone, ile raczej za środki dla zabezpieczenia siebie i rodzin swoich. Ztąd biskupi nieraz w wielkim bywali kłopocie, gdy patronowie świeccy albo wcale w razie wakansu nie przedstawiali plebanów na parafje, pobierając tym-

czasem ich dochody, a służbę Bożą odprawiając przez wikarjuszy, lub zkądinąd sprowadzonych kapłanów; albo też przedstawiali ludzi niepowołanych, nieletnich, często nawet świeckich, którym biskupi jednak lub ich officjałowie nie śmieli odmówić instytucji, a tylko, jak mówi uchwała synodu łęczyckiego z r. 1523, mieli oni starać się przekonać (persuadere) tychże patronów, aby przedstawiali do beneficjów kościelnych tylko takich, którzy odbyli trzyletnie studja uniwersyteckie; gdyby zaś nie dali się namówić do tych słusznych żądań, aby żądać od tak instytuowanych, aby studjów owych dopełnili przynajmniej w ciągu dwóch lat po instytucji. Pomimo tego w połowie XVI w. spotyka się na probostwach ludzi młodych, niedouczonych, często do tego stanu i urzędu niepowołanych, często zaś nieobecnych, z powodu, że mają więcej beneficjów i gdzieś na kanonji, przy biskupie, lub na dworze jakim przesiadują, albo za granicą dla nauk bawią. Wizyta biskupa Padniewskiego wiele tego rodzaju podaje przykładów. Na 392 bowiem kościoły, które zwiedza, jest tylko 233 obsadzonych osobami duchownemi, 73 osobami świeckiemi, 24 wcale nieobsadzonych, 62 sprofanowanych i w ręku nowowierców. Lecz z pomiędzy owych 233 duchownych, którzy są prawdziwymi plebanami, dużo jest takich, których wcale nie ma przy parafjach z powodów wyżej wymienionych, albo którzy tylko czasem zjeżdżają na parafję dla wybierania dochodów; wielu znów jest takich, na których życie i przykład podnoszono słuszne skargi. Nie mogło wszakże być inaczej, gdy biskup związane miał ręce w obsadzaniu probostw, i tylko prosić mógł i przedstawiać patronom świeckim, aby godnych i wykwalifikowanych przedstawiali; doświadczenie zaś pokazywało, jak mało te prośby skutkowały. O odrzuceniu kandydata lub obsadzeniu *jure devolutivo*, gdy patron w swoim czasie nie przedstawiał, nie było mowy, a tylko wstrzymywano się z instytycją, dopóki przedstawiony nie doszedł do lat przepisanych (chociaż i pod tym względem bywały liczne wyjątki), albo polecano już po instytucji, aby się potrzebnych nauk douczył. Wśród takich stosunków dziwić się jeszcze trzeba, że gdy przyszła „reformacja“ i zwolennicy jej rozbiegli się po kraju, kusząc do odstępstwa i namawiając, tak mało znalazło się między plebanami takich, którzyby się do tego dali namówić, a niektórzy zwłaszcza ze starszych, bogobojnych kapłanów, okazali stałość heroiczną. Co do udzielania święceń kapłańskich, synody ówczesne użalają się, że suffragani święcą nieraz niedouczonych, nie mających świadectwa dobrego życia, na prośby tylko i wstawiennictwo,—i zabraniając najsurowiej takiego nadużycia, przykazują, aby wyświęcani byli na kapłanów, bez żadnych innych opłat, oprócz prawem przepisanych, tylko ci, którzy ukończą naukę roczną w jakiej szkole przy kościele katedralnym lub kolegjalnym, egzamin złożą i dobremi obyczajami się odznaczają (Synod piotrkowski pierwszy, synod Drzewieckiego z r. 1532, synod Dzierzgowskiego z r. 1547). Ustawy synodalne rzucają groźne światło na ciemne strony pewnej części ówczesnego kleru. Synod np. łęczycki z r. 1522 przepisuje, aby nowo wyświęceni kapłani, podczas prymicji, z poniżeniem stanu kapłańskiego nie żebrali i dłużej nad jeden dzień nie przeciągali biesiad po prymicjach. Dalej, aby tylko prawdziwi kapłani—i to podniesionym głosem, wyraźnie, odprawiali mszę ś. pod karą zasuspendowania, byli bowiem, jak objaśnia synod, pseudoksięża, czyli tacy, którzy, nie mając

święceń kapłańskich, mszę ś. odprawiali; inni znowu, którzy dla nieznajomości łaciny opuszczali najważniejsze części mszy ś., lub je niewyraźnie wymawiali. Nadomiar klerogamja poczynała się szerzyć między duchowieństwem świeckiem i zakonnem, i z tego powodu papież Klemens VII w liście z 9 stycznia 1526 do arcybiskupa Łaskiego, podnosi zasługę tegoż arcybiskupa, że zmusił wielu duchownych do powrotu do życia kapłańskiego; przyczem zezwala papież, aby zakonnicy wiarołomni, którzy porzucili klasztory i pożenili się, gdyby się teraz nawrócili i rozłączyli z przybranemi niewiastami, niekoniecznie potrzebowali wracać do klasztoru, po dopełnieniu publicznej pokuty, lecz aby mogli pozostać w stanie świeckich księży.—Niebawem po pojawieniu się „reformacji“ srogie gwałty w wielu okolicach spadły na duchowieństwo. Już synod łęczycki r. 1527 uchwalił, że jego delegaci mają się użalić przed królem na niesłychane dotąd gwałty i bezprawia, jakich się świeccy dopuszczali na duchowieństwie, i prosić go o zapobieżenie temu i o obronę prześladowanych, którzy z obawy zemsty nie śmią nawet upomnieć się o sprawiedliwość. I tak mieli zawiadomić o świeżo zaszłych gwałtach, mianowicie na wikarjuszach w Główuie, których niejaki Głowiński Kozik zrabował, zabrawszy im pieniądze i wszelką odzież; na wikarjuszu Walentym w Nieborowie, którego nietylko zrabowano, ale nadto straszliwie dręczono, wiercąc mu świdrami golenie, i w dalszym ciągu przywiedziony jest cały szereg gwałtów, poranień, grabieży, dokonywanych na księżach. Że wielu było księży niezdolnych, niepowołanych, często bez stałego opatrzenia, a ztąd chodzących z miejsca na miejsce (sacerdotes vagi), wskazują to same powtarzania owych uchwał (synod łęczycki 1556, pod prezydencją nuncjusza Lipomana, mówi to samo); co lubo dowodzi troskliwości Kościoła w tym przedmiocie, okazuje jednak, że złe trwało, i że, z powodu wielkiej liczby cisnących się do stanu duchownego i używających różnych dróg, aby tylko dostąpić święceń, nie tak łatwem było do wyleczenia. Brak dozoru i wizyt biskupich rozluźniał karność, brak seminarjów obniżył poziom wykształcenia, a niedbałość sprawiła, że zaczynało brakować księży. Źle się też działo po niektórych zakonach, które zeświecczały i zaniedbały regułę, a pod wpływem nowowierstwa dążyły coraz bardziej ku rozprzężeniu i nawet do otwartej apostazji. Wspomniane już było wyżej o zakonie franciszkanów i o jego chyleniu się do herezji. Wizyta biskupa Padniewskiego, choć nie zajmuje się zakonami, jako wyjętemi z pod zarządu biskupiego, z okoliczności wszakże wizyty kościoła w Lelowie, umieszcza prośbę rajców tego miasteczka do wizytatora, aby istniejący tam klasztor franciszkanów można zamienić na szpital z powodu złego życia zakonników, z których dwóch ratowało się ucieczką od zasłużonej kary za zbrodnie, jakich się dopuścili. Zażalenia owe miały tem większą wagę, że mieszkańcy Lelowa byli w ogóle religijni i prawi, a przedtem jeszcze oświadczyli dziekanowi swemu, że wolą umrzeć niż przejść na nowowierstwo. Wizytator także spostrzegł, że wielu zakonników, chodząc po wsiach za jałmużną, popełniają zgorszenia, że spowiedzi w stajniach lub szynkach słuchają. Lecz najbardziej zastanowienia godną jest protestacja Piotra Boratyńskiego, sekretarza królewskiego, burgrabi i podstarościego krakowskiego, wniesiona do grodu w pierwszych dniach 1553, przeciwko o. Lismaninowi, przełożonemu, i innym

zakonnikom konwentu oo. franciszkanów krakowskich, z powodu dokonanego przez nich gwałtownego napadu na dom tegoż Boratyńskiego, przyczem napadający dopuścili się rozlewu krwi i zadania ran ciężkich. Napad ów, spełniony przez zbrojnych zakonników, świadczy, do jakiego stopnia doszło rozprzężenie w klasztorze, który w tym czasie zasługiwał raczej na nazwę jaskini łotrów, aniżeli klasztoru. Z tego też czasu wyszli z niego najgłośniejsi apostaci, jakimi byli, oprócz samego Lismanina, Stanisław Opoczno, Wojciech Kosakowski, Franciszek Litwin, Hieronim Włoch, Aleksy Rodecki, Jan Szołdra; z nich tylko Opoczno i Szołdra później się nawrócili. W ogóle wszakże odróżnić trzeba bogate zakony opackie od ubogich zakonów żebrzących, z wyjątkiem franciszkanów, o czem dopiero była mowa. Te ostatnie chwali kapituła krakowska w swojej wielokrotnie tu wspominanej instrukcji z r. 1551, że wszystko w nich wspólne, młodzież zakonna ćwiczy się w pisaniu, czytaniu, nauczaniu, deklamowaniu, kazaniach; że przestępstwa bywają tu surowo karane, a dobre ich imię zwabia wielu do zakonnej profesji. Natomiast kreśli smutny obraz bogatych zakonów, a mianowicie, że młodzież od nich stroni, że świecą pustkami, a to, co tamże czytamy o opatach mogilnickim (Andrzeju Szot), tynieckim (Winc. Baranowskim), bledzewskim (Piotrze Mitręga), dostatecznie dowodzi, że sąd kapituły był zupełnie prawdziwy. Na przykład, opat z Mogiły, Florjan Głuchowski, apostata, skazany został do Lipowca, aby „in pane doloris et aqua lachrymarum" za grzech swój pokutował, gdyż uciekł był do Szlązka, i tam ożeniwszy się, apostatował; dwaj zaś opaci wąchoccy, ludzie świeccy, ze szlachty wybierani, jeden mianowany przez króla, drugi przez biskupa nadany, zabili trzeciego, legalnie przez zakonników (cystersów) wybranego, a następnie sami między sobą walkę o wsie rozpoczęli, kościół obdarli, sprofanowali klasztor, zakonników jednych poranili, drugich wypędzili, niektórych nawet pozabijali. Zakony benedyktynów, cystersów, norbertanów, tak bogato w Polsce uposażone, doszły do głębokiego poniżenia, gdyż zakony te były obce dla ludności krajowej, nie przyjmowały bowiem wcale polaków i tylko z cudzoziemców się składały. Mógł przeto Ostroróg w swojem „Monumentum" wołać: „jacyście wy ślepi, o panowie i rządzcy państwa, że od klasztorów, które wasi przodkowie wyposażyli i przez nas, polaków, są utrzymywane, wykluczeni są polacy, i do zakonu nie przypuszczani, ponieważ reguła nakazuje im tylko niemców przyjmować! Możnaż wam to znieść spokojnie, o waleczni mężowie, jeśli takimi rzeczywiście jesteście, że niemcy, a przedewszystkiem te głupie i zniewieściałe mnichy, natrząsają się z polskiego narodu i fałszywą pobożnością go łudzą? Czyż to nie wstyd i hańba, że po wielu kościołach prawią się kazania niemieckie, i to na znacznych, pod oczy podpadających miejscach, których słuchają jedna lub dwie baby, podczas gdy mnóstwo polaków z kaznodziejami po kątach musi się potłukiwać?" Odliczywszy połowę prawdy owych słów gwałtownych na nienawiść Ostroroga do zakonów w ogóle, jeszcze pozostanie w nich dosyć wytłumaczenia na to, czemu w Polsce było tyle kazań niemieckich. Bogate i na kształt fortec zbudowane opactwa, z których niektóre, jak Paradyzkie, do 92 wsi posiadały, nie przynosiły krajowi żadnej rzeczywistej korzyści, a kiedy na sejmie r. 1550 uchwalono, aby przyjmowały pewną liczbę młodzieży szlacheckiej na wychowanie, broniły się opactwa od

tego, jakby od klęski jakiej, podając między innemi i ten argument, że młodzież mogłaby przeszkadzać w nabożeństwie i ubliżać zakonnikom! To wszystko musiało wywołać niechęć w narodzie i zgotowało zgubę zakonom. Już Kazimierz Jagiellończyk uczynił pierwszy krok do tego, wyrabiając sobie u papieża Mikołaja V przywilej na obsadzanie 90 opactw, czem odebrał wszystkim prawo wolnego wyboru. Dlatego sejm 1511 uchwalił, aby opaci byli kolejno z narodowości niemieckiej i polskiej wybierani, a sejm 1538 poszedł już dalej i postanowił, że opatem może być tylko szlachcic polski, a plebejusz polak tylko w takim razie, jeśli się żaden szlachcic w klasztorze nie znajdzie. Ta uchwała sejmowa zgotowała zgubę opactwom, bo gdy szlachty w opactwach było bardzo mało, a raczej wcale jej nie było, więc weszły w zwyczaj t. zw. komendy i koadjutorje, przez które, nietylko świeccy księża, którzy nigdy nie przywdziewali sukni zakonnej, ale często nawet świeckie osoby zostawały opatami i zabierały wszystkie dochody, przyczem zakonnicy znosili biedę, a kościoły i klasztory szły w ruinę. W Paradyżu np. nie było opata zakonnika przez całe lat dwieście (smutny stan tego opactwa opisał ks. *Wł. Chotkowski* w studjum p. t. „Rozszerzenie protestantyzmu w ziemiach polskich pod rządem pruskim w XVII i XVIII wiekach"). Nie dziw, że Zygmunt I narzekał już r. 1531 przed Stolicą Apost. na rozprzężenie obyczajów po klasztorach, i że Klemens VII polecił tegoż roku reformę zakonów Tomickiemu, ale widać, że do reformy nie przyszło, skoro jeszcze w 48 lat potem Karnkowski (w liście pisanym z Raciąża 1579) straszne skargi na zakony wywodzi. Synody z r. 1542 i 1551 chciały także znieść ową uchwałę sejmową z r. 1538, która w wielkiej części była złego przyczyną, ale uchwały synodów były bezsilne i bezskuteczne. Janssen w swojej historji narodu niemieckiego uważa chciwość za charakterystyczną cechę wieku XVI, i trudno nie pisać się na to. Szczególniej na bogatych opactwach pokazała się w Polsce owa główna wada wieku, bo nietylko jałmużny ustały, jak narzeka matka Magdalena Mortęska w swojej „Kronice klasztoru Chełmińskiego," ale i dobra klasztorne rozdrapywano, a powołanie do życia zakonnego znikało w narodzie. Tem się stało, że zakony żeńskie, benedyktynek w Chełmnie i Toruniu, cystersek w Żarnowcu i Ołoboku, w stan opłakany popadły (Sprawę tę wyjaśnia książka ks. *Fankidejskiego*, „Klasztory żeńskie w djecezji chełmińskiej" i doskonała praca ks. *Kujota*, „Opactwo Pelplińskie," a nadto „Żywot świętobliwej Mag. Mortęskiej" p. O. *Brzechfę*, opierający się na kronice klasztoru chełmińskiego). Reforma zakonów żeńskich rozpoczęła się z chwilą, gdy nowy duch wstąpił w episkopat polski, kiedy się rozpoczęła reakcja ku lepszemu i prawdziwa reformacja Kościoła, wobec której fałszywa i samozwańcza reformacja luterska, kalwińska, arjańska, musiała niebawem ustąpić (*Ks. Wł. Chotkowski*, Przyczyny i początki Reformacji w Polsce, 1883).—X. „Excitato motu isto in religione, a triennio et ultra non est confessus," tak wyznaje o sobie przed wizytatorem (podczas wizyty biskupa Padniewskiego, visitatio esiae S. Stephani anno 1568) młodszy z cechu białoskórników w parafji ś. Szczepana w Krakowie, Sebastjan Amenda. Rok więc 1565 jest chwilą zuchwalszego występowania nowinkarzy religijnych w stolicy dawnej Polski. Przygotowali tę chwilę możni „reformatorów" protektorowie, którzy często zjeżdżali do Krakowa, tu nabożeństwa nowowiercze po dom[illegible]

lub dworach swoich przez swoich kaznodziejów odprawiali, wszelkiemi sposobami przyciągając na owe kazania i połączone z niemi szkalowania Kościoła lud, a przedewszystkiem kupców i rzemieślników krakowskich. Zwłaszcza też od zawieszenia sądów duchownych r. 1552, o czem później, zuchwalstwo i swawola nowowierców, a wraz z nią bezbożność w całym kraju tak wzrosły, że, jak się wyraża Jan Tarnowski r. 1555 w liście do podkanclerzego Przerębskiego, „jeżeli temu (t. j. zuchwalstwu nowowierców) prędko nie zaradzi, całe państwo nie w luterstwo, ale w łotrowstwo się obróci." Za Zygmunta I były jeszcze surowe kary na nowatorów religijnych lub innych podobnych im przestępców, wymierzane przez sądy duchowne. Za biskupstwa Samuela Maciejowskiego (1545-1550), a bardziej jeszcze od wstąpienia na tron Zygmunta Augusta (1549), zmieniło się bardzo wiele na korzyść nowowierców. Maciejowski bowiem, chociaż sam pobożny, prawy, w wierze niezachwiany, przy wrodzonej łagodności, był tego zdania, żeby raczej w pewnej spokojności utrzymywać nowowierców łagodnem postępowaniem, jeżeli nie dadzą się nawrócić, aniżeli surowemi karami pobudzać ich do większej zaciętości. Zygmunt August zaś, jak wiadomo, miał na dworze swoim heretyckich kaznodziejów, Jana z Koźmina i Wawrzyńca Diskordję, których powagą swoją okrywał, kiedy ci głośno opowiadali nauki swoje, i jak zdaje się, modnymi byli kaznodziejami. Łagodność biskupa krakowskiego miała ten skutek, że wichrzyciele religijni bezpiecznie i coraz śmielej sobie poczynali. Wobec tej bezkarności, Augustyn Rotundus, sekretarz królewski, z Krakowa pisał 7 maja 1549 do Hozjusza, aby wpłynął na Maciejowskiego, żeby surowiej obchodził się z heretykami, gdyż inaczej łagodność zamieni się w pobłażanie, które wzmaga pychę nowowierców, a gorszy tych, którzy od nich zdala się jeszcze trzymają. Gdy następca Maciejowskiego na bpstwie krakowskiem, Z e b r z y d o w s k i, chcąc okazać gorliwość w wierze, której przedtem niezbyt żarliwym był wyznawcą, wziął się energicznie do ścigania nowowierców, postępowanie to znowu, zbyt gwałtowne na ową chwilę, miało ten skutek, że wprawdzie główni rozsiewacze herezji umilkli albo się wynieśli, rozjątrzona jednak w swawoli swojej szlachta potrafiła na sejmie r. 1552 przeprowadzić zawieszenie jurysdykcji duchownej, które było wstępem do faktycznego jej zniesienia. Ztąd nowowiercy znowu nabrali śmiałości i znowu tłumnie napływali, a nawet głośni już gdzieindziej herezjarchowie, jak Piotr Statorjusz, Alcyat, Bernard Ochin, Leljusz Socyn i inni, zaczęli przybywać do Krakowa i tu pod protekcją możnych głosili swoje nauki. Lecz i poprzednio nie brakło w Krakowie knowań religijnych, tajemnych schadzek, nie brakło wstrętnych objawów przeciw religji i moralności, które tem więcej raziły, że Kraków liczył się do miast, w których pobożność i miłosierdzie chrześcijańskie świeciły zawsze szczególnym blaskiem. O pobożności Krakowa świadczyły liczne kościoły, jakie powznosił w nim wiek XIII, XIV i XV, o jego miłosierdziu i dobroczynności świadczyły liczne szpitale, mniejsze i większe, bursy i szkoły. Szanowanie dni świętych, modlitwy, posty, jałmużny, gorliwe pełnienie przykazań boskich i kościelnych, były to cechy, któremi się odznaczała także ludność niemiecka. W tej tak chrześcijańskiej atmosferze, tem smutniej odbiło się nowatorstwo religijne, które cel swój zakładało właśnie na obaleniu owych wszystkich praktyk i zwyczajów. Zaczęto od przekraczania

postów, nieszanowania dni świętych, zaniedbywania nabożeństw, pokątnego chwalenia nauki luterskiej; tłumaczono sobie, że są to rzeczy zbyteczne, przez Kościół narzucone; przed sądem biskupim zaś wszystkiego się zapierano. Przodowali tu niektórzy nauczyciele akademji, a zwłaszcza kupcy i rzemieślnicy pochodzenia niemieckiego; ci, nie przestając na własnej apostazji, dalszą propagandę w otoczeniu swojem czynili. Po przystąpieniu szlachty do nowowierstwa, rosła śmiałość siewców złego, i w Krakowie coraz bardziej krzewiła się nowa nauka, czyli, jak ją nazywano, „czyste słowo i wolność ewangeliczna." Do rozruchu umysłów przykładały się liczne książki i pisma luterskie, potajemnie sprowadzane. Zaczęły się mnożyć różne sekty, a w ślad za zamięszaniem religijnem wzmagało się zdziczenie obyczajów i zbrodnie, jakich dawniej, jako możliwych, nawet nie przypuszczano. O jednej z takich zbrodni pisze wspomniany wyżej Rotundus do Hozjusza 17 maja 1561, a mianowicie, że w Krakowie niejaki Mężyk, pijany, krzyż zdjęty z kościoła ś. Jadwigi na Stradomiu, rzucił na środek drogi, oplwał go i wraz z pijanymi towarzyszami deptał i znieważał. Wszyscy uczciwi, powiada tenże Rotundus, z niesłychaną zgrozą zbrodnię tę przyjęli, ale znaleźli się tacy, którzy tego niegodziwca wysławiali. Inny przykład: występny pleban z Chrzczonowa, ten sam, co, ożeniwszy się przed piętnastu laty, puszczony był bezkarnie przez biskupa Maciejowskiego, teraz do takiej doszedł nieprawości, że, gdy według zwyczaju wystawiono w Wielką sobotę N. Sakrament w puszce, on, otoczony swoimi satellitami, porwał puszkę, zawarty w niej N. Sakrament połamał i w ogień wrzucił, puszkę następnie błotem napełnił i na dawnem miejscu postawił. Takiemi postępkami znaczyli nowowiercy głoszoną przez siebie „wolność ewangeliczną." Tak szybko wzmagała się ich tyranja, że, jak pisze podkanclerzy Ocieski do Hozjusza (8 kw. 1556), „w Polsce, już nie jak w katolickim, ale jak w jakimś pogańskim lub tureckim kraju, krzyżów nosić nie wolno, i wszystko popada w jakieś straszne rozprzężenie."—Za tem rozkiełznaniem religijnem szło w ślad rozpasanie moralne. Pobożność, miłość rodzinna, miłość społeczna, szanowanie cudzej własności, cnota i wierność małżeńska, znikały pod zaraźliwym powiewem nowości religijnych, natomiast wzrastały występki i wszelkie nieprawości. Że bluźnierstwa, cudzołóztwa, nierząd, pijaństwo, i t. d. wzrosły w tym czasie, świadczą liczne o tych występkach wzmianki w wizycie biskupa Padniewskiego, a wzmianki te dotyczą nie samych świeckich, ale i duchownych w pewnej mierze, atmosfera bowiem, zakażona wichrzeniami religijnemi, sprzyjała wszystkim zdrożnościom, i ogarniała nietylko nowowierców, ale i niektórych katolików, a między nimi i duchownych. W lutym 1557 kapituła krakowska, pisząc do swojego biskupa z prośbą, aby przybył do Krakowa i zwołał synod djecezalny, donosi mu, że się dzieją rzeczy niesłychane, albowiem szlachta nietylko wypędza kler, pozbawia go dochodów i prześladuje, ale nawet biciem i ranami okłada. Tu następuje opis dokonywanych gwałtów. Dalej też kapituła donosi biskupowi, że służba Boża upadła, i to nietylko po kościołach wiejskich i miejskich, ale nawet w katedrze na zamku, tak z powodu braku kapłanów, jako też dlatego, że ci, co mają tu beneficja i posady, nie pilnują swoich obowiązków. Na to biskup Zebrzydowski odpowiada, że

się to wszystko dzieje nietylko w jego djecezji, lecz w całym prawie kraju, że nowowierstwo, wzmógłszy się, depce i pustoszy wszystkie rzeczy boskie i ludzkie, tak w djecezji gnieźnieńskiej, poznańskiej, jak i w jego własnej. Że podówczas swawola i rozwolnienie wszelkiej karności panowały między młodzieżą, że złe obyczaje i narowy brały górę, a znikały skromność, uległość, posłuszeństwo, świadkiem jest Jakób Górski, profesor i przez długie lata rektor akad. krak. (w Apologia pro academia Cracoviensi, 1581). Stwierdzając sam fakt, że źle się dzieje z młodzieżą na akademji pozostającą, winę tego nie akademji przypisuje, ale złemu wychowaniu domowemu, złym przykładom idącym od rodziców, a nadewszystko tym złym i niespokojnym głowom, które, zatruwszy wszystko nowemi naukami religijnemi, jadu swojego udzieliły także młodzieży. Przedtem jeszcze, bo 1572, jeden z najzacniejszych profesorów akademji krak., Wojciech Nowopolski (Albertus Novicampianus), pisząc dziełko swoje: „De corruptissimis hujus saeculi moribus,“ i wnikając w powody powszechnego zepsucia, nie inną widzi tego zepsucia przyczynę, jak rozumkowanie w rzeczach wiary, obalenie powagi kościelnej, zaniechanie posłuszeństwa, a chcąc ludzi upamiętać i oświecić, przechodzi kolejno najfałszywsze mniemania, jakie wówczas krążyły: o Kościele, o wierze usprawiedliwiającej, o wolności chrześcijańskiej, wykazuje tych mniemań czczość i przewrotność, ale niemal traci nadzieję, aby one i łączące się z niemi wady i występki, mogły być wykorzenione, zwłaszcza wobec uporu i zarozumiałości przeciwników. Nader smutny obraz czasów owych kreśli także Łukasz Górnicki, umysł bystry i z niemałem poczuciem sprawiedliwości, filozof i polityk, który widział złe, wzrastające w kraju, choć wobec silnych za niem uprzedzeń, ostrożnie je i w teorji tylko zwalczał. Mamy tu na myśli złowróżbne rysy obyczajowe, rozrzucone w jego piśmie: „Rozmowa o elekcji, prawie i obyczajach polskich“ (pisana 1581, wydana przez synów autora 1616). O nowowierstwie wprawdzie nigdzie osobno nie traktuje Górnicki, jednakowoż dość wyraźnie wspomina, że podkopanie Kościoła i obalenie jurysdykcji kościelnej stało się wtedy główną przyczyną niesłychanych dotąd zbrodni i występków. Najcięższe, jakie przytacza, są krzywoprzysięstwa, zabójstwa, i zupełny prawie upadek moralności i czystości obyczajów. Najbliższą przyczynę krzywoprzysięstw widzi Górnicki w wadliwości praw polskich, które dozwalały każdemu obwinionemu oczyścić się przysięgą, a jeżeli zaszły rany, wolno było skarżącemu zaprzysiądz, że te rany mu od tego lub owego zadane zostały, poczem oskarżony ponosił odpowiedzialność. Skutkiem tego w złych czasach, po „reformacji,“ namnożyło się tak wiele fałszywych przysiąg, że aż straszno o nich czytać, zwłaszcza, że krzywoprzysięstwa, choćby było najwidoczniejsze, wcale nie dochodzono, ani karano, rzecz całą zostawiając sumieniu. Ztąd rosła demoralizacja, ztąd uczciwy człowiek był bez opieki, a zły mógł się każdej chwili uwolnić przysięgą od odpowiedzialności. Zapewne, prawo było, jak powiedzieliśmy, wadliwe, ale że prawo to już dawno istniało, a dopiero w tych czasach, o których mówimy, zaczęło wydawać tak zgubne skutki, rzecz to godna zastanowienia. Prawodawca stanowił przysięgę oczyszczającą w czasach, kiedy wiara i moralność chrześćijańska silnie były w sercach zakorzenione, przeto nie przewidział, iżby ona w złych czasach tak strasznie mogła być nadużywaną. Dzie-

ło to dopiero „reformacji“, która, obaliwszy wiarę i wypleniwszy z serc bojaźń Bożą, podkopała także te fundamenta, na których opiera się wszelka sprawiedliwość, a więc świętość przysięgi. Dalej mężobójstwa, zapewne do pewnego stopnia ze słabości i bezkarności prawa wynikające, lecz więcej może ze zdziczenia obyczajów, z porzucenia wszelkiej religji, z przyzwyczajenia się do gwałtów na dobrach duchownych, mężobójstwa, na które nie było ani odpowiedniej kary, zwłaszcza na możnych i zuchwałych, ani hamulca moralnego. Gdy bowiem wiara i Kościół były przez nowatorów religijnych podkopane, jurysdykcja duchowna obalona, gdy obyczaje skutkiem częstych gwałtów i nadużyć zdziczały, zbrodnia odtąd nie miała żadnej zapory i swobodnie bujać mogła. To też w żadnej epoce nie znajdujemy tylu zabójstw, ile w tym nieszczęśliwym czasie, kiedy „reformacja“ osłabiła wszystkie podstawy obyczajów i moralności społecznej. Zabójstwa stały się prawie codziennem zjawiskiem, a między niemi i takie, jak świadczy Górnicki, gdzie brat brata, synowiec stryja, bracia szwagra, syn ojca lub matkę mordowali. Bezkarność ułatwiała mężobójstwa. Za Zygmunta Augusta, liczba grabieży, zranień, kaleczeń, zabójstw, szczególniej popełnianych przez nowowierców na duchowieństwie, tak wzrosła, że żadne sądy nie mogłyby im poradzić. Skargi na te gwałty mnożą się w przerażających rozmiarach. Stanisław Dąbrowski, pisząc do Hozjusza, pod 18 września 1561, przytacza wiele przykładów zabójstw dokonanych na księżach przez „reformatorów“ w ostatnich tylko dwóch miesiącach. Przy rozpoczęciu sejmu Piotrkowskiego 1562, marszałek w imieniu posłów powiada do króla: „Zaiste, krew, która w Polsce obficie bez kaźni bywa przelewaną, woła o pomstę do Boga.“ Adam Konarski, biskup poznański, w liście do Hozjusza z 20 czerw. 1565, wyraźnie powiada, że duchowieństwo i kościoły są bez żadnej obrony przeciw gwałtom, rozbojom i napadom, gdy ci, którzyby powinni ich bronić, sami się do ucisku przyczyniają; w liście zaś z 16 czerwca 1568 tak kończy, że zaledwie z klerem swoim wytrzymać może, bo wszędzie zabójstwa, krwi pragnienie i łupieztwa. To samo mniej więcej powtarza Protaszewicz, bp wileński, w liście do Hozjusza z 4 grud. 1566. Stanisław Reszka, sekretarz i serdeczny przyjaciel Hozjusza, jeden z najrozumniejszych i najcnotliwszych mężów owego wieku, w dziele swojem „De atheismis et phalarismis Evangelicorum“, przytacza wiele przykładów dzikiego okrucieństwa ze strony nowowierców przeciw duchowieństwu katolickiemu. — Nakoniec o upadku moralności pod względem czystości obyczajów tak się wyraża Górnicki: „W obyczajach waszych jako jest wiele złego, i z nich nierząd jako się daleko rozszerzył i jako jest szkodliwy, by się to wszystko wyliczać miało, słówby mi nie stało. Atoli wątpić w tem nie można, żeście daleko od obyczajów pradziadów i dziadów waszych odstąpili. I by oni byli tak żyć mieli rozpustnie, jako wy żyjecie teraz, nie zostawiliby wam byli znaku żadnego rzeczypospolitej.“ I dalej: „Nuż co się w tych domach dzieje, gdzie mężowie obstarz (podstarzałe) mają żony, a te żony powinne sobie chowają, nie chcę wspominać. A naostatek, bracia u nas w tej samej woli pojmują siostry bliskie, siostrzenice, a któż go o to skarze? Wżdy jako słyszę, tu pierwej w Polsce był niezły porządek. Byli ci, którzy doglądali porządku świeckiego, byli też ci, którzy doglądali porządku duchownego, iżby każdy żył jako chrześcijanin, a nie

wykraczał przeciwko Bogu. Teraz wszystkoście to popsowali, ma drugi dwie, drugi trzy żony: są i ci, którzy się frymarczą żonami, i pakta między sobą czynią, póki jeden drugiego żonę ma trzymać u siebie. A nie zmyślam, Bóg wie, prawdziwa to rzecz jest. Otóż kiedybyście byli nie zepsowali jurysdykcji duchownych, toby wnet o to pozwał biskup, i czując to zbrodniowie, że jest ten, kto o to pozywa, nie ważyliby się takich złości. Także i w rzeczach świeckich, a zwłaszcza około zabicia, najazdów, rozbojów, gwałtów, gdyby czuli ludzie, że jest ten, okrom strony, kto o to czynić będzie, mniejby iście było złości. Jako świeckiego tak duchownego miecza bardzo a bardzo jest potrzeba, mniejby było u nas mordów, mniej gwałtów i najazdów, mniej fałszów i potwarzy, mniej nieuczciwego mieszkania, mniej krzywoprzysięstwa i bluźnierstwa. A co większa te haniebne grzechy, ilekroć nie odnoszą kaźni, tylekroć kładą ciężar pomsty Bożej na wszystek naród, tak iż kiedyś on za to ucierpieć musi.“ W obaleniu więc jurysdykcji duchownej, która główny ciężar wymiaru sprawiedliwości brała na siebie, widzi Górnicki główną przyczynę wszystkich złości i występków. Sam brak praw odpowiednich był wprawdzie złem wielkiem i nie mało się przyczyniał do wzrostu demoralizacji, ale źródłem i zarodem, zkąd lęgło się zepsucie, były wszystkie owe nowości religijne, które to bluźnierstwa po swojemu nazywa Górnicki, a które podgryzłszy korzeń dawnej wiary, jad swój następnie wlewać zaczęły w obyczaje społeczne. „Do jawnogrzesznictwa bez granic, powiada Szujski („Odrodzenie i Reformacja“), wiodła miękkość przekonań katolickich, orgja religijna Stankarów, Lismaninów, Ochinów, Socynów, Paulich, Piotrów z Goniądza, Statorjuszów. Ludzi opanowało błędne koło; poddając nieustannej dyspucie wszystko, na czem stoi człowiek i społeczeństwo, odczłowieczali się i odspołeczniali. Nie ma tego i owego, co szanowały wieki, brzmiało ze wszystkich stron, a niszczycielska robota była tem zgubniejszą, że zasiew jej padał w Polsce na dziewiczą, niedoświadczoną rolę, że krzewił się siłą antagonizmu przeciw jedynej powadze, jaka była, a była zachwianą, przeciw powadze kościelnej.“—XI. R. 1547 odbył się s y n o d prowincjonalny, dla nieznanych bliżej przyczyn, w Ł ę c z y c y, nie w Piotrkowie, dokąd pierwotnie był zwołany (na 15 września), pod prezydencją Samuela Maciejowskiego, biskupa krakowskiego, gdyż arcybiskup Dzierzgowski z powodu choroby nie mógł przybyć. Głównym celem synodu miały być starania około wykorzenienia herezji protestanckiej, która wtedy bardzo się wzmogła, w znacznej części skutkiem bezczynności biskupów i archidjakonów. Synod zajął się reformą duchowieństwa, wielokrotnie i oddawna już poruszaną. W jego uchwałach, między innemi, powiedziano: Ponieważ smutne doświadczenie stwierdziło, iż biskupi, zajęci sprawami świeckiemi, nie dokładają pieczy, aby zbawienne przepisy poprzednich synodów weszły w wykonanie, obecny więc synod, aby temu zaradzić, stanowi, aby kapituły czuwały nad wykonaniem ustaw synodalnych, i gdyby widziały, że biskupi się zaniedbują, aby ich upominały, pod karą stu marek, mającą się wymierzyć, czy to na kapituły, gdyby tego nie czyniły, czy to na biskupów, gdyby byli głuchymi na upomnienia. W sprawie soboru, biskupi zgromadzeni uchwalili prosić Ojca ś., aby sobór, jak się zaczął, tak i dalej odbywał się w Trydencie, a wtedy i [illegible]stąpią do wyboru posłów na takowy. W następnym roku,

1548, umarł Zygmunt I. Wiele oznak zdawało się przemawiać za mniemaniem, że jego następca Zygmunt August (1548—1572), nie potrzebując się już oglądać na ojca, oświadczy się nakoniec wyraźnie za „reformacją.“ Upoważniały do tego przypuszczenia, dawniejsze młodego króla stosunki z nowowiercami, jego zażyłość z Lismaninem, przyjaźń z Radziwiłłem, trzymanie na dworze kaznodziejów heretyckich, czytanie książek nowowierczych, wreszcie objawiane przezeń w dyskusjach zdania lub wątpliwości. Wkrótce wszakże okazało się, że nadzieje nowowierców szły tu za daleko. Zygmunt August w młodocianym wieku, dał się unieść prądom reformatorskim, lecz, jako mąż dojrzały i monarcha, nie myślał się zaprzeć swego charakteru, i jeżeli sprzyjał chwilowo protestantom, to nie z chęci porzucenia wiary dawnej, lecz albo z ciekawości ku nowym doktrynom, albo też z mniemania, że z głoszonych nauk i reform coś dobrego dla państwa da się wyciągnąć. Zaraz po śmierci ojca wysłał sekretarza swego, kanonika krakowskiego, Marcina Kromera, do papieża Pawła III z wiadomością o swojem na tron wstąpieniu i z oświadczeniem obedjencji. Papież, ze swej strony, dobrze powiadomiony o niebezpieczeństwach, grożących Polsce od protestantów, niebawem wysłał do Zygmunta Augusta, księdza Martinengo, który miał wyrazić żal Stolicy Apost., z powodu śmierci starego króla i wezwać jego następcę, aby strzegł królestwo od protestantyzmu. Nie wiadomo, jaki był skutek odwiedzin tego nuncjusza chwilowego, gdyż sprawa Barbary Radziwiłłówny zajmuje pierwsze miejsce w r. 1548, a rok 1549 schodzi to na sporach jeszcze o małżeństwo królewskie, to na bezsilnych protestach stanu rycerskiego przeciw władzy sądowniczej króla, dopóki by nie uczynił zadość żądaniom stanów, to wreszcie na coraz głośniejszych i coraz otwarciej występujących objawach „reformacji“, o których wyżej była mowa. W owym to czasie, Walenty, pleban z Chrzczonowa, pojmuje żonę, kaznodzieje nowowierczy, jak Jan z Koźmina i Wawrzyniec z Przasnysza, głośno opowiadają nową naukę w Krakowie, Stankar i Marcin Glossa burzą na uniwersytecie, czego owocem w znacznej części był bunt i emigracja studentów z Krakowa; Orzechowski (ob.) ma pierwsze zajścia z Dziaduskim, bpem przemyskim, a cała atmosfera, przejęta gwałtowną walką o Barbarę, wołaniem o egzekucję praw i srożeniem się przeciw jurysdykcji duchownej, zapowiada burzę. Burza ta wybuchła na sejmie piotrk. 1550, na gruncie t. z. egzekucji praw. Było to hasło dość ciemne, pod które podsuwano różne życzenia i żądania. Z początku, według uchwały sejmowej z 1535, miała to być egzekucja wszystkich wyjątkowych praw i statutów, dotąd niewykonanych, tudzież zniesienie wszystkich wyjątkowych praw i przywilejów, które się nie zgadzały z duchem prawa powszechnego. Odtąd nie było sejmu, żeby na nim nie pojawiało się w tej lub owej formie wołanie o egzekucję. Tak też było i na sejmie r. 1550. Lecz król zręcznie wziął się do zażegnania grożącej burzy i sam od siebie zapowiedział egzekucję. Tym sposobem rozpoczynał egzekucję nie z dołu, jak chcieli oponenci, ale z góry, na czem tylko zyskać mogły władza i powaga króla, a także jego zasoby materjalne. Gdy bowiem magnaci w Polsce zwykle bogacili się kosztem dobra wspólnego, i gdy jeszcze od czasów Władysława Jagiełły i Kazimierza Jagiellończyka wiele było w ich ręku nieprawnie posiadanych majętności królewskich, przeto, gdyby egzekucja z góry była przeprowa-

dzona na korzyść państwa, wtedy skarb królewski obficie by się zapełnił, a zatrzęsłaby się niejedna fortuna pańska. To też panowie i wszyscy, którym zagrażała tak pojęta egzekucja, z niezwykłą skromnością cofnęli swoje żądania, aby na innem polu, to jest, na polu reformatorsko-religijnem, popróbować swojej mocy,—a mianowicie, aby obalić stanowisko duchowieństwa, wydrzeć mu jego władzę sądowniczą i zwierzchniczą, a na podstawie tak zyskanej niby wobec prawa równości, zaprowadzić, jak niektórzy marzyli, jakieś nowe królestwo Boże, o którem szeroko się wtedy rozchodziły chaotyczne wyobrażenia, czerpane z doktryn reformatorskich. Rzecz rozpoczęła się od agitacji, jaką wszczął Stanisław Orzechowski (ob.). Król, zasłaniając się tem, że tak tę sprawę, jak i inne skargi, wniesione przeciw sądom duchownym, chce zasadniczo rozstrzygnąć, odłożył rzecz całą do lepszego rozpatrzenia. Biskupi wszakże, z obawy, aby król pod naciskiem posłów, nie nakłonił się do jakiego przeciw nim kroku, starali się pokojowo sprawę tę załatwić. Za pośrednictwem więc Samuela Maciejowskiego, biskupa krakowskiego, i z drugiej strony Jana Tarnowskiego i Piotra Kmity, stanęła umowa, że Orzechowski nie wprzód pojmie żonę, aż mu Ojciec ś. na to zezwoli; poczem rzecz ta na chwilę została zażegnaną, wszakże nawet co się tyczy samej zwłoki małżeństwa Orzechowskiego, nie była załatwiona, jak należy. Z długiego, burzliwego a przytem bezowocnego sejmu r. 1550 to tylko jawnie się okazało, iż się na duchowieństwo gotuje gwałtowna burza. Nazajutrz po koronacji Barbary (8 grud. 1550), na prośby zgromadzonych w Krakowie biskupów, Zygmunt August wydał pierwszy swój dekret przeciw nowowiercom. Oświadczył w nim, że wiarę ś., którą po przodkach odziedziczył, sam wyznawać i nietykalną w państwach swoich utrzymywać będzie, tych zaś, którzyby zarazili się nowemi naukami, nigdy do rady swojej nie przybierze, i żadnych im dostojeństw, ani przełożeństw nie będzie powierzał, owszem, gdyby na łono Kościoła nie wrócili, według praw krajowych z kraju wywoływać będzie; przytem arcybiskupowi, biskupom i całej radzie przyrzeka strzedz i bronić osób kościelnych, ich praw i przywilejów. Składając ten dowód swego usposobienia katolickiego, król wszakże nie okazał mu się potem dość wiernym. Sprzeczności, w jakie pod względem religijnym popadał, wytłomaczyć sobie można w znacznej mierze wpływem wychowania, które zaszczepiając w nim różne wątpliwości, i nie dając podstaw silnego charakteru, czyniło życie jego chwiejnem nieraz i zagadkowem. Obok wychowania zagadkę tej jego chwiejności tłomaczy także polityka, wśród której wzrastał i której chwycił się zaraz na początku panowania. Była-to polityka włoska, polityka, która umiała ukrywać swoje cele i wolała raczej usypiać, aniżeli drażnić przeciwników, dopóki się ich nie pozbyła zręcznym obrotem rzeczy. Nieraz też Zygmunt August w zdumienie wprawiał nowowierców, gdy, mając go już za swojego, przekonywali się w końcu, że do nich nie należy, a nawet że działa wbrew ich interesom. Natura zresztą nowowierstwa w Polsce była taka, że raczej powoli osłabiać je należało, aniżeli gwałtownie wykorzeniać, aby nawa państwowa jako tako przepływać mogła wśród wzburzonych żywiołów. Ztąd i sternik tej nawy, nie mogąc odważnie stawiać czoła burzom, musiał lawirować, a przyciśniony trudnościami, niekiedy nie mógł nawet dotrzymać słowa, jak np. odnośnie do swego dekretu z r. 1550, gdyż,

pomimo uroczystego przyrzeczenia, niejednemu nowowiercy Zygmunt August powierzał urzędy, a żadnego w ciągu swego panowania z kraju nie wywołał. Mnożące się gwałty i nadużycia protestantów, wyzywająca postawa posłów na sejmach, gwałtowny spór o jurysdykcję, wewnętrzna reforma duchowieństwa, wszystko to kazało myśleć nie o przelotnych, jak dotąd, ale o stanowczych środkach zaradczych. Wołania też kapituły krakowskiej i niższego kleru sprawiły, że już na zjeździe biskupów w czasie koronacji Barbary, postanowiono zwołać nowy synod prowincjonalny. Ażeby zaś ów synod nie skończył się, równie jak poprzednie, na pięknych uchwałach, przy słabem albo żadnem tychże uchwał wykonaniu, i aby sięgnął do gruntu, przygotowała kapituła krakowska, jako najbliżej świadoma rzeczy i jako po biskupach mająca w tych rzeczach najwyższą powagę, spis swoich spostrzeżeń i użaleń, aby je wręczyć posłom swym, udającym się na synod. Wśród upadku moralnego, jakiego obraz owe czasy przedstawiają, byłto głos grozy, odzywający się echem wyższego nastroju. Instrukcja ta, owoc pracowitych deliberacji, jakie miały miejsce w kapitule krakowskiej w maju 1551, dzieli się na dwie części, ogólną i szczegółową. W ogólnej, kapituła przyznawszy, że gniew Boży przyszedł na Kościół i jego sługi, w skutek własnych grzechów duchowieństwa, największą winę składa na samychże biskupów, którzy, niepomni na swe obowiązki i odpowiedzialność, jaką zaciągają przed Bogiem i ludźmi, nie tylko sami prowadzą życie niebiskupie („dissolutam vitam agunt, parantes mensas Luculli," etc.); ale nadto, ponieważ są nieuczeni, w Piśmie ś. nieumiejętni, łatwo dają się obałamucać nowowiercom, których protegują, bronią i błędy ich nawet najgorsze pochwalają (napomknienie to głównie do Drohojowskiego). Dalszem złem są dwory biskupów i ich nepotyzm, tu wszyscy prawie, najznaczniejsi biskupi ówcześni, jak Dzierzgowski, Zebrzydowski, Izbieński, Noskowski, Drohojowski, Słonczewski, Uchański, z wyjątkiem tylko Hozjusza i Pawła Olszańskiego, biskupa wileńskiego, tudzież Dziaduskiego, biskupa przemyskiego, i Starzechowskiego, lwowskiego, którymi się instrukcja ta nie zaprząta, odmalowani są w bardzo ciemnych kolorach; na końcu kapituła krakowska dodaje, że gdy, nietylko nowowiercy i ich przywódcy, ale nawet dobrzy i poważni senatorowie, podają za główny powód całego wzburzenia religijnego zły przykład biskupów, przeto od nich przedewszystkiem należy zacząć poprawę i zmianę życia i obyczajów. Po biskupach następują opaci (o tej rzeczy wyżej mówiliśmy, opisując stan ówczesny duchowieństwa zakonnego). Instrukcja proponuje, aby opaci corocznie pewną kwotę płacili na utrzymanie synów szlacheckich w akademji krakowskiej, lub w innych szkołach krajowych. Co do wyboru samych opatów, żąda, aby to byli ludzie godni, uczeni, ojcowie a nie tyrani podległych im zakonników, aby zachowywali regułę i nie mieli więcej jak jedno opactwo; aby na akademji krakowskiej zawsze wychowywali na naukach po dwóch alumnów z każdego klasztoru, a w samym klasztorze utrzymywali zdolnego magistra, któryby ćwiczył w naukach młodzież zakonną. Radzi, aby klasztory, wyjęte z pod władzy biskupów, tejże władzy zostały poddane. Następnie przechodzi do starostów, którzy wyroków sądów duchownych przeciw zatwardziałym heretykom nie egzekwują, poczem oświadcza, że ponieważ biskupi, jak to się okazało na ostatnim sejmie, nie umieją bronić praw Kościoła przeciw

natarczywości posłów, którzy wnieśli wiele rzeczy nieprzystojnych i niegodnych o zmianie religji i praw Kościoła, przeto powinni, ile razy na sejm przybędą, mieć ze sobą ludzi uczonych, biegłych w prawie świeckiem i kościelnem. W dalszym ciągu żąda kapituła, aby biskupi częściej przesiadywali przy swoich kościołach katedralnych, aby tym sposobem kler pod ich okiem bardziej się skupiał i strzegł nadużyć; aby dwory swoje ograniczyli i oczyścili z ludzi świeckich; aby przy kościołach katedralnych był zawsze mistrz lub nauczyciel, któryby kształcił kler katedralny w teologji i prawie kanonicznem. Co się tyczy wykorzenienia herezji domaga się, aby odnowiono i w wykonanie wprowadzono dawne dekrety królewskie w tym przedmiocie, ale także aby ludowi podawano zdrową naukę słowa Bożego, wraz z odparciem i refutacją szerzących się błędów. Prócz tego przypomina, że biskupi nie powinni obsadzać probostw ludźmi młodymi, płochymi i nieuczonymi; że plebani i ich wikarjusze w Wielki tydzień nie mają odmawiać komunji ś. tym, którzy kolendy lub datku kościelnego nie uiścili; radzi, aby młodzież po szkołach karniej trzymano, i nie pozwalano jej brykać po szynkach i innych miejscach; aby kapłani prowadzili życie bardziej odosobnione, czytali książki budujące i pobożne, i zgromadzali się tylko w celach religijnych dla zbudowania i podniesienia ducha. Przechodząc do obyczajów ludzi świeckich, stwierdza, że bardzo wiele dzieje się bezkarnie krzywoprzysięstw, zabójstw i morderstw umyślnych, za które nie ma żadnej ekspiacji przed Bogiem, z wyjątkiem tylko włościan ubogich, którzy, jeżeli przypadkowe popełnią zabójstwo, czynią publiczną pokutę, podczas gdy niezliczona moc najokrutniejszych mężobójców ze stanu szlacheckiego chodzi po kraju, bez żadnej pokuty i zadosyćuczynienia; że z tego powodu jest koniecznem, aby biskupi, kazawszy sobie przez plebanów podać listę takich mężobójców, zmusili ich do czynienia pokuty. Wreszcie domaga się kapituła, aby biskupi, zgodnie z ustawami kościelnemi i z przepisami ostatniego synodu łęczyckiego (1547), osobiście wizytowali swoje djecezje, czego dotąd żaden z biskupów nie dopełnił, a jeżeliby nie mogli corocznie zwiedzić całej djecezji, aby przynajmniej częściowo to czynili, wizytując dwa lub jeden archidjakonat. Również żąda kapituła, aby i ten statut wprowadzony był w wykonanie, który głosi, że biskupi i kapituły utrzymywać mają po szkołach zdolnych nauczycieli; podaje inne jeszcze mniej lub więcej ważne wnioski; w końcu prosi, aby na mający się zebrać sobór ekumeniczny posłano mężów godnych i uczonych wraz z doktorami teologji. W dokumencie tym odbija się ówczesny stan Kościoła w Polsce, a mianowicie, na co Kościół podówczas cierpiał, i w czem szukał ratunku. Główna wina spada na biskupów, choć i inne czynniki, nie mówiąc o jawnych lub ukrytych heretykach, od winy wolne nie były, zwłaszcza posłowie i cały stan rycerski, pragnący wyciągnąć dla siebie jak największe korzyści z nieszczęśliwego położenia Kościoła i wyłamać się prawie zupełnie z pod jego władzy. Głównym zaś celem, o który chodziło w powyższej instrukcji, było przywrócenie powagi i siły moralnej duchowieństwu, przez wzmocnienie w niem ducha kościelnego i zniesienie nadużyć, czyli, innemi słowy, reforma kleru, a następnie, a nawet równocześnie z powodu niebezpieczeństwa zwłoki, taka, z użyciem wszelkich dozwolonych środków, walka z nowowierstwem, aby ono rozbić się musiało na niespożytej skale

Kościoła. Lecz, jako mająca tylko głos doradczy i zajmująca w hierarchji kościelnej podległe, a nie kierownicze stanowisko, nie byłaby zdołała kapituła przeprowadzić zamierzonego zadania, gdyby Bóg nie dał jej wielkiego sprzymierzeńca w osobie Hozjusza (ob.).—Na synod, otwarty w Piotrkowie 8 czerwca 1551, w większej niż zwykle liczbie zgromadzili się biskupi. Prócz bowiem arcybiskupa Dzierzgowskiego, przybyli biskupi: Zebrzydowski krakowski, Drohojowski kujawski, Noskowski płocki, Słonczewski kamieniecki, Hozjusz chełmiński, obecny był także, o ile się zdaje, Uchański, wówczas biskup nominat chełmski. Było więc razem 7 biskupów, która to liczba, choć niezbyt wielka, oznacza jednak pewien postęp w porównaniu z dawniejszymi synodami (np. na synodzie 1542 było 2, 1544 3, 1545 5 biskupów). Inni biskupi przysłali delegatów. Nie przybył jeden z najczujniejszych pasterzy, Dziaduski, biskup przemyski, boleśnie dotknięty przejściami z nieposłusznym wichrzycielem Orzechowskim. Synod rozpoczął już wstępne czynności, lecz dopiero przybycie Hozjusza tchnęło weń życie. W memorjale, wręczonym prymasowi, bez ogródek powiada Hozjusz: „Najprzód musimy własne życie poprawić, abyśmy skutecznie czuwać mogli nad życiem i obyczajami innych. Wielu bowiem mówi: Gdyby to było prawdą, czego uczą duchowni, wtedy oni pierwsi czyto z obawy kary, czy w nadziei nagrody, czynili by to, czego uczą; zły przeto przykład duchowieństwa jest pierwszą przyczyną odstępstwa wielu. Równocześnie atoli czuwać musimy z wszelką usilnością nad duszami nam powierzonemi, wstydząc się, że wilcy są pilniejsi w porywaniu, niż my w strzeżeniu owiec, i lękając się straszliwych sądów Bożych, jakie czekają niedbałych pasterzy.“ Że jednak wszelka poprawa, jeżeli ma być prawdziwą i trwałą, zaczynać się musi od wzmocnienia i ustalenia fundamentu wiary; że nowowierstwo zdołało wcisnąć fałsze i błędne mniemania pod względem wiary nawet w koła katolickie i duchowne; że nawet niektórych biskupów posądzano o herezję, przeto nie poprzestając na dotychczasowem, już w pewnych punktach niedostatecznem wyznaniu wiary, od którego dotąd zaczynały się synody, postanowiono ułożyć nowe wyznanie wiary, w któremby nauka katolicka dobitnie była wypowiedziana w obec nowych, teraz szerzących się błędów. Pracę tę powierzono Hozjuszowi; tymczasem zaś postanowiono, aby biskupi, pod przysięgą, złożyli szczegółowe wyznanie wiary, odpowiadając na pytania im postawione. Pytania te nie były dla wszystkich biskupów jednakowe, ale tak ułożone, ażeby uwzględniały szczegółowo owe zarzuty, jakie podnoszono co do wiary przeciw niektórym biskupom. Następnie składali wyznanie wiary posłowie nieobecnych biskupów, według formuły, treściwie spisanej przez Hozjusza; formułę tę wraz z wyznaniem wiary mieli następnie osobiście zaprzysiądz wszyscy nieobecni biskupi, wszyscy prałaci i kanonicy, wszyscy opaci i zakonnicy, plebani i inni kapłani i klerycy (ob. tej Encykl. VII, 46). Większą część uchwał swoich synod ten wziął lub osnuł na instrukcji kapituły krakowskiej. Inne uchwały tyczą się wydania brewjarzy i mszałów, tudzież napisania katechizmu, który miał wyrugować krążące po kraju katechizmy luterskie; inne odnoszą się do zamieszkiwania niektórych biskupów przy królu, kontrybucji kleru na potrzeby publiczne i t. d. Najważniejszą rzeczą było niejako wlanie nowego ducha w słabą przedtem i zwątlałą hierarchię,

a mianowicie w jej przełożonych i rządców, gdyż, jeżeli złe nie ustawało, ale owszem wzmagało się coraz bardziej, przyczyną tego nie był brak odpowiednich ustaw, ile raczej niedbalstwo, albo mdłe i słabe tych ustaw wykonywanie. Trzeba było biskupom przypomnieć ich wysokie powołanie, a zarazem postawić im przed oczy, jak dalece od niego odstąpili, opatów powstrzymać od nadużyć, w kler świecki i zakonny tchnąć nowe życie; w ogóle trzeba było wzmocnić węzły religijne, obudzić gorliwość, odnowić karność, i ten rezultat do pewnego stopnia osiągnął Hozjusz. I choć dzieło rozpoczęte z biegiem czasu wątliło się i psuło, zwłaszcza z braku wytrwałości, to jednak nie da się zaprzeczyć, że od synodu 1551 zaczyna się powolne dźwiganie Kościoła, tamowane tylko coraz gwałtowniejszemi wichrzeniami nowowierców.—XII. Od sejmu bowiem r. 1550 partja protestancka, poczuwszy się na sile, poczęła coraz więcej skupiać się i organizować, zwłaszcza że, pod pozorem obrony niezawisłości szlacheckiej, zdołała znaczną liczbę katolików wciągnąć w swoje sidła. A lubo stronnictwo to poniosło wtedy niemałą klęskę przez śmierć Andrzeja Górki, kasztelana poznańskiego (um. w paźdz. 1551), to jednak przywództwo po nim w obozie protestanckim objął Marcin Zborowski, wojewoda kaliski, a obok niego stanęli znani z dokonanych w tym czasie gwałtów i nadużyć: Hieronim Ossoliński, Mikołaj Oleśnicki, Stanisław, Krzysztof i Andrzej Myszkowscy, Stanisław Stadnicki, Stanisław Szafraniec, Stanisław Lasocki, Hieronim Filipowski, Krzysztof Gnoiński. Że w owym czasie dokonało się mnóstwo profanacji kościołów, wygnań kapłanów, apostazji osób duchownych i świeckich, świadczą o tem wypadki wyżej tu opowiedziane. Szymon Marycki, profesor akademji krakowskiej, donosząc Hozjuszowi 12 sierp. 1551 o śmierci ukochanego, dwuletniego syna swego, tak się o tych czasach wyraża: „Byłbym w największym, nieutulonym żalu pogrążony, gdyby boleści mojej nie łagodził obmierzły widok tych zepsutych czasów, w których albo zaraz umrzeć, albo wcale się nie rodzić, najlepszą wydaje się być rzeczą. Wolę, nie mając go (syna), że z Chrystusem króluje, zszedłszy w wierze Kościoła katolickiego, aniżeli żeby był narażony wśród tych rozmaitych błędów na niemałe niebezpieczeństwo utraty duszy swojej.“ Kiedy tak rozpościerali się nowowiercy, Andrzej Zebrzydowski, biskup krakowski, chcąc objawić władzę swoją i rzucić postrach na heretyków, pozwał na swój sąd biskupi (21 paźdz. 1551) mieszczanina krakowskiego, Konrada Krupkę z Przecławic, silnie podejrzanego o herezję. Krupka, idąc za przykładem Orzechowskiego i Oleśnickiego, gdy miał iść do sądu, przybrał sobie za towarzyszy wielu znaczniejszych nowowierców, a między nimi wyżej wspomnianego Marcina Zborowskiego, wojewodę kaliskiego. Do panów przyłączyli się ich dworzanie i wiele innego pospólstwa. Tłum ten, przyszedłszy do pałacu biskupiego, znalazł drzwi wielkie zamknięte, a tylko mniejsza brama i furtka z boku stały otworem; w samym zaś pałacu, obok biskupa, było wielu ze szlachty katolickiej, i, jak się zdaje, cała milicja biskupia. Że takie ostrożności ze strony biskupa nie były zbyteczne, świadczyły świeże przykłady zuchwalstwa protestantów. Zborowski mniejszemi drzwiami wejść nie chciał, i całe zgromadzenie rozeszło się, protestując, że Krupka i jego towarzysze chcieli stanąć przed sądem biskupim, ale ich nie puszczono. Następnie Krupka stawił się sam z kilku osobami; badany przez biskupa, wyznał w końcu, że „nie wierzy

tak, jak księża uczą," i i zagrzany badaniem, powiedział, że „od tej religji, którą wziął przed się, żadna go rzecz na świecie nie odwiedzie, choćby najsroższa." Przy tym sądzie byli kanonicy krakowscy i kolegjaci, którzy wszyscy na to się zgodzili, że Krupka jest heretykiem znacznym; poczem biskup ogłosił go takowym i odesłał do urzędu świeckiego, aby na nim prawo pospolite było wykonane. Zborowski tymczasem objechał wszystkich celniejszych senatorów, osławiając biskupa i wykładając, jak niebezpieczną jest rzeczą dla szlachty, aby księża mogli ją od czci odsądzać. Tak samo czynili przyjaciele Zborowskiego, objeżdżali szlachtę i buntowali ją przeciw sądom duchownym. Zaprzeczali, jakoby oni i wszyscy pozywani przez biskupów byli heretykami, gdyż, jak twierdzili, nie odmieniają religji, ale ją tylko poprawiają, przywracając jej pierwotną czystość i usuwając z niej ludzkie dodatki. Tym sposobem rosło zamięszanie w pojęciach; wielu katolików nie wiedziało, co o tem sądzić, i godzili się na obalenie sądownictwa duchownego. I inni biskupi poczuli się do obowiązku ścigania nowowierców, czyn Zebrzydowskiego nie był więc odosobnionym. Ztąd powstały gwałtowne krzyki przeciw biskupom w wielu miejscach. Lecz, oprócz skarg i narzekań, popieranych ulubionemi wtedy maksymami szlacheckiemi, były inne jeszcze subtelniejsze wywody i argumenta. Działały zaś one na opinje i przekonania tych zwłaszcza, którzy zamierzaną podówczas reformą Kościoła się zajmowali, a takich pseudoargumentów i wywodów dostarczał już od pewnego czasu Andrzej Frycz M o d r z e w s k i (ob.). Doktryny, jakie rozwijał on w pismach swoich, w tem się streszczały, aby Kościół pod względem hierarchicznym uczynić instytucją demokratyczną, gdzieby księża wychodzili z wyborów ludu, biskupi z wyborów księży, tudzież ludzi świeckich wszelkiego stanu, a papież z wyboru reprezentantów całego chrześcijaństwa, któryby przytem był jednorocznym, usuwalnym, niby prezydentem rzeczypospolitej chrześcijańskiej. Pod względem dogmatycznym system Modrzewskiego polegał na wzajemnych ustępstwach, a mianowicie aby protestanci przestali uważać Pismo ś. za jedyne źródło wiary, a przyjęli także w wielu punktach tradycję katolicką; Kościół katolicki zaś aby nie obstawał koniecznie przy wszystkich artykułach wiary, ale przyjął w nich niektóre zmiany, proponowane przez nowatorów. Opinje te i zapatrywania wyłożył Modrzewski w traktacie „De Ecclesia," który jest częścią jego dzieła: „De emendanda republica." Pomysły Modrzewskiego zawierały wiele takich rzeczy, które przyjaciołom i nieprzyjaciołom Kościoła podobać się mogły. Przyjaciołom Kościoła mógł się np. podobać system pojednawczy Modrzewskiego, tudzież proponowane przezeń zdemokratyzowanie hierarchji, nie rozumiano bowiem tego, że pod doktryną Modrzewskiego kryło się odstąpienie od zasad wiary katolickiej i zgodzenie się w wielu rzeczach na herezję protestancką. Nieprzyjaciele Kościoła zaś tem słuszniej mogli uważać autora traktatu „De Ecclesia" za swego sojusznika, gdyż zręczniej od nich samych i skuteczniej, bo pod pozorem dobra Kościoła, pracował on nad podkopaniem tegoż Kościoła. Owoce tej jego destrukcyjnej pracy okazały się wkrótce na sejmie piotrkowskim 1552 r., dzie większa część katolików, pojmując w myśl jego opacznie działania nowowierców, jako mające na celu nie tyle podkopanie, ile raczej reformę Kościoła, zaczęła popierać ich zamysły, dążące przedewszystkiem do obalenia jurysdykcji duchownej. Zwłaszcza dekret królewski z r. 1550,

oświadczający się w stanowczych wyrazach przeciw herezji, a na korzyść jurysdykcji duchownej, był przedmiotem gwałtownych napaści i oskarżeń ze strony nowowierców. Mówili oni, że tym edyktem król za koronację Barbary wydał wolność, mienie i życie szlachty w ręce biskupów, że władzą swoją podzielił się z biskupami, w skutku czego tylu będzie tyranów, ilu jest biskupów, i t. d. Owocem tych zabiegów, knowań, podżegań i potwarzy było, że wszystkie sejmiki bez wyjątku zleciły obranym przez siebie posłom na sejm 1552, aby nad niczem nie rozpoczynać obrad, na nic nie pozwalać, dopóki król władzy biskupiej nie określi, a wyroków, wydanych przez biskupów, nie zniesie. (O tym sejmie i wytoczonej na nim sprawie małżeństwa Orzechowskiego, ob. tej Encykl. t. XVII, 496...). Głównym przedmiotem zapamiętałych napaści była tu jurysdykcja biskupia w sprawie herezji. Po długich rozprawach, z których okazało się, że duchowni nic ze swoich praw nie chcą odstąpić, obie strony stanęły w tem większem do siebie przeciwieństwie, im więcej po chwiejności episkopatu spodziewano się, że duchowieństwo przecież coś na rzecz stanu rycerskiego odstąpi. Król zwlekał z rozstrzygnięciem, starał się wszelkiemi sposobami o pojednanie obu stron, w końcu wydał wyrok, który żadnej strony całkowicie nie zadowolnił, a jednę nawet bardzo rozgoryczył. Orzeczenie królewskie bowiem opiewało, że sąd w sprawach herezji powinien należeć do biskupów, i że się to królowi, tak w myśl pobożności, jak i podług krajowych praw starodawnych, słuszną wydaje być rzeczą. Gdy zaś następnie pytali się posłowie, jak się ma rzecz ze czcią, mieniem lub życiem, co wszystko w herezji, jako swej przyczynie, jest zamknięte, wtedy odpowiedział król, że „co się tyczy czci, gardła i mienia, tedy to sam znać raczy, iż nikomu inszemu sądzić nie przystoi o nie, tylko jemu samemu." Na to biskupi tak byli obrażeni, że, uczyniwszy protestację, kilka dni do Rady nie chodzili. Lecz odpowiedzią królewską daleko więcej przerazili się posłowie i w ogóle cała partja antykościelna, która spodziewała się, że sądy o herezję albo całkiem będą zniesione, albo zostaną oddane władzy świeckiej. Jawni albo skryci heretycy widzieli teraz całą swoją dalszą grę popsutą i groźę sądów duchownych zawieszoną nad własnemi głowami. Ponieważ wszakże orzeczenie króla w każdej sprawie, wytoczonej przed forum królewskie, nie znosiło kontradykcji, przeto umilkli z uszanowania dla króla, ale wyszli ze zgromadzenia rozwścieczeni (furibundi), narzekając, że król wydał ich na pastwę biskupom. Następnie udali się wszyscy do pałacu arcybiskupiego z prośbą do biskupów, aby ci sądów swoich zaraz nie zaczynali, ale aby udzielili posłom pewnego czasu dla naradzenia się względem ugody. Słowo „ugoda" miało zawsze wielki urok dla biskupów ówczesnych; tem bardziej, że wzrastała między nimi obawa, aby gorsze jeszcze ztąd skutki nie wynikły, gdyby nie ustąpili. Na prośby więc posłów przyznali im rok zwłoki, i obiecali, że w tym czasie nikogo ze szlachty pozywać nie będą o błędy heretyckie, a to aby posłowie mogli naradzić się, w jakiby sposób można pogodzić prawa krajowe z prawami biskupów. Biskupi wszakże godzili się na zawieszenie sądów swoich, ale tylko względem szlachty, nie zaś względem poddanych szlachty, na co znów posłowie przystać nie chcieli. Ci ostatni postawili w końcu na swojem, gdyż król, wysłuchawszy ich protestacji, nic nie odrzekł, tylko ręką kiwnął i powiedział „fiat." Tak skończyła się,

albo raczej przerwana została na tym sejmie sprawa jurysdykcji duchownej, sprawa niebezpieczna dla całego wewnętrznego rozwoju, a skończyła się w ten sposób, że zwyciężeni wyszli w końcu zwycięzcami, gdyż uzyskali nawet dla poddanych swoich to, czego ci wcale nie pragnęli, to jest, wolność czyli właściwie bezkarność w wyznawaniu różnych błędów, czyli, w istocie rzeczy, uzyskali teraz jeszcze większą władzę nad ludem wiejskim. Odtąd bowiem mogli, bez obawy odpowiedzialności, narzucać poddanym swoim błędy religijne, jakie sami wyznawali. Tę więc wolność sądzenia co do wiary podległych mu wiernych, której odmawiali Kościołowi, sami dla siebie przywłaszczali, aby mogli poddanym swoim przemocą narzucać nauki nowowiercze. Nie zmienili się też wcale po owem *interim* roku 1552, nienawiść ich do stanu duchownego jeszcze się zwiększyła, i na wszystko, co się działo, biskupi przez szpary patrzeć musieli. Zwolniono też Hozjusza od zamierzonego posłowania na sobór Trydencki, a zamiast niego wybrani zostali biskupi Drohojowski, Uchański i Stan. Tęczyński, wojewoda lubelski. Wybór tych trzech posłów, — wszyscy znani byli ze swoich zapatrywań heretyckich, Uchański nadto ze swego zuchwalstwa względem Stolicy Apost. — świadczył, jakie były zamiary owego sejmu. Gdy i Zygmunt August potwierdził ten wybór, a nadto dodał jeszcze poselstwu Modrzewskiego za sekretarza, więc wszystko wskazywało, że i król i naród pojmowali zadanie soboru w duchu raczej nowowierczym niż prawowiernym katolickim. Wzmiankowane poselstwo nie przyszło wprawdzie do skutku, ale nie zmienia to intencji sejmu i króla. „Król, powiada współczesna relacja, obiecał posły swoje posłać na concilium z Rad i z rycerstwa, a jeśliby tam jakie postanowienie nie było dobrem na tem concilium, tedy król obiecał złożyć concilium nationale w koronie swojej.“ Ztąd okazuje się, że na sejmie 1552 już zaczęto debatować nad soborem narodowym, w myśl zapewne agitatora J a k ó b a P r z y ł u s k i e g o. Wielce jest prawdopodobnem, że ów Przyłuski agitował między posłami r. 1552, i to nietylko względem soboru narodowego, ale i w myśl swoich daleko idących planów reformatorskich, które na tem polegały, aby króla wraz z sejmem uczynić najwyższym zwierzchnikiem Kościoła narodowego. Dzieło też jego, jakie wydał 1553 w Krakowie: „Leges seu statuta R. P., omnia hactenus magna ex parte vaga, confusa et sibi pugnantia, in usum reipublicae collecta,“ zdaje się być echem i następstwem dopiero co ubiegłego sejmu. Tendencyjnie naciągając wszystko przeciw duchowieństwu, wyraźnie żąda on tu Kościoła narodowego z królem-papieżem na czele. Śmierć (1554) przerwała dalszą podkopującą jego działalność. — Sejm w r. 1553 miał nieco odmienną postać od poprzedzających. Bo jeżeli dwa ostatnie upłynęły przeważnie na sporach religijnych, to trzeci zwolnił nieco w tej materji, aby zyskana już od sądów duchownych niezależność nie została na jakiś szwank wystawioną. Gdy zaś nowowierca Mik. Siennicki poruszył sprawę zniesienia jurysdykcji duchowej, Zygmunt August, trzymając się przyjętej już raz zasady, że w rzeczach duchownych rozstrzyganie do niego nie należy, że jednak powinien czynić, co może dla wyrównania różnic między obu stanami, tak odpowiedział ustami kanclerza Ocieskiego: „Co się tyczy postanowienia o zahamowaniu różnic, które się wszczynają między stanem świeckim a duchownym, nie omieszkał się król o to starać, i rozumiejąc,

że to jest przedniejsze powinowactwo (powinność), do Ojca ś. Papieża posłał ku stolicy Jego posła swego, upominając Jego Świątobliwość, aby concilium złożył; co ten poseł od Ojca ś. przyniesie, będzie to potem objawione; ale dokąd poseł ztamtąd nie wróci, jakiego postanowienia od Ojca ś. nie przyniesie, nie zda się królowi, aby w powinowactwo a rząd czyj miał się miotać.“—Pomimo tego w kraju sprawy religijne układały się coraz gorzej. Świadczy o tem, między innemi, dopisek, uczyniony własną ręką kanclerza Ocieskiego w liście do Hozjusza 1 kw. 1553: „Nie wiem, pisze Ocieski, jak możemy błędom, w sąsiednich krajach szerzącym się, chcieć zaradzić, gdy u siebie nie tylko na takowe błędy pozwalamy, lecz je nawet milcząco niejako pochwalamy, tak że te błędy, które dotąd tu i ówdzie pokazywały się jakby rozproszone, teraz coraz głębiej zapuszczają korzenie i wzbijać się poczynają, w którejto rzeczy nietylko wykonawcy (króla), ale i tych, którzy stróżować i donosić powinni (biskupów), wymówić nie mogę. Prywatne bowiem nasze sprawy więcej nas obchodzą, aniżeli całego Kościoła. Obyśmy wtedy dopiero do lepszego poznania nie przyszli, gdy już nie będzie możności ani powściągać, ani karać. Gdy bowiem jeszcze niedawno o kilka mil od Krakowa nie bez wielkiego strachu odbywano wieczerzę Pańską w sposób heretycki, teraz odbywa się to pod samemi murami zamku krakowskiego bez żadnej obawy, i bezkarnie dzieją się rzeczy, któreby długo było wyliczać.“ Nadmienić tu należy, że jakkolwiek jurysdykcja duchowna w sprawach herezji względem szlachty była zawieszona, a na sejmie 1553 r. zawieszenie to jakby milcząco potwierdzono, król wszakże mógł na przedstawienie biskupów karać za herezję, sądy bowiem biskupie, a nie królewskie, zawieszone były. Lecz ani biskupi, owładnieni w tej rzeczy jakąś bojaźnią, czy względami ludzkiemi, nie czynili zadość swej powinności, ani król nic nie przedsiębrał, jak mu to wyraźnie w powyższym dopisku, równie jak biskupom, kanclerz Ocieski wyrzuca. Z tego powodu tenże Ocieski w innym liście (z 28 kw. 1553) do Hozjusza, wspomniawszy na początku o jednem ze znamion prawdy, o pokoju wewnętrznym, jaki Chrystus Pan zostawił Kościołowi swemu, a którego zupełnie nie ma u nowowierców, gdyż ci niezgodami wewnętrznemi rozdzierają nietylko własne zgromadzenia ale i całą społeczność chrześcijańską, tak dalej pisze: „To gdy niewiele wzrusza tych, którzy nietylko na straży czuwający być powinni, ale też są obowiązani surowo karać i powściągać, nic nad to opłakańszego być nie może. Nadewszystko gdy ta tyrańska dowolność w stawianiu nowych dogmatów, przez którą lud się pociąga do coraz nowych błędów, z podeptaniem wszelkiej boskiej i ludzkiej powagi, nietylko z powodu wielkiego grzechu i dla niebezpieczeństwa swego, nie powinna być dłużej tolerowana. Pokazałem list Waszej Przewielebności, pokazał inny list tejże treści wielebny podkanclerzy. Król czytał oba, i cokolwiek wzruszył się niemi, lecz, jak się zdaje, bez dalszego pożytku.“—Na synod prowinc. zwołany do Piotrkowa (1554), przybyli tylko arcybiskup i dwaj biskupi, krakowski i płocki, nadto Hozjusz, ten ostatni nie z obowiązku, ale uproszony, gdyż djecezja jego była wyjętą i podlegała bezpośrednio Stolicy Ap., nadto przybyli deputaci od niektórych kapituł. W tak szczuplej liczbie niepodobna było nic ważniejszego przedsięwziąć. Arcybiskup więc, z goryczą wspomniawszy, że tak mało się znalazło, którychby wzruszyły

wspólna potrzeba i pożar ogarniający kraj cały, odłożył synod na miesiąc czerwiec 1555, ale, na żądanie deputatów od kapituł, nadmienił, że gdyby który z biskupów, należących do prowincji, nie przybył, o takowym, jako nieposłusznym, niedbałym i popierającym tych, którzy pustoszą religję, będzie uwiadomiona Stolica Apostolska dla ukarania, opaci zaś i inni przełożeni zostaną złożeni z godności swoich. Równocześnie z tym aktem, wystosowali biskupi obecni w Piotrkowie pismo do Ojca ś., przedstawiając mu w niem smutny stan Kościoła polskiego i prosząc o przysłanie na przyszły synod nuncjusza, którym, według nich, najodpowiedniejszy byłby Alojzy Lipoman (ob.), biskup weroński.—Tymczasem różnowierstwo wzbierało coraz wyżej i zagarniało nawet tych katolików, którzy niedawno o łączeniu się z niem zgoła nie myśleli. „Była to przedewszystkiem ciekawość, jak pisze Stan. Górski do Hozjusza, 6 stycznia 1555, która niebacznych katolików najprzód sprowadzała do zborów nowowierczych, a wciągnieni tam i zatrzymani, powoli stawali się uczestnikami odbywających się w owych zborach obrzędów i nabożeństw heretyckich.“ Dombrowski Stanisław, kanclerz arcybiskupa gnieźnieńskiego, w liście do Hozjusza z 31 marca 1555 donosi, że rzadki był już dom szlachecki w Wielkopolsce, którego nie zaraziłaby herezja; a jak następnie dodaje, że „taka była bezkarność i zuchwalstwo sekciarzy, że Polskę możnaby nazwać zbiornikiem wszelkich sekt, i że gdyby do drugiego roku taka dowolność i bezkarność miała panować, wołałby zamieszkać w Turcyi, gdyż tam sprawiedliwość łatwiej bywa wymierzana niż w Polsce, gdzie z wielką boleścią duszy patrzeć musi na tak wielki ucisk biednych, a najwięcej duchowieństwa zakonnego i świeckiego, i gdzie niema nikogo, coby się murem postawił za Kościół Boży.“ Hozjusz, uwiadamiany przez przyjaciół o nadużyciach, jakie się działy pod względem religijnym, nie przestawał wpływać na biskupów i na wszystkie osoby, które w tej sprawie dopomódz mogły, aby nie dozwalali rozwijać się powodzi złego, w której pogrzebane zostaną religja i wszelki porządek społeczny i państwowy. Szczególniej budził gorliwość w prymasie Dzierzgowskim. Do niego też pisał 28 lutego 1555: „Odkąd Polska przyjęła chrześcijaństwo, nie był tam stan Kościoła nigdy tak opłakany, a biskupi w takiej pogardzie i poniżeniu. Dawniej przed biskupami mieli poszanowanie nawet królowie i lękali się ich cenzur; teraz biskupi tak upadli na duchu, że lękają się własnego cienia. Zdajemy się nie wiedzieć, jaką godność piastujemy. To piszę do Waszej Wysokiej Przewielebności z wielkim żalem, i proszę Jej, aby to takim umysłem przyjąć raczyła, jakim ja to napisałem. Lepiej, że nawzajem względem siebie użyjemy napomnienia, zwłaszcza, że w takich niebezpieczeństwach jesteśmy, w których i sternicy bywają napominani od żeglarzy, jak żebyśmy następnie wystawieni byli na najtwardsze zarzuty od rozmaitych ludzi. Czas już, ażebyśmy ze snu powstali i przez naszą działalność dowiedli, żeśmy nietylko z imienia biskupami. W. W. Przewielebność, jako prymas, musi rozpocząć i o to się postarać, aby nowatorstwa nietylko się nie wzmagały, ale owszem ustały. Cobym w tej sprawie z pomocą Chrystusa mógł uczynić, to gotów jestem natychmiast czynić, i nie będę się w tym względzie cofał ani przed trudami, ani przed niebezpieczeństwy.“—Pod wpływem upomnień Hozjusza, arcybiskup Dzierzgowski pozwał na sąd swój i ogłosił heretykiem Stanisł. Lutomir-

skiego (ob.), proboszcza w Koninie i Tuszynie, archidjecezji gnieźnieńsk., jawnego luteranina, który już przedtem, mając kanonję przemyską, był ekskomunikowany przez bpa Dziaduskiego. Jednocześnie bp Zebrzydowski chciał przemocą sprowadzić z Pińczowa wspomnianego wyżej apostatę, Marcina Krowickiego (ob.). Nawet biskup Drohojowski miał wystąpić wtedy przeciw niektórym apostatom i nowowiercom, których pełno było w jego djecezji. Sam król, widząc szybko wzmagający się zamęt umysłów i rosnące zawichrzenie, w akcie rozpisania sejmu i w instrukcjach na sejmiki, zapowiedział, że przedmiotem obrad będą sprawy religijne, które są w kraju źródłem największych wykroczeń i nieporządków.— Skoro więc pewnem było, że na sejmie przyjdzie przedewszystkiem pod obrady sprawa religijna, przy usposobieniu w ogóle przychylnem dla nowowierców, a wrogiem dla duchowieństwa, wybrano najżarliwszych posłów nowowierczych, jak Ossolińskiego i Mik. Siennickiego z Małopolski, a Leszczyńskiego, Ostroroga i Marszewskiego z Wielkopolski. Sejm rozpoczęty 28 kwietnia 1555 w Piotrkowie, zapowiadał się więc jako taki, na którym zapaść miały najważniejsze postanowienia co do religji i Kościoła. Przemawiał najpierw Siennicki, obrany marszałkiem izby poselskiej, w tym duchu, aby król, mając jedynie na celu chwałę Bożą i dobro rzplitej, różnice około wiary zahamować raczył, aby „jednostajność społeczna, którą Pan Bóg z woli swej świętej obwołał, a nie która inna, od kogóżkolwiek ustanowiona, od wszystkich była zachowana.“ Przy wotowaniu senatorów, pierwsi, jak zwykle, przemówili biskupi. Treść przemówień biskupów była taka, że stan rycerski rzuca się na jurysdykcję duchowną, kapłanów wypędza, dziesięcin nie oddaje, gwałtów się dopuszcza; że jeżeli tak dalej pójdzie, niebawem i zwierzchność samego króla dostanie się w poniewierkę. Po wotowaniach rozpoczęły się w kole poselskiem gwałtowne rozprawy przeciwko duchowieństwu, jakich przykładu dostarczyły sejmy 1550 i 1552. Prócz zwyczajnych skarg na klątwy, posądzenia, prócz dawniejszych rekryminacji, że księża się na cześć szlachecką rzucają, i żaleń na złe obyczaje „niektórych i niepoślednich ze stanu duchownego“, nie mogli nic innego przynieść przeciw duchowieństwu. Żądano, aby król wyznaczył i n t e r i m aż do koncyljum generalnego i aby na ten czas przyznana była wszelka wolność „słowu Bożemu“, (a więc wszystkim sektom, każda bowiem powoływała się na słowo Boże). W końcu oświadczali, że ponieważ biskupi posądzili ich, że raczej dla licencji ciała, aniżeli dla chwały Bożej wdają się w nowości religijne, przeto składają królowi wyznanie wiary, aby król, przekonawszy się, że stoją na gruncie słowa Bożego, pozostawił ich przy takowem i wydał im na nie przywilej. Osobno naradzali się biskupi, osobno senatorowie świeccy; w izbie poselskiej najzaciętsi nowowiercy rej wodzili. Senat świecki, wraz z kilkunastu delegatami, wybranymi przez posłów, zajął się ułożeniem podstaw przyszłej ugody. Warunki te brzmiały: 1. Każdemu wolno będzie według własnej woli trzymać sobie i stanowić kapłanów, tak w domu, jak i w kościele, którzyby „szczere słowo Boże“ opowiadali. 2. Takowym wolno będzie obrządki liturgiczne wykonywać według własnego ich obyczaju. 3, Tymże wolno będzie podawać Sakrament Ciała i Krwi Pańskiej, pod obu postaciami każdemu, kto tego zażąda. 4. Wszyscy prawdziwi kapłani rzymscy, o ile są wygnani, mają być do swoich be-

neficjów przywróceni na czas żywota swego; tam zaś, gdzie wymarli, i skoro owi przywróceni wymrą, wolno każdemu stanowić sobie kapłana bez potwierdzenia biskupów. 5. Wszystkie wyroki biskupie, z powodu religji przeciw komukolwiek wydane, będą unieważnione i zniweczone. 6. Księżom, o ile tego zapragną, wolno się żenić. 7. Wszyscy duchowni zachowują zupełne prawo do swoich dochodów, według dawnego obyczaju. 8. Zabrania się wszelkich bluźnierstw przeciwko Trójcy ś. i Sakramentowi Ciała i Krwi Pańskiej, udzielanemu według obrządku katolickiego, a wszystkie obrządki tego Kościoła mają być wolne od nagabań i w swobodzie wykonywane, nikogo wreszcie od wyznawania religji katolickiej gwałtem odwodzić nie wolno. 9. Wszystkie te punkta mają być słowem królewskiem poręczone, i obowiązywać wszystkich, dopóki sobór powszechny lub prowincjonalny (t. j. narodowy) nie sprowadzi zgody powszechnej. Król, zgadzając się na wszystkie owe artykuły, oczywiście czekał tylko na protest biskupów, aby rzeczy całej inny nadać obrót. Niepodobna bowiem pojąć, jak mogli spodziewać się protestanci, żeby biskupi przyjęli te artykuły, w których mieściła się nietylko zupełna abdykacja ich władzy i powagi, ale i zupełne obalenie religji katolickiej. Skoro więc oznajmiono biskupom, jakie punkta stanęły na zebraniach senatorów i delegatów od posłów, biskupi natychmiast je odparli, i z łatwością przekonali o niemożności ich przyjęcia senat i króla. Po kilkodniowej naradzie zmieniono z gruntu pierwotny projekt ugodowy i podano go między posłów. Ci wszakże oświadczyli, że stoją mocno przy tem, co już raz z panami za pozwoleniem królewskiem postanowiono. Nastąpiły nowe narady u króla, w końcu ułożono tu następujące „kondycje de religione od króla J. M. i rad koronnych." Król wyśle jeszcze z tego sejmu posła do Stolicy świętej, aby zawiązać układy co do tych różnic, jakie są w wierze; arcybiskup zaś zwoła synod, na który każdemu wolno będzie przyjść i przedstawić swoje wątpliwości. Do tego synodu król wyznaczy czterech przedniejszych panów z rady świeckiej. Jurysdykcja duchowna de religione aż do tego czasu zawiesza się; zastrzega się jednak, aby nie było żadnego bluźnienia dostojnemu Sakramentowi i Trójcy ś., nec publice, nec privatim. Za to nie ma się, aż do tego czasu, nic nowego przyczyniać; i nie ma być żadnej odmiany w kościołach, które dotąd trzymają się obrządku rzymskiego. Jeśliby zaś ktoś co nowego przeciw tej uchwale uczynił, na takiego będą mogli księża użyć swej jurysdykcji, a król jej egzekucję czynić będzie, według statutu. Zastrzega się także, aby na toż concilium wszyscy przybywali spokojnie, sine tumultu. I te warunki nie mogły dogodzić protestantom: zwłaszcza nie podobało im się, że synod miałby tu charakter katolicki, na którym sami biskupi wraz z innymi duchownymi sądzić i rozstrzygać mieli. Nowowiercy chcieli mieć coś nakształt sejmu narodowego w rzeczach religji, na którymby mogli się ukazać w przeważnej liczbie i wszystkim narzucić swoje zdanie. Zgadzali się więc na proponowane warunki, lecz z zastrzeżeniem, 1. aby owo concilium zostało zwołane nie powagą arcybiskupią, ale listy królewskiemi, jak zwykłe sejmy; 2. aby wyroku soborowego nie uważać za ostateczny, ale dozwolić od niego apelacji do soboru powszechnego (pod tą nazwą rozumieli ogólne jakieś zebranie, zarówno z katolików, jak z protestan-

tów złożone, o jakiem podówczas powszechnie mówiono między protestantami); 3. co się tyczy utraty czci, mienia lub życia, aby wolno było odwoływać się od wyroku soboru do króla. W końcu król oświadczył, że zgadza się na zastrzeżenia posłów i przyrzeka zwołać synod powagą swoją w czasie, który za stosowny uzna; żądał tylko, aby dotychczas pokój z obu stron był zachowany, sądy duchowne zawieszone, a nikt na czci szkody nie ponosił. Na tak łaskawą odpowiedź posłowie nie mogli już, jak tylko królowi podziękować. Stanął więc akt, który nietylko akceptował wszystko, cokolwiek dotąd uczyniła herezja, ale i na przyszłość wielkie jej widoki otwierał. Nic więc dziwnego, że biskupi uroczyście protestowali na radzie królewskiej przeciw zgodzie na taki układ, i że po uchwaleniu układu wznowili przeciw niemu protestację. Zarazem osądzili za rzecz konieczną wyprawić natychmiast do Rzymu umyślnego posła w osobie Franciszka Krasińskiego, archidjakona kaliskiego, aby ten wyłożył Ojcu ś. ogromne niebezpieczeństwa, jakie Kościołowi w Polsce zagrażają, i w imieniu całego episkopatu dopraszał się rady i pomocy Stolicy Apost.—Między zapatrywaniem króla a posłów, zachodziła wszakże ta ważna różnica, że król do wszystkiego, co uchwalono, kładł, jako nieodbicie potrzebne, zezwolenie Stolicy Apost., gdy nowowiercy rzecz tę zupełnie pomijali, uważając siebie, króla i naród za zupełnie kompetentnych do stanowienia w sprawach wiary. To też zaraz po rozejściu się sejmu, Zygmunt August zaczął się krzątać około wyboru posła do Rzymu. Wybór jego padł na St. Maciejowskiego, kasztelana sandomirskiego, który jako katolik i brat zmarłego biskupa, mógł być miłym Ojcu ś. Wyjazd jego wszakże, z niewiadomych powodów, prawdopodobnie dla choroby, przeciągnął się aż do postu, tak, iż doczekał się przybycia nuncjusza, skutkiem czego, zaszła zmiana w danych mu instrukcjach. W instrukcjach owych mieściła się prośba, aby Ojciec ś. uwzględnił niektóre słuszniejsze, a przynajmniej mniej szkodliwe żądania protestantów; a mianowicie, aby Msza ś. i cała liturgja odprawiała się w języku narodowym, aby Komunja św. udzielana była pod obiema postaciami, i aby księżom wolno było pojmować żony. Te rzeczy, gdyby, choć do czasu stanowczego ich rozstrzygnięcia przez sobór powszechny, tymczasowo dozwolone zostały w Polsce, co do reszty, łatwiej, według zdania królewskiego, mogłoby nastąpić uspokojenie. Nadto król wyraża życzenie, że gdyby ani concilium powszechne, ani zamierzona po za concilium reformacja kleru polskiego, nie mogły przyjść do skutku, aby w takim razie koncyljum narodowe, pod prezydencją obecnego legata, mogło do tego posłużyć. Kończy instrukcja jak najmocniejszem poleceniem całej sprawy troskliwości Ojca ś., aby to tak groźne i niebezpieczne położenie, w jakiem obecnie znajduje się Polska, zostało usunięte staraniem Stolicy Ap.—Że położenie było groźne, świadczy ruch, jaki zaraz po sejmie 1555 powstał między protestantami. Śmielsi odtąd i pewniejsi siebie, rozpościerali się i osadzali predykantów swoich po kościołach, przyznanych im ostatnią uchwałą sejmową, i zabory swoje posuwali do królewszczyzn. Nadto zaczęli się odtąd między sobą silniej skupiać i organizować na zjazdach i zebraniach. Celem głównym tych zebrań było połączenie się z braćmi czeskimi, którzy oddawna już zwracali na siebie uwagę siluą swoją organizacją i jednością. Połączenie się wszakże nie było tak łatwem, gdyż jakkolwiek bracia czescy wiele so-

bie przyswoili z wyznania i ducha kalwińskiego, który przeważnie panował w Małopolsce, jednakże różnice w wierze i organizacji były zbyt wydatne, iżby zjednoczenie mogło się spełnić. Skoro więc zjechali się na sejm do Piotrkowa w kwietniu i maju 1555 główni koryfeusze obu wyznań, kalwińskiego i braci czeskich, Ostroróg, Marszewski, Leszczyński, Bniński, Tomicki, Ossoliński, Lasocki, wyznaczono nowy zjazd do Gołuchowa, majętności Leszczyńskiego pod Kaliszem, wprzód jednak odbyło się 1 maja zebranie ministrów i szlachty w Pińczowie. Tu uchwalono wysłać do Lismanina listy z zaproszeniem, aby wracał do kraju, i aby polecił protestantów polskich opiece reformatorów szwajcarskich. Lecz porozumienie się nie nastąpiło w Pińczowie, i wszystko odłożono do walnego zgromadzenia, jakie się miało odbyć na ś. Bartłomiej (24 sierpnia) w Koźminku, miasteczku Ostroroga, niedaleko Kalisza. Trwał ten synod cały tydzień, a zjechali nań ze szlachty małopolskiej: St. Lasocki, Hier. Filipowski i Jędrzej Trzycieski; z wielkopolan: Jakób Ostroróg, Wojciech Marszewski, Jan Krotowski, Jan Tomicki, Piotr Grudziński. Z ministrów przybyli ze strony kalwinów małopolskich i wielkopolskich: Feliks Krucyger, superintendent zborów w Małopolsce, rezydujący w Secyminie, Grzegórz Pauli, minister z Pałecznicy, Marcin Krowicki, minister z Wodzisławia, Aleksander Witrelin, minister w Pińczowie, Jędrzej Prażmowski, minister w Radziejowie, St. Lutomirski, minister w Koninie, i Wawrzyniec z Brzezin. Z braci czeskich byli obecni: Jan Czarny, senjor braci czeskich w Bolesławiu na Morawie, Jerzy Izrael, senjor braci wielkopolskich, Maciej Rybak, minister w Kamieńcu, i Jan Girk, minister w Nidborku polskim. Ze strony księcia pruskiego, który się wielce zajmował tym synodem, jak i w ogóle wszystkiemi sprawami nowowierstwa w Polsce, przybyli jako deputowani: Wilhelm Krzynecki z Ronowa i Jan Funk, kaznodzieja książęcy. Jakkolwiek nie przyszło tu do skutku wewnętrzne, prawdziwe zjednoczenie braci czeskich z kalwinami wielko i małopolskimi, to jednakże zjazd w Koźminku podniósł na zewnątrz znaczenie protestantów, skoro ujrzano, że chcą się łączyć ze sobą i wspólnemi siłami zdążać do celu. Z herezjarchów zagranicznych winszowali im tego połączenia: Kalwin, w liście do Karmińskiego, i Wolfgang Musculus, profesor w Bernie w Szwajcarji; z innych koryfeuszów nowowierstwa zaczęli się odtąd pilniej zajmować nowowierstwem polskiem: Wergerjusz (ob.), Bullinger, Zwinglego następca w Zurichu, który korespondował w sprawach polskich z Kalwinem, Łaskim i Lismaninem, a nawet wprost zwracał się do króla; Utenhove, przyjaciel Łaskiego, Polandus (Poulain), przebywający jako predykant gminy Łaskiego w Frankfurcie n. M., Statorius z Thionville, mieszkający w Zurichu, i wielu innych szwajcarskich i niemieckich teologów, a najbardziej sam Kalwin, uwiadomiony przez Lismanina o wszystkiem, co się działo w Polsce. Lismanin, wysłany 1553 przez Zygmunta Augusta do Włoch i Szwajcarji, wszedł był w stosunki z Kalwinem, który teraz zachęcał go do powrotu do Polski. Ponieważ jednak Lismanin obawiał się króla, który od czasu ożenienia się jego w Genewie (1554) zerwał z nim wszelkie stosunki, przeto wybierając się do Polski, postanowił działać jak najostrożniej, żonę zostawił w Zurichu i zabrał od reformatorów zurichskich, a zwłaszcza od Kalwina, listy do przywódców nowowierstwa w Polsce. Najważniejszy ze wszystkich był list do

króla (z 24 grud. 1555), gdzie Kalwin zachęca Zygmunta Augusta, aby „się otrząsnął zupełnie z ciemności papieskich“ i prosi, aby powrót Lismanina nie wydał mu się zawczesnym, do czego sam on był mu pobudką, gdyż sądził, że w kraju może być pożytecznym. Było to już czwarte z kolei pismo Kalwina do króla, pierwszem była dedykacja wykładu listu do Hebreów z r. 1549. Nietylko jednak na Lismanina, ale i na Łaskiego wpływał Kalwin, aby wracał do Polski; to samo radzili Łaskiemu Bullinger, Piotr Martyr, Wergerjusz, a po sejmie 1555 nadeszło do Łaskiego mnóstwo listów z Polski, wzywających go, aby, gdy teraz „drzwi i okna otwarte są dla Ewangelji,“ co prędzej powracał do kraju, gdzie go bardzo potrzeba. Łaski wszakże ociągał się z powrotem. Pod pewnym względem w propagandzie swej działał on w dobrej wierze. W jego pismach przebija zapał dla sprawy, którą poczytywał za Bożą. W rozamieniu swojem niósł on do Polski „światło czystej nauki“ i dobrodziejstwo prawdziwej reformy, nie mógł więc wciskać się do kraju, jak to mu radził Kalwin i inni reformatorowie szwajcarscy, „choćby przez szparę jaką,“ ale chciał być formalnie zaproszonym przez króla i naród, aby mógł jawnie działać. Nadewszystko szło mu o króla, z którym pragnął iść razem, a przynajmniej wbrew jego woli nie poczynać, i okazać, że szanuje pierwiastek władzy, z drugiej też strony wiedział, że reforma, jaką zamyślał, bez współdziałania króla, udać się nie może. Szło mu więc przedewszystkiem o to, aby pozyskać króla dla swoich zamiarów. W tym celu przyśpieszył wydanie dziełka, które miało dać poznać naukę i organizację tego zboru, jaki założył 1548 w Anglji, a który pragnąłby teraz zaprowadzić w Polsce („Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii, in peregrinorum, potissimum vero germanorum ecclesia, instituta Londini,“ 1555); dziełko to dedykował Zygmuntowi Augustowi. Wkrótce napisał trzy listy („Epistolae tres, lectu dignissimae, de recta et legitima ecclesiarum bene instituendarum ratione et modo,“ 1556 w marcu), w których samego siebie usiłuje narzucić, jako prawdziwego reformatora. Z listami temi i z poprzednio wydrukowanem dziełkiem wysłał do Polski swego zaufańca, a sam wyczekiwał w Frankfurcie n. M. na skutek tego poselstwa. Jednocześnie był w drodze do Polski wspomniany wyżej Alojzy Lippomano, biskup Werony, nuncjusz papieski. Zboczywszy do Augsburga, gdzie wśród toczących się w tym czasie układów z protestantami, miał zastrzedz prawa Kościoła, przez Wiedeń i Wrocław podążył ku granicom polskim, i w początku października 1555 stanął w Warszawie, poprzedzony przesadnemi i potwarczemi wieściami, jakie o nim rozszerzyli protestanci w Polsce. Głównym potwarcą był wyżej wspomniany Wergerjusz, jeden z najzjadliwszych apostatów i nieprzyjaciół Kościoła, a który zaproszony przez Radziwiłła, zwiedzał wtedy zbory protestanckie na Litwie. Ogłaszał on tak przez pisma, jak i przez mowy swoje, że papież nigdy nie przystanie nie tylko na narodowy, ale nawet na powszechny sobór; że legat jego przybywa, aby przywrócić „tyranję rzymską,“ i skłonić króla do zgnębienia nowowierców, a niebawem wydał sfałszowany przez siebie list, a jakoby pisany przez Lipomana do Piotra Kontariniego, ówczesnego patryarchy weneckiego, w którym legat donosi, że jest celem powszechnej nienawiści w Polsce z powodu rady danej królowi, aby kazał do dziesięciu głów heretyckich strącić. Po chwilowym pobycie w Warsza-

wie, Lipoman wyjechał do Wilna, gdzie przebywał podówczas Zygmunt August. Król przyjął legata wdzięcznie, a gdy przyszło do rozmowy o religji, pytany przez Lipomana, jakiby środek uważał za najskuteczniejszy dla zapobieżenia wzrastającemu złemu, odpowiedział, że za taki środek uważa koncyljum generalne, któreby było wolne i chrześcjańskie, i na któreby bezpiecznie wszyscy przybyć mogli. Unikał wszakże wszystkiego, coby rozmowę sprowadzić mogło na szczegółowe przyczyny złego, a mianowicie na osoby, i wszystko kończyło się na ogólnikowych obietnicach. W ślad za królem legat udał się do Warszawy w styczniu 1556. Król chciał się tu naradzić z senatorami w sprawie wyjazdu Bony, wraz z arcybiskupem Dzierzgowskim; zjechali się do Warszawy inni biskupi, aby się w sprawie religji z nuncjuszem i między sobą naradzić. Z konferencji, jakie się ztąd wywiązały, legat nabrał dokładniejszych wiadomości o stanie rzeczy w kraju. Zaproszony przez Lipomana, przybył także Hozjusz i kilka dni spędził na rozmowach i konferencjach z legatem; ten wręczył mu list Ojca ś., i w relacji do Rzymu pisał, że poznał w Hozjuszu jednego z najuczeńszych i najświątobliwszych mężów swojego czasu. Tymczasem nuncjusz z wiadomości, jakie go dochodziły, przekonywał się, że najsilniejszym filarem nowowierstwa, człowiekiem, który wpływami swemi całe państwo ogarniał, a przytem zgubnie oddziaływał na umysł króla, był Radziwiłł, o którego głębokiej działalności destrukcyjnej nie miał dotąd należytego wyobrażenia. Napisał więc do niego list (26 lut. 1556), nacechowany wielką mocą i powagą, stawiając mu przed oczy, ileto klęsk na kraj on sprowadza, podnosząc ołtarz przeciw ołtarzowi i wytężając wszystkie siły na zgubę Kościoła rzymskiego; w końcu przepowiadał mu, co się i spełniło, że jeżeli się nie odmieni i nie poprawi, Bóg go nietylko w wieczności, ale i tu na ziemi ciężką nawiedzi karą. Po powrocie Zygmunta Augusta do Wilna ukazały się trzy ważne przeciw nowowiercom dekrety: pierwszy przypominający, że księgarze i drukarze pozostają i pozostawać nadal winni pod jurysdykcją biskupów i ich oficjałów; drugi rozkazuje wszystkim starostom, aby, według uchwały ostatniego sejmu, nie dopuszczali żadnych nowości religijnych w miastach, miasteczkach i wsiach królewskich; trzeci poleca rozpędzić i zamknąć zbory braci czeskich w królewszczyznach w Wielkopolsce. Obok starań, aby pobudzić króla do gorętszej czynności w obronie dawnej wiary, legat nie spuszczał z oka głównej części swego zadania, a mianowicie, pohamowania herezji i reformy duchowieństwa, a przedewszystkiem episkopatu. Z pomiędzy biskupów najbardziej go niepokoił Drohojowski, biskup kujawski, nietylko osobistą swą skłonnością do herezji, ale i publiczną szkodliwością swoich antykatolickich działań i postępków, djecezja jego bowiem była jedną z największych, a przytem wielce podkopaną przez herezję, a on całej tej ruiny był najważniejszą przyczyną. Jednocześnie (w kwietniu i maju 1556) nuncjusz odbywał wizytę znaczniejszych kościołów w Wielkopolsce i na Mazowszu, był w Gnieźnie, Poznaniu, Włocławku, Płocku, przyczem porozumiewał się z kapitułami i niższym klerem, aby jeżeli nie z góry, to przynajmniej z dołu, z poszanowaniem wszakże praw, przysługujących zwierzchnikom kościelnym, przysposobić odparcie herezji i reformę duchowieństwa. Towarzyszył mu wszędzie arcybiskup Dzierzgowski. Nastąpiły wspólne narady kapituł między sobą, aby

sprowadzić jednomyślność w przedstawionych przez nie żądaniach i środkach naprawy kościelnej. Owocem tych narad, jako też poprzedniego porozumienia się nuncjusza z duchowieństwem, była zbiorowa nota, przesłana nuncjuszowi od czterech kapituł, gnieźnieńskiej, poznańskiej, kujawskiej i płockiej. W nocie tej kapituły, podawszy przyczyny tak ogólne, jak szczególne nieszczęśliwego stanu kraju pod względem religji, przedstawiły szereg środków, któremi, według nich, możnaby zło powściągnąć. Akt ten jest podobny do wyżej wspomnianego aktu kapituły krakowskiej z r. 1551, rozwija wszakże szerszy pogląd, i przedewszystkiem domaga się ogólnej reformy spraw kościelnych, w której widzi także reformę Kościoła polskiego. Co do przyczyn złego, do takowych najprzód zalicza, że od 30 lat, jak się to złe poczęło, Ich Świątobliwości papieże Rzymscy, wyjąwszy teraźniejszego Ojca ś., nie przysyłali żadnego legata lub nuncjusza, któryby budził króla i upominał do tłumienia powstających herezji za pomocą praw miejscowych; że sobór Trydencki ciągle się przerywa, a ztąd nie może postępować w dziele reformacyjnem; że papieże zanadto wiele udzielili przywilejów królom, których ci na szkodę religji nadużywają; nakoniec że dzieją się w Rzymie niewłaściwe zaopatrywania beneficjów, jakoto kanonikatów i probostw, które otrzymują nie ci, co na nie zasługują, ale ci, którzy bawią w kurji Rzymskiej i takowe wyławiają (expiscantibus), przyczem mają miejsce niekiedy handle i przedaże, nad co nic gorszego być nie może. Z przyczyn miejscowych na pierwszem miejscu stoją biskupi, którzy piastując potrójną godność, biskupią, senatorską i ziemiańską, żadnej dobrze nie używają. Nietylko bowiem uciskają poddanych swoich, zmuszając ich nawet w dni świąteczne do roboty (Drohojowski i Zebrzydowski), ale nadto jako biskupi nic nie czynią przeciw nowowiercom, owszem obcują z nimi, żywią ich i bronią, tak że chętnieby się wobec nich wyrzekli swojej władzy biskupiej. Nie wzruszają ich ani sprofanowane lub opuszczone kościoły, ani wypędzeni kapłani, ani książki heretyckie, które się rozchodzą w takiej ilości, że niektórzy księgarze wyłączny z nich zysk mają. Rozdają beneficja ludziom świeckim, niekiedy małoletnim. Dzieją się też rzeczy niesłychane między klerem, jak próżnowanie, zbytki i rozpusty; przytem wielka między kapłanami nieumiejętność i nieznajomość prawa Bożego. Do dalszych miejscowych przyczyn zalicza nota: chciwość ludzi świeckich, którzy czyhają tylko na dobra duchowne; długi pokój, który odzwyczaił umysły szlachty od spraw i zajęć wojennych, a zwrócił je do szperań heretyckich; wychowywanie młodzieży po szkołach niemieckich; indyferentyzm króla i pobłażliwość dla nowowierców; zły nakoniec wymiar sprawiedliwości, tak, że bardzo wiele osób duchownych i świeckich znaleźć jej nie może, i nędznie są uciskani od możniejszych. Na to wszystko nota podaje kilka trafnych i słusznych środków, byleby je wykonano. Do tych należą: stała nuncjatura, prowadzenie soboru Trydenckiego bez przerwy, przywrócenie kapitułom wyboru biskupów; staranność przy obsadzaniu beneficjów, zwłaszcza większych, ażeby przy tem nie osoby, ale dobro Kościoła miano na względzie. Podawano inne jeszcze rady, uzasadnione w miejscowych stosunkach. Rady te i proponowane środki zaradcze znalazły jak najlepsze przyjęcie u nuncjusza, chodziło tylko o ich wprowadzenie w życie, a tu, mimo szczerej woli wysłańca papieskiego i kapituł, stawały na

przeszkodzie ogromne trudności. W ogóle wiedziano, czego chciano, tylko że tego nie umiano wykonać, a przedewszystkiem brakowało wytrwałości. W tym też czasie (w marcu lub kwietniu 1556) stanął w Rzymie poseł królewski, wyżej wzmiankowany Stan. Maciejowski, i na prywatnej audjencji u Ojca ś., Pawła IV, oświadczył, w myśl swojej instrukcji, że król, powodowany chęcią narodu (właściwie sprotestantyzowanej szlachty, która siebie za naród poczytywała), żąda i uprasza: 1) ażeby wolno było w Polsce Mszę ś. i inne nabożeństwa odprawiać w języku polskim; 2) aby dozwolono komunikować pod obu postaciami; 3) aby księża mogli się żenić, i 4) aby się mogło odbyć koncyljum narodowe. Słuchając tych oświadczeń, Ojciec ś. nie był w stanie ukryć goryczy i smutku, jaki go napełnił, że tak niemożliwe żądania mógł król przedstawiać, i że tenże u siebie odrazu nie oparł się tym nowościom. Następnie oznajmił Ojciec ś., że niebawem zwoła sobór powszechny w Rzymie, gdyż sam z powodu wieku podeszłego nie może gdzieindziej się oddalić, a chce osobiście na soborze prezydować i przeprowadzić poprawę obyczajów tak w stanie duchownym, jak i świeckim, której oba te stany tak bardzo potrzebują. W tej poprawie obyczajów postanowił Ojciec ś. trzymać się surowych i zbawiennych przepisów Ojców Kościoła, do nich zaś chce dodać i własne przepisy, poniekąd jeszcze surowsze, które już w części i bez soboru wprowadził. Instrukcje, jakie w sprawie zwołania soboru otrzymują legaci do cesarza i do króla francuskiego, będą wkrótce przesłane także legatowi w Polsce. Niech więc legat oświadczy o tem królowi i biskupom, aby ci ostatni gotowali się do drogi do Rzymu, skoro tam wezwani będą dla zagojenia ran Kościoła i własnego kraju. Oświadczenie to odbierało wszelką nadzieję, aby żądania, jakie przywiózł Maciejowski do Rzymu, mogły być uwzględnione, a w szczególności, aby sobór narodowy, jak go pojmowała szlachta, mógł być kiedy zwołany z pozwoleniem Rzymu. Nie było więc co innego robić, jak na gruncie otrzymanych z Rzymu objaśnień, starać się w domu uspokoić burzę. Po sejmie r. 1555 i po synodzie nowowierczym tegoż roku odbytym w Koźminku, protestanci czuli się dość silnymi i zjednoczonymi, a pierwszym objawem tego poczucia był zjazd, zwołany do Secymina na 21 st. 1556. Bylto jeden z najliczniejszych i najważniejszych zjazdów nowowierczych. Prezydował na nim nie Krucyger jako superintendent, ale jeden ze szlachty, Hieronim Filipowski, co wskazuje, jak przeważał w podobnych synodach żywioł świecki i jaką miał w nich powagę. Gdy przyszło do wypowiedzenia zdań swoich w przedmiocie wiary, według przyjętej zasady, ażeby każdy myśl swoją otworzył, jak mu ją poda Duch ś., wystąpił Piotr Gonezjusz (z Goniądza), świeżo przybyły z Litwy z listami Radziwiłła, i począł głosić nigdy dotąd nie wypowiadane bluźnierstwa, tyczące się Trójcy ś. i Syna Bożego. Twierdził, że słowo „Trójca" nie ma żadnego znaczenia, że jest niedawno wymyślonem. Utrzymywał dalej, że Bóg jest jeden bez żadnej troistości osób, że więc Chrystus Pan nie jest wcale współistotnym Ojcu, ani Bogiem, ale słowem Bożem wszechpotężnem, które się stało ciałem w żywocie Dziewicy; twierdzenie swoje popierał wywodami z Pisma ś. i z pism Ireneusza. Słysząc to zgromadzeni, najpierw się przerazili, nigdy bowiem nie spodziewali się takich wynurzeń, a potem usiłowali przekonać go cytatami z Pisma ś. i z Ojców Kościoła,

którzy dawno już odparli owe błędy arjańskie, jakie Gonezjusz teraz wznawiał. Gdy jednak daremne były wszelkie rozumowania, kazano Gonezjuszowi, aby się udał do Wittenbergi do Filipa Melanchtona, gdzie ten, jako największa powaga między protestantami, lepiej go miał nauczyć, a tymczasem aby się uważał za nienależącego do „kościoła.“ Nakazano publiczne modły o jego nawrócenie. Gonezjusz wszakże nie nawrócił się ani teraz, ani potem; na następnym synodzie 23 kw. w Pińczowie został uroczyście wykluczony z „kościoła“; później, przebywał na Litwie pod opieką Jana Kiszki z Ciechanowca, tu szerzył swoje błędy nowochrzczeńskie i arjańskie, i ściągnął na siebie potępienie ze strony predykantów litewskich na synodzie w Brześciu litew. 15 grud. 1558. Po tem zajściu deliberowano nad „koncyljum narodowem,“ i uchwalono, że prezydentem na nim powinien być Zygmunt August, sędziami zaś inni książęta chrześcijańscy zagraniczni, oczywiście protestanccy; stronami zaś mieli być teologowie protestanccy i biskupi papiescy. Biskupom bowiem, powiadano, nie można dozwolić, aby byli sędziami, gdyż przedstawiają stronę obwinioną tak o sfałszowanie słowa Bożego, jak i o różne dodatki, jakie do tegoż słowa Bożego poczynili; na teologów, którzyby na koncyljum bronili sprawy protestanckiej, mieli być zaproszeni: Kalwin, Melanchton i Jan Łaski, jako najbieglejsi w tych rzeczach. Inne sprawy dotyczyły wewnętrznego porządku wśród zborów: postanowiono, aby tylko wypróbowanych w obyczajach i nauce przyjmować na ministrów, upomniano o utrzymanie jedności religijnej, opisano nabożeństwa wspólne, rozprawiano o katechumenach. Następnie odprawiono Wieczerzę Pańską według obrządku braci czeskich i postanowiono, aby wszyscy ministrowie trzymali się tego obrządku, lecz zarazem wprowadzono doń pewne zmiany. W końcu wybrano superintendenta, senjorów i pomocników; superintendentem wybrany był czyli raczej potwierdzony Feliks Krucyger. Z powodu tego synodu zaniosło się na burzę przeciw protestantom, gdyż synod ten był nietylko wobec Kościoła katolickiego pogwałceniem prawa i pokątnem, burzycielskiem zebraniem, ale i wobec ostatniej uchwały sejmowej, która dozwalała tylko prywatnie, i to tymczasowo, to jest, do przyszłego sejmu lub soboru, wyznawać, co się komu podoba. Nuncjusz wraz z arcybiskupem zanieśli przed króla skargę i protestację przeciw zjazdowi Secymińskiemu. W odpowiedzi swojej z 19 marca 1556, król oświadczył Lipomanowi, że boleje wielce nad tem, co zaszło, i dodaje, że powoła sprawców zjazdu Secymińskiego na sejm najbliższy, co nawet byłby już uczynił, tylko że dla lepszego zbadania rzeczy, chce jeszcze wysłuchać deputacji, która ma od tego zjazdu do niego przybyć. Lecz w końcu cała owa skarga nuncjusza i prymasa spełzła na niczem, pomimo obietnicy królewskiej, i rzecz uszła bezkarnie, a nawet stała się pomyślnym precedensem dla następnych synodów protestanckich. Tymczasem Lismanin przybył do Polski (w marcu lub na początku kwietnia 1556) i zamieszkawszy u Karmińskiego w Aleksandrowicach pod Krakowem, wszedł zaraz w stosunki z franciszkanami w Krakowie i niektórych z pomiędzy nich usiłował skłonić do apostazji. Równocześnie rozwinął dość żywą czynność wśród protestanckiej szlachty małopolskiej, jak się to pokazuje z jego listu do Kalwina, pod d. 15 kw. z Aleksandrowic pisanego. W liście tym, oprócz powyższej wzmianki o franciszkanach, że stara się ich (przynaj-

mniej uczeńszych, jak powiada) wydobyć z papiestwa, i że byłoby dobrą rzeczą, aby i Kalwin do nich napisał, gdyż ma wielką u nich powagę; donosi, że Bóg dość łaskawie go doświadczał, że jednak nic jeszcze nie może napisać pewnego, za to wiele jest do zrobienia między szlachtą; niechby Piotr z Thionville (Statorius) coprędzej przybywał, lub inny, jeżeli ten nie zechce; w końcu zapowiada, że wkrótce wyjdą listy do Kalwina od „kościoła polskiego." Rzeczywiście niedługo ukazały się listy do Kalwina z synodu Pińczowskiego, złożonego przez kalwinów małopolskich 23 kw. 1556. Na prośbę synodu wysłali nań, celem zjednoczenia, bracia czescy trzech ministrów swoich, Macieja Czerwenkę, Jana Laurencjusza i Jana Cieleckiego. Lecz zjednoczenie w żadnym punkcie nie doszło, gdyż kalwini małopolscy żądali doskonalszej konfesji, którą dopiero później miano ułożyć, podczas gdy bracia czescy obstawali przy swojej konfesji, którą, jak mówili, już odczytano i przyjęto na synodzie w Koźminku. Były i inne spory, o agendy czyli księgi modłów i hymnów, o nazwę Pikardów, nadawaną braciom czeskim, o celibat, a najbardziej o Wieczerzę Pańską i o wykład odnośnych słów Chrystusa, tak że bracia czescy w największem rozdrażnieniu, narzekając na niezgodę i nieszczerość ministrów i panów małopolskich, wyjechali jeszcze przed końcem synodu. Ale i sami kalwini małopolscy nie byli zgodni między sobą i najrozmaitsze opinje wyznawali. Na te wszystkie niezgody i różnice nie widzieli koryfeusze nowowierstwa lepszego lekarstwa nad sprowadzenie do Polski Łaskiego i Kalwina, którzy, jak mniemano, samem ukazaniem się swojem zdołają zjednoczyć umysły. Rzeczywiście pod datą 2 maja ukazały się dwa listy do Kalwina, z których w pierwszym zebrani na synodzie ministrowie i senjorowie świeccy upraszają tegoż naczelnika herezji, aby przybył do Polski pracować w winnicy Pańskiej i takową urządzić; w drugim zaś superintendent i trzej ministrowie proszą syndyków i senat genewski, aby pozwolono Kalwinowi w tym celu udać się do Polski. Jednocześnie wysłaniec Łaskiego, niejaki Piotr Antoni, powiózł do niego list od synodu Pińczowskiego, a co ważniejsze, list od króla i najbardziej wpływowych osobistości między nowowiercami, od Radziwiłła i Stan. Myszkowskiego, tudzież od niektórych innych osób. List królewski zawiera odpowiedź na przesłane niedawno królowi pismo Łaskiego wraz z dołączonem dziełkiem, o których wspomnieliśmy wyżej, i brzmiał w ogóle bardzo przychylnie dla Łaskiego, ale nie zawierał nic takiego, coby mogło upoważniać reformatora do powrotu, czego Łaski właśnie najbardziej sobie życzył. Za to Radziwiłł zapraszał go do Polski, tłumacząc tem milczenie królewskie, że król musi się oglądać na wiele rzeczy. Myszkowski zaś, powinowaty Łaskiego, pisał prywatnie i ostrzegał, aby, nim tenże uda się do Polski, oczyścił się jakiem publicznem pismem, że nauka jego o Wieczerzy Pańskiej nie jest odmienna od konfesji Augsburskiej, gdyż król nie chce wprowadzać nowej sekty do Polski. Łaski czuł oddawna konieczność uczynienia czegoś w tym kierunku, a zwłaszcza odkąd przeciwnicy jego w Niemczech rozrzucili o nim uwłaczające pisma, jakoby był nowym odszczepieńcem i wichrzycielem. Nadewszystko szło mu o porozumienie z luteranami, gdyż z Kalwinem i w ogóle z reformatorami szwajcarskimi był w dobrych stosunkach. Po długich staraniach, odbył nakoniec Łaski (22—25 maja 1556) w Sztutgardzie dysputę z Brencjuszem

jedną z największych powag między ścisłymi luteranami, nadwornym teologiem księcia wirtemberskiego. Rzecz obracała się głównie około artykułu o Wieczerzy Pańskiej, o którym Łaski więcej kalwińskie miał wyobrażenia, Brencjusz zaś, broniąc prawdziwej obecności Chrystusa Pana, posuwał się aż do twierdzenia o wszechobecności Ciała Pańskiego (ubiquitas Corporis Christi). Łaski utrzymywał wprawdzie, że nauka jego, pomimo to, zgadza się z konfesją Augsburską, na co oświadczył Brencjusz, że autorowie konfesji znają najlepiej jej znaczenie, więc ten tylko do konfesji należy, kto ich interpretację przyjmuje. Nietylko więc nie przyszło do porozumienia, ale niezgoda w dobitny sposób stwierdzoną została. Chory i zgryziony, wrócił Łaski do Frankfurtu, i postanowił wydać tu osobne pismo o tem, że jest w zgodzie z konfesją Augsburską, i posłać takowe dla zaopinjowania Kalwinowi, Bullingerowi i Piotrowi Martyrowi, zwłaszcza że go doszła pokrzepiająca wiadomość, że i Melanchton podziela jego zdanie o Eucharystji. Do Frankfurtu przybył tymczasem sam Kalwin, niby w sprawie nowego zamierzonego kollokwjum, a właściwie aby skłonić Łaskiego do wyjazdu do Polski; jeszcze przedtem pisał do niego, że skoro król woli siedzieć na dwóch stołkach, a pobożni w Polsce postępują naprzód, nie bez milczącego zezwolenia królewskiego (eo non invito), aby i Łaski dłużej nie zwlekał, ale, na wezwanie szlachty, do kraju powrócił. Puścił się więc Łaski w drogę 21 paździer. 1556 w towarzystwie przyjaciela swego i pomocnika Jana Utenhove, flandryjczyka. — Tymczasem zaćmiła się gwiazda i innego reformatora — L i s m a n i n a. Poruszeni wichrzeniami tego reformatora, biskupi donieśli do dworu o pobycie Lismanina i żądali jego wydalenia, a podkanclerzy Przerębski wyrobił u króla na niego jako na sakramentarza (tak nazywano tych, którzy występowali przeciw sakramentowi Ołtarza i przeczyli rzeczywistej w nim obecności Ciała i Krwi Pańskiej) i jawnego heretyka dekret, wydalający go z królestwa. Proskrypcja taka w razie ujęcia bannity w granicach kraju, mogła, według litery prawa, sprowadzić na niego nawet karę śmierci. Lismanin musiał się więc ukrywać, gdy przyjaciele jego i protektorowie rozwinęli za nim gorącą czynność u króla, aby zdjął z niego proskrypcję. Instancje te wszakże nie odnosiły skutku, i Lismanin zniewolony był się wydalić i podróżować zdala od Polski. W końcu wszakże król osobnym dyplomem zawiesił wygnanie Lismanina, na co niemało musiało wpłynąć postępowanie króla z Łaskim: nie można bowiem było, bez obrazy konsekwencji, tolerować w kraju jednego herezjarchy, a drugiego wykluczać. — Kiedy tak heretycy na wszystkie strony starali się podtrzymać sprawę swoją a nawet dalej ją posunąć, zaszedł wypadek, który, z punktu widzenia politycznego, mógł się nazwać nieszczęśliwym, pomnażał bowiem trudności położenia i dawał powód do szarpania nuncjusza i całego duchowieństwa. Rzecz tak się miała. Niejaka Dorota Łazęcka, która służyła lat kilka u żyda jednego w Sochaczewie, namówiona przez tegoż przystąpiła w poblizkiej wsi Suchocko w wilję Wielkanocy do komunji ś., ale nie spożyła takowej, lecz wyjąwszy z ust hostję i zawinąwszy w chustę, temuż żydowi ją wydała, za co otrzymała od niego trzy talary, chustkę czerwoną i suknię ozdobną. Gdy potem żydzi, zebrawszy się w liczbie czterech (trzech innych oprócz pierwszego), w zaciekłości kłuli hostję—według zeznania Doroty i samegoż jej

gospodarza żyda, których pierwszych pochwycono,—spłynęła z tejże hostji krew, którą żydzi zbierali do naczynia szklanego, aby ją zużytkować do swoich obrządków. Skoro się król o tem dowiedział (pierwsze przesłuchanie odbyło się przed sądem duchownym), kazał natychmiast przełożonemu świeckiemu miasta (praefecto secundario), byłto zapewne zastępca starosty w Sochaczewie, aby rzecz całą jeszcze raz dokładnie zbadał, i jeżeli się okaże prawdziwą, winnych należycie ukarał. W skutek tego ów żyd i niewiasta nanowo (23 kw.) poddani badaniu, i w piątek przed Wniebowstąpieniem publicznie zostali spaleni. W obronie pozostałych jeszcze w więzieniu trzech żydów rozwinięto żywą bardzo czynność. Nietylko żydzi i protestanci, ale i senatorowie katoliccy brali ich w obronę i starali się o ich uwolnienie, tak iż starosta sochaczewski, nie czując się dość silnym i bezpiecznym, aby z nimi według prawa postąpić, wydał ich do osądzenia zwierzchnikowi swemu, wojewodzie rawskiemu, a ten kazał przyprowadzić podsądnych do Płocka, gdzie sam przebywał. Tam nakoniec osądzeni, 1 czerwca ponieśli śmierć przez spalenie. Król, nie wiedząc o przeniesieniu sprawy przed wojewodę rawskiego i o egzekucji, wydał 8 czerwca 1556 r. rozkaz do starosty sochaczewskiego, aby wstrzymać ukaranie tych, którzy są w więzach, dopóki nie przybędą komisarze królewscy. Oczywiście, rozkaz ten przyszedł za późno, a protestanci podnieśli krzyk na nuncjusza, że to za jego naleganiem owi trzej spaleni zostali, kiedy ta wielka zachodziła różnica, że nuncjusz domagał się tylko sprawiedliwości, ażeby rzecz sama nie przeszła bezkarnie (na co się bardzo zanosiło w skutek starań i pieniędzy żydowskich), owi zaś osądzeni i straceni, za wyrokiem sądu świeckiego, według praw ówczesnych, śmierć ponieśli. Pomimo tego i pomimo oczywistości, że nuncjusz, jako człowiek bardzo roztropny i prawy, a przytem w okolicznościach, które mu największą oględność nakazywały, nigdyby się do tego nie posunął, czegoby później nie mógł usprawiedliwić, za poduszczeniem nowowierców, odpowiedzialność za całą tę sprawę na niego składano. Nadomiar około tego czasu protestanci rozrzucili po kraju potwarczy list, od początku do końca sfałszowany przez Wergerjusza, jakoby przez Lipomana do Piotra Contariniego pisany, o którym mówiliśmy wyżej. To też i w usposobieniu nuncjusza przebija się odtąd coraz większa gorycz i brak nadziei, aby mógł Polskę uchronić od protestantyzmu i nawrócić, a wyrazem tego usposobienia są listy i relacje, jakie przesyłał do Rzymu, i których echo odbija się także w pismach, jakie z Rzymu do Polski przychodziły. W liście pisanym ku końcowi lipca 1556 papież Paweł IV, upomniawszy króla, aby strzegł wiary dawnej i wyznał ją publicznie przed narodem, wzywa go, aby za przykładem Marji, królowej angielskiej, wystąpił stanowczo przeciw heretykom i nie lękał się ich opozycji, gdyż właśnie stanowczość zwycięża nowowierców, a wszelkie ustępstwa czynią ich jeszcze zuchwalszymi; w końcu ostrzega Ojciec ś., że gdyby ani te listowne, ani nuncjusza prośby nie pomogły, wtedy byłby zmuszony postępować z królem, jakby z odpadłym od wiary. Że list ten dopiero przed sejmem r. 1556 w październiku doręczony był królowi, świadczy o tem wzmianka uczyniona przez nuncjusza w liście do księcia Palliano z 22 wrz. 1556, gdzie nuncjusz pisze, że pojedzie na sejm do Warszawy i że odda breve papieskie (ów list) królowi, „aby go skłonić do jawnego oświadczenia publicznym edy-

ktem, że jest prawdziwym królem katolickim, i że ściśle wykonywać będzie prawa krajowe przeciw nowowiercom." Prawie równocześnie (1 sierp.) pisał Ojciec ś. do nuncjusza, aby, po ukończeniu sejmu, zostawiając resztę Bogu, natychmiast do Rzymu wracał, gdzie jego obecność jest bardzo potrzebna w sprawach Kościoła powszechnego. Pod tąż samą datą pisał papież do podkanclerzego Przerębskiego, aby całym wpływem swoim opierał się zamachom nowowierców i bronił Kościoła, za co mu obiecuje błogosławieństwo Chrystusa Pana i własne wdzięczne uznanie. Nuncjusz, donoszęc w wyżej wspomnianem piśmie do księcia Palliano, o zamierzonem doręczeniu breve papieskiego królowi i o prośbie, jaką dołączy ze swej strony i ze strony episkopatu, dodaje: „Co otrzymawszy lub nie, wyruszę w drogę, nie wiem bowiem, cobym tu miał robić;... w Polsce pozostawać nie chcę, gdzie i życie moje w niebezpieczeństwie dla wyuzdanej swawoli złych ludzi i małego wymiaru sprawiedliwości, bo tu każdy robi, co mu się podoba, a nie ma, ktoby wejrzał w to i poskromił. Dosyć na tem, żem tu był przez rok, i każdy przyzna, że Jego Świątobliwość i ja robiliśmy wszystko, co można było zrobić, a jeżeliśmy nic więcej nie sprawili, to już nie nasza wina, tak iż sumiennie będziemy mogli powiedzieć: „Curavimus Babyloniam et non est sanata." Zwątpienie i smutek nuncjusza miał także swe źródło w odpowiedzi Radziwiłła, którą nuncjusz 4 wrz. otrzymał na wyżej wspomniany list swój, z 26 lutego 1556. W odpowiedzi tej, w której zapewne nietylko sam jego autor ale i inni nowowiercy a zwłaszcza Wergerjusz mieli udział, po kilku grzecznych słówkach we wstępie, Radziwiłł przechodzi do zbijania tych twierdzeń, jakie Lipoman wypowiedział w swoim liście do niego; nie tyle wszakże je zbijając, ile raczej stawiając przeciw nim obelgi i potwarze, zaczerpnięte od ówczesnych herezjarchów; w końcu zapewnia, że go Lipoman nie nawróci, i że on, Radziwiłł, postara się o to, aby w Polsce stała się prawdziwa (protestancka) reformacja, a dawna deformacja znikła. Nuncjusz, odebrawszy tę odpowiedź, czuł się bardzo nią przygnębionym, nie z powodu jej treści, obelg i potwarzy w niej zawartych, ale ponieważ znając wpływ wielkich panów na umysły w Polsce, wątpił czy w ówczesnych okolicznościach udałoby mu się tu uczynić coś skutecznego w obronie Kościoła; dalej, znając ścisły stosunek między Radziwiłłem i królem, przypuszczał, że odpowiedź owa mogła być napisana nie bez wiedzy i zezwolenia królewskiego; to też w powyższym liście do księcia Palliano nadmienia: „Video nos hic oleum et operam perdere et laterem, ut dicitur, lavare." Lecz jeżeli bardzo wątpliwą, a nawet nieprawdopodobną jest rzeczą, aby Zygmunt August miał jakikolwiek udział w odpowiedzi Radziwiłła, za to nowowiercy starali się tę odpowiedź i rozliczne paszkwile na nuncjusza rozpowszechnić, aby działalność jego naprzód unicestwić, zohydzić go, odwieść od niego nawet umysły katolików, zwłaszcza wobec zamierzonych napaści na Kościół katolicki na sejmie 1556. — Wprzód wszakże odbył się s y n o d, zapowiedziany przez nuncjusza na 6 września do Ł o w i c z a. W oznaczonym czasie stawili się. oprócz arcybpa Dzierzgowskiego, biskupi: Zebrzydowski krakowski, Drohojowski kujawski, Czarnkowski poznański, Noskowski płocki, Hozjusz warmiński, Dziaduski przemyski, Uchański chełmski, Słonczewski kamieniecki. Arcybiskup lwowski, Feliks Ligęza, nie przybył dla podeszłego wieku; inni biskupi przysłali zastępców.

Przybyli również deputaci kapituł; opaci, jak się zdaje, nie byli wzywani. Po odprawieniu Mszy ś. o Duchu ś., nuncjusz zagaił synod odczytaniem brewe papieskiego i stosowną przemową. Nazajutrz biskupi spędzili, bez nuncjusza, dziesięć godzin, radząc i kłócąc się między sobą i z arcybiskupem, że ich zwołał na synod „sub poena centum marcarum et delationis ad Sedem Apostolicam," tak bowiem, jak utrzymywali, nie powinien był ich zwoływać. Arcybiskup, jak wspomina nuncjusz, dobrze bronił się, mówiąc, że potrzeba było pogrozić niedbałym, bo gdy ich dawniej zwoływał bez zagrożenia kary, śmiali się z tego i nie chcieli się stawić, i że groźbę tę rzeczywiścieby wykonał, gdyby się nie stawili. Lecz, prócz sprzeczki z arcybiskupem, powodem waśni była postawa kapituł, które upominały potrzebujących tego biskupów, aby się poprawili i postępowanie swoje odmienili. Biskupi chcieli naradzać się sami bez nuncjusza, i dopiero potem gotowe rezultaty przedstawiać temu ostatniemu. Nuncjusz wszakże odrzucił tę propozycję, jako nigdy niepraktykowany sposób odbywania synodu. Najważniejsze uchwały, jakie na tym synodzie zapadły, były tylko powtórzeniem uchwał synodów poprzednich. Ponieważ okazało się, że formuła czyli wyznanie wiary, ułożone 1551 przez Hozjusza, już nie wystarcza z powodu nowych sekt, które zaprzeczają tajemnicy Trójcy ś. i inne błędy głoszą, przeto postanowiono spisać nowe wyznanie wiary, dla wszystkich obowiązujące, a tymczasem przyjęto formułę uniwersytetu lowańskiego, wziętą z ustaw soboru Florenckiego i z dzieł ś. Tomasza; do niej dodano pięć artykułów z ksiąg ś. Augustyna de Trinitate, ogółem było 37 artykułów, w których jasno określona była wiara katolicka o Trójcy ś., o Sakramentach śś., o Mszy ś., o Kościele, o prymacie, o wzywaniu świętych, o czyśćcu, o ślubach. Formułę tę wszyscy biskupi podpisali bez wahania, tylko Uchański przy imieniu swojem dodał: „ut exhibeant Sacrae Regiae Majestati", co miało jakoby znaczyć, że bez potwierdzenia króla, formuły wzmiankowanej nie przyjmuje. Dalsze obrady dotyczyły poprawy obyczajów duchowieństwa. Inne ustawy odnosiły się do wydania homiljarza, do zobowiązania biskupów, aby czuwali nad egzekucją rozporządzeń synodalnych, do zabezpieczenia własności kościołów opuszczonych lub zajętych przez nowowierstwo. Następstwa tego synodu, w stosunku do oczekiwania, były słabe; nie widać, aby w czembądź podniosła się gorliwość biskupów, od których najwięcej zależało; owszem niektórzy, jak Drohojowski i Uchański, mimo że pierwszy zdawał się być nawróconym, a drugi przyczaił się na synodzie, po synodzie coraz bardziej łączyli się z heretykami. Jan Grodziecki, dworzanin królewski, w liście do Hozjusza z 30 września, już po przybyciu króla na sejm do Warszawy, tak o biskupach pisze: „Co do sprawy religji, jeżeli się co pocznie, obawa jest, aby biskupi, jak na przeszłym sejmie, tak i teraz zanadto łaskawymi się nie okazali," a Przerębski, pod tymże dniem z Warszawy pisząc do Hozjusza, dodaje: „W sprawie religji nie mam nadziei, aby się co lepszego stało."—Obok już wymienionych pomyślnych dla „reformacji" zdarzeń i okoliczności, niemałą było dla niej korzyścią i to, że jej rozszerzenie i wzmożenie przypadło na czasy ważnej przemiany politycznej w dawnej Polsce. Do ostatnich bowiem lat panowania Zygmunta I, przewaga polityczna była po stronie króla, leżała w jego decyzji, w jego woli; rady zaś i sejmy, jakie się koło nie-

go zbierały, miały więcej charakter doradczy; od połowy XVI w., przewaga ta przechyla się na stronę sejmów, tak, że to tylko miało i mogło mieć moc obowiązującą, co było zgodnie przez trzy stany: króla, senat i posłów, uchwalone. Choćby więc król nie sprzyjał nowemu ruchowi, reformacja byle miała dostateczne poparcie między posłami i w senacie, mogła liczyć na to, że nie upadnie, choć dopiero przystąpienie do niej króla mogło jej zapewnić zupełne zwycięztwo. Zygmunt August stał jednak przy tem, że był królem katolickim, i dopóki zdawało mu się, że protestanci chcą tylko reformować w granicach Kościoła katolickiego, lub, jak mówiono, przywracać dawne obrzędy i zwyczaje, wywalczenie większej niepodległości od Rzymu mogło mu się, w myśl ówczesnych teorji, ponętnie przedstawiać. Skoro wszakże przekonywał się coraz bardziej, że tu idzie o zburzenie Kościoła, o zaprowadzenie nowej jakiejś wiary, opartej jedynie na Piśmie ś., któreby każdy inaczej wykładał, odtąd i w postępowaniu jego ukazuje się znaczna zmiana, a mianowicie widać w nim coraz większe odwracanie się od protestantów, jako sekty religijnej, a rachowanie się z nimi, jako z żywiołem politycznym, z drugiej strony coraz stalsze trzymanie się wiary katolickiej. Zdaje się, że na ten zwrot w umyśle króla wpłynął Lipoman, zwracając jego uwagę na niebezpieczeństwo nietylko religijne, ale i polityczne, płynące od protestantów, a mianowicie porzucenie przez króla idei soboru narodowego niewątpliwie było dziełem nuncjusza. Nietrudno było przewidzieć, że synod taki, gdyby przyszedł do skutku, byłby otworzył pole wszystkim namiętnościom protestantów, rozdął ich chęć dysputowania, nikogoby nie przekonał, a wielu zgorszył, a przytem miałby najgorsze następstwa polityczne. Zresztą Zygmunt August nigdy nie pojmował takiego soboru, jak tylko za zgodą papieża, stanowcze więc oświadczenie legata i samego Ojca ś., że taki sobór jest niepodobnym z punktu widzenia kościelnego, musiało mu zupełnie wystarczyć. Z drugiej strony protestanci, przewidując, że zbliżający się sejm koniecznie sprawę religji podjąć musi i że może się przeobrazi w sobór narodowy, chcieli mieć na nim głośnych swoich i przeważnych rzeczników, i w tym celu wezwali Wergerjusza, aby przybył na sejm i na każdą potrzebę był gotowy. Sądzili również, że Łaski, a może i Lismanin, po zdjęciu z nich proskrypcji, stawią się na tym sejmie, a więc że siły ich wystarczą do złamania katolików. Z tej przyczyny i miasta pruskie postanowiły wysłać na ten sejm posłów swoich, aby o zupełną dla nich wolność religijną prosili u króla i sejmu. Te wszakże nadzieje protestantów zostały w znacznej mierze zawiedzione z powodu nowej sytuacji, jaka się teraz wytworzyła, sytuacji, której główną sprawczynią była sprawa inflancka, nad wszystkiemi innemi sprawami na chwilę górująca.—Do przyczyn, które pośrednio niemały wpływ wywarły na wzmożenie się i rozszerzenie „reformacji" w Polsce, zaliczyć należy długi pokój, jaki panował, zacząwszy od ostatniego dziesiątka rządów Zygmunta I, a więc blizko od lat dwudziestu. Pokój taki, w innych warunkach, mógłby przynieść wiele dobrego, w ówczesnych zaś okolicznościach rodził same gorzkie owoce. Szlachta polska, żywa, porywcza, bujna, nie krępowana w domu żadnemi twardemi przepisami, jakieby na nią wkładała silna ręka władcy lub mocnego organizmu państwowego, potrzebowała koniecznie dla swej nadmiernej żywotności po-

wnego upustu, który w zaszczytny sposób nastręczała jej wojna. Długoletni pokój nietylko nadwątlił jej cechy dodatnie, ale nadto zasklepił ją w pewnym domowym egoizmie, kazał jej szukać własnych raczej korzyści, niż pożytku ogólnego. W obozie, prócz ducha ofiary i poświęcenia, trzymała ją jeszcze karność i porządek wojskowy, w domu obyczaj; gdy jednak obyczaj ten począł chwiać się i upadać, pod wpływem demoralizujących czynników, jakie za panowania ostatniego Jagiellona tak bardzo się rozwielmożniły, wojna zaś nie odnawiała ducha karności i porządku, ubyło nagle wszystko, czem szlachta stała i trzymała się przez tyle wieków, a w miejsce tego zaczęły się wkradać samolubstwo, swawola i żądza wyłącznego znaczenia i panowania. Ztąd z owej szlachty karnej, ofiarnej, pełnej zapału dla sprawy publicznej, począł się tworzyć żywioł butny, samowolny, samolubny, szukający własnych tylko pożytków i panowania, a ztąd wielce niebezpieczny dla państwa. Lecz to wszystko leżało dopiero jakby w ukryciu i na dnie mrocznej przyszłości; na zewnątrz błyszczała jeszcze szlachta blaskiem potęgi, władzy i nagromadzonych bogactw, a szukając dla siebie odpowiedniego zajęcia, zwróciła się teraz od oręża do k s i ą ż k i, od boju do r o l i. I nie byłoby w tem nic złego, nauki bowiem były i będą pięknem zajęciem ducha ludzkiego i są ważną dźwignią postępu narodów, gdyby właśnie zwrot ten nie przypadł na czasy, w których książka stała się bardzo niebezpieczną bronią, zamiast bowiem budować i oświecać, wnosiła najstraszliwszy, bo religijny, zamęt i rozstrój; a nagły zwrot do roli sprowadził jeszcze większe ujarzmienie stanu włościańskiego i kolizje z duchowieństwem o „nowiny“ i dziesięciny. „Nowiny“ były to świeżo wykarczowane role, z których szlachta żadnych dziesięcin nie chciała składać; lecz i dawniejszych dziesięcin od połowy XVI wieku powszechnie odmawiać poczęła, a co gorsza, zabroniwszy włościanom składania takowych kościołom i plebanom, kazała teraz sobie je oddawać. Ztąd pod obu względami, zamiast spodziewanych korzyści, wynikły same złe następstwa. W szczególności nauki popierane za granicą, z wyjątkiem szkół włoskich, zatruwały ducha, odbierając wiarę dawną i nawet napełniając nienawiścią ku niej; w domu spełniały to samo książki heretyckie. W zwróceniu się do roli, chodziło głównie o wyciągnięcie jak największych osobistych zysków z ziemi, ku czemu w pierwszym rzędzie służyło pomnożenie dni roboczych stanu włościańskiego i przykucie wieśniaka do gleby, aby dla ucisku się nie przenosił, a następnie takie uwalnianie się od wszelkich podatków na rzecz państwa, aby oprócz Ludwikowych dwóch groszy z łanu, żadne inne ciężary nie pozostały na szlachcie. A jeżeli dodamy do tego owo rozpostarcie się wszelkiego rozpasania i swawoli, owe gwałty, zabójstwa i krzywoprzysięstwa, których mało kto albo nikt nie karał, będziemy mieli w ogólnym zarysie, nie bez licznych zapewne wyjątków, obraz szlachty polskiej, na jaki złożyły się wichrzenia nowowiercze, bezsilność praw, upadek obyczajów i długie lata pokoju. Koroną tego wszystkiego miała stać się teraz według zamiaru protestantów, jawna i przy pomocy „soboru narodowego“ dokonać się mająca apostazja. Mogła się ona wydawać jeszcze daleką, ale, przy chwiejności wszystkich stosunków w Polsce, przy niezbyt mocnym odporze ze strony duchowieństwa, a usilnej i ciągłej propagandzie protestanckiej, nie bez pewnej obawy się przedstawiała. Temu zapobiegła

w części przybywająca jakby na ratunek sprawa inflancka (ob. Inflanty), gdyż nietylko zwróciła umysły w inną stronę, ale podała królowi sposobność odroczenia rozpraw o egzekucję i religję. Nadto ze sprawą tą łączył się pewien powiew wojenny, który tylko zbawiennie mógł oddziałać na umysły rozgorączkowane ciągłemi walkami wewnętrznemi. Na sejm zjechał także nuncjusz do Warszawy, aby wręczyć królowi brewe papieskie, ów surowy list Pawła IV, powtóre, aby się oczyścić wobec senatorów, że to nie on pisał list podrobiony przez Wergerjusza, a tak potwarczo go przedstawiający, nakoniec, aby ich pobudzić i utwierdzić w obronie wiary katolickiej. Sejm rozpoczął się 6 grudnia 1556. Biskupom szło głównie o zbadanie położenia, aby tak o króla jak i o zamiarach sejmu mieć jasne wyobrażenie. W ich imieniu, na audjencji u króla, przemawiał biskup Zebrzydowski, który bez ogródki winował Zygmunta Augusta: „Z wyższego miejsca, mówił, pochodzą te wszystkie plany i zamysły, jakie rozbierane bywają w kole niższem między posłami, a które do tego zmierzają, aby starą wiarę obalić, a nową zaprowadzić; gdyż i to mówią, że Wergerjusz, Lismanin i inne zarazy tego rodzaju, mają na sejm przybyć, co nie zkądinąd ma swą pobudkę i otuchę, tylko z tego wyższego miejsca." Odpowiedział Zygmunt August, że dzieje się to bez jego wiedzy i zezwolenia; na czem biskupi musieli poprzestać. Nie przeszkodziło to wszakże W e r g e r j u s z o w i rozwinąć wichrzeń na szeroką skalę. Kursował bowiem podówczas między szlachtą list jego do króla, w którym wzywał on Zygmunta Augusta, aby, porzuciwszy „papizm," przyjął „ewangelję", t. j. luteranizm. Krążyły także wtedy „Prolegomena" Brencjusza, w których ten ostatni rozwinął swoje zapatrywania luterskie jako wstęp do poznania „prawdziwej Ewangelji", a które Wergerjusz nanowo teraz wydał i dedykował jako „złotą książkę" Zygmuntowi Augustowi. Nadto ofiarował się Wergerjusz o niektórych artykułach wiary dysputować z nuncjuszem pod sądem królewskim, a mianowicie nad artykułem: że sąd w sprawach religji należy nie do biskupów, ale do króla, a nawet do każdego z ludzi; że niema innej powagi prócz Pisma ś., że tradycja nic nie znaczy; że Kościołem prawdziwym jest tylko ten, który przez M. Lutra wzbudzony został. Lipoman nie odpowiedział ani słowem na tak niegodną siebie propozycję, ale nie przestała ona zaprzątać szlachty, zwłaszcza, że, prócz powyższych, krążyły inne jeszcze podburzające pisma Wergerjusza. To wszystko zapowiadało, po tylu już na Kościół wymierzonych pociskach, jeszcze gwałtowniejszą przeciw niemu burzę. Wybuchowi jej wszakże zapobiegła taktyka króla, który usunął główną do niej sposobność, wnosząc zaraz na początku sejmu, aby ze względu na „angustiam temporis," ani rady, ani posłowie, nie wdawali się w nic innego, ale tylko radzili o obronie z powodu wojny, przychodzącej od Inflant. Gdy król zaręczył, że się recesowi z r. 1555 ma stać zadość na przyszłym sejmie, i że „w czemkolwiek egzekucja okaże się potrzebna, takowa wtedy od deski do deski będzie przeprowadzona," zgodzili się na to i posłowie. Wtedy dopiero wprowadzono sprawę inflancką i uchwalono pobór na wojnę, ale nie obyło się bez podniesienia kwestji religijnej ze strony posłów protestanckich. Ci bowiem gwałtownie domagali się, aby uchwała sejmu Piotrkowskiego, co do wyjęcia nowowierców z pod jurysdykcji biskupiej, jak najściślej była zachowywaną, nie wspominając oczywiście

o tem, ile razy z ich strony gwałcono i łamano ową uchwałę na szkodę katolików. Gdy, korzystając ze sposobności, miasta pruskie wniosły przez swoich posłów, aby im przyznana została zupełna wolność religijna, poparli je całą siłą posłowie protestanccy, a większość sejmu poczęła się już skłaniać ku temu, aby miastom pruskim przyznać, jeżeli nie zupełną wolność wyznania Augsburskiego, to przynajmniej używanie kielicha. Ale na straży stał Hozjusz; zapewniwszy się naprzód u króla, że ten nie myśli o niczem podobnem, starał się on wpłynąć na biskupów, aby, jak przystało, bronili praw Kościoła, do czego i obecność nuncjusza niemałą była podnietą. Skoro więc przyszło do obrad nad odpowiedzią, mającą się udzielić miastom pruskim, biskupi podnieśli głos z wielką siłą i zaprzeczyli sejmowi kompetencji w rzeczach wiary, należącej wyłącznie do władz kościelnych. Król poparł biskupów, oświadczając, że sejm zwołany został dla obrony państwa, a nie do rozstrzygania w rzeczach wiary, że chce być królem, a nie kapłanem. W skutek tej stanowczej, chociaż, jak się później okazało, nieszczerej i z następnemi czynami niezgodnej odpowiedzi króla, poplecznicy miast pruskich ustąpili, aby z tem większą zaciętością powstać przeciw jurysdykcji biskupiej. Jurysdykcja biskupia stanowiła zawsze nader popularne pole, na którem najłatwiej można było oskarżać biskupów; wobec katolików głoszono, że sprzeciwia się ona wolnościom szlacheckim; wobec nowowierców zaś, którzy podawali siebie nie za heretyków, ale za „lepiej wierzących“, nazywano ją gwałtem sumienia i niesprawiedliwością religijną, której oni znosić nie chcieli, dopókiby nie zostali, jak mówili, lepiej nauczeni i przekonani. Z drugiej strony jurysdykcja duchowna stanowiła bardzo ważny wał ochronny przeciw herezji, którego biskupi, bez zaparcia się siebie samych, wyrzec się nie mogli. Ztąd walka, w której jurysdykcja, ciągle podkopywana przez stan świecki, ogołocona ze swego ostrza świeckiego, jakie jej dawała egzekucja, spotwarzona przez samychże katolików i w praktyce mało wykonywana, pod ciosami temi kruszy się w ręku biskupów, i zamienia się w końcu w jakiś cień wątły, którego nowowiercy, jako nie uznający powagi Kościoła, lękać się już nie potrzebują. A jednak i w ten cień jurysdykcji nie przestają zwracać pocisków i żądają całkowitego jej zniesienia, gdyż, jak to na tym jeszcze sejmie powiedział Hozjusz, nie tyle im szło o jurysdykcję, której się już nie lękali, ile raczej, aby przez to podkopywanie władzy biskupiej, unicestwić ją w oczach i sumieniu katolików, a potem zwrócić się przeciw władzy królewskiej, aby i z nią to samo uczynić. Łudziłby się pozorami, ktoby mniemał, że protestantom chodziło np. o wolność sumienia i o lepsze nauczanie i przekonanie, przed któremby oni ustąpili; szło tu bowiem o panowanie i o poprzednie wywrócenie wszelkiej w tym celu władzy, do czego wszystkie ich teorje ostatecznie zmierzały.—Tymczasem zaszedł wypadek, który zaostrzył opozycję ze strony protestantów. Byłto zdawna oczekiwany przyjazd Łaskiego, który przybył do Polski prawie jednocześnie z rozpoczynającym się sejmem i zamieszkał w Balicach, majętności Bonara pod Krakowem. Uwiadomieni o tem biskupi, zebrali się zaraz na naradę, jakby się pozbyć tego herezjarchy z kraju. Nie mogąc

zaś nic wyjednać w tej sprawie u króla, obmyślali, jakby przez tymczasowe układy z protestantami zabezpieczyć przynajmniej najbliższą przyszłość, a może powoli dojść do jakiegoś porozumienia. Po niejakich debatach, zgodzili się biskupi na to, aby, jeżeli szlachta chce koniecznie po dworach swoich trzymać kaznodziejów i ministrów, takowych niechby trzymała, ale pod warunkiem, aby ci byli potwierdzeni przez biskupów i aby wykładali Pismo ś. według tych czterech doktorów Kościoła: Hieronima, Augustyna, Ambrożego i Chryzostoma; przytem, aby w niczem nie naruszono dawnych parafji i dziesięcin. Była to koncesja idąca za daleko, zwłaszcza, że nic nie wspomniano o nieomylnem nauczycielstwie Kościoła, które jedno jest prawdziwą normą nauczania religijnego. Była to wszakże najlepsza odpowiedź na owe tylokrotne oświadczanie się ze strony protestantów, że byleby ich biskupi lepiej pouczyli i przekonali, oni chętnie ustąpią i opierać się nie będą. Teraz bowiem, przez zgodzenie się na jedną normę w tłumaczeniu Pisma ś., mieli podaną sobie wszelką sposobność, aby, przy dobrej woli, lepiej mogli być przekonani. Wkrótce jednak okazało się, jak złudnem było to wszystko, cokolwiek obiecywali sobie biskupi po dobrej woli i dotychczasowych oświadczeniach protestantów. Gdy bowiem wniesiono ów projekt, katolicy głośno mu przyklaskiwali, i umiarkowańszym protestantom wydawało się również, że rzecz nie byłaby do odrzucenia; lecz zawziętsi z pomiędzy nich, upatrując w tem jakieś podstępy „partji rzymskiej,“ na nic się nie zgadzali. Wśród tej rozterki powstał Mikołaj Rej i zażądał bliższego objaśnienia, czy ów wykład Pisma ś., jaki proponują biskupi, według tych czterech doktorów Kościoła, dziać się ma w myśl Kościoła rzymskiego, czy też podług prostego rozumienia Pisma ś. Podobał się protestantom ten zwrot rzeczy. Gdy zaś biskupi odpowiedzieli, że należy się trzymać myśli Kościoła rzymskiego, wtedy ewangelicy, gdy im tę odpowiedź przyniesiono, zgodnie odrzekli: nie chcemy. Poczem izba poselska zgodziła się na to, aby się udać do senatu i oświadczyć królowi i senatorom, że tyranji biskupów dłużej nie chce znosić, i że powinien episkopat dać pokój ministrom ewangelickim, jeżeli sam chce pozostać w pokoju; przyczem posłowie protestanccy nie żałowali pięknych słów o znoszeniu się wzajemnem, o pokorze i miłości chrześcjańskiej. Hozjusz, w kilka lat później, w liście do Uchańskiego, datowanym z Rzymu 1573, tak dalszy przebieg tej sprawy przedstawia, że król, mając odjechać do Wilna, pytał się senatorów, jak postąpić, aby w jego nieobecności zachowany był pokój w sprawach religijnych. Niektórzy radzili, aby biskupi tymczasowo nie sprawowali żadnej jurysdykcji nad protestantami, czem zadowolnią się ci ostatni i będą cicho. Na to powstał Hozjusz i oświadczył, że „myli się król i mylą się senatorowie, jeżeli sądzą, że protestantom o to tylko chodzi, aby byli wyjęci z pod jurysdykcji biskupiej; oni sami przecież wyłączyli się ze społeczeństwa kościelnego, a więc się nie lękają ani jurysdykcji, ani kar kościelnych; owszem ludzie, którzy oświadczyli, że im najlepiej wtedy jedzenie i picie smakuje, kiedy są w cenzurach kościelnych, pewnie sobie z takowych nic nie robią. Dlatego nie idzie im wcale o jurysdykcję kościelną; królewskiej cokolwiek się obawiają. Nie inny jest też ich cel i zamiar, jak aby biskupi nie byli biskupami, a król królem, i aby nie było żadnego wykonawcy praw krajowych; niech każdy wierzy, w co

chce, czyni, co chce; wszyscy są zarówno kapłanami i biskupami, wszyscy zarówno królami być powinni, bo wszak to wszystko w Piśmie ś. jest napisane! Panować więc chcą, nie podlegać, i nie do czego innego, jak do anarchji, wszystkie ich zamiary zdążają.“ Po tem oświadczeniu Hozjusza, nie było już mowy w senacie, aby biskupi wyrzekli się choćby tymczasowo jurysdykcji nad nowowiercami, ale poczęto radzić, jakby wobec tej powolności dla protestantów, zabezpieczyć pokój publiczny, tak srodze naruszony przez ich gwałty i nadużycia. Rezultatem owych narad był edykt królewski z 9 stycznia 1557, w którym król, podniósłszy z naciskiem nieszczęście, jakie na cały kraj spłynęło z rozerwania religijnego, wspomina dalej, że naradzał się pilnie z senatorami na tym sejmie, jakby zapobiedz rozruchom i niespokojnościom. A że pokazało się, iż główny powód do sporów w tem leży, że wprowadza się wiele nowości przeciw ustawom Kościoła i przeciw prawom krajowym, i że zwolennicy nowych obrządków zabierają i profanują kościoły, przeto nie mogąc teraz tej rzeczy osądzić, z powodu konieczności udania się na wojnę inflancką, i odkładając ją do przyszłego sejmu, król powołuje się na przeszłą uchwałę sejmu Piotrkowskiego, upomina, aby nikt nie śmiał się dopuszczać bluźnierstw przeciw Bogu, ofierze Mszy ś. i Sakramentom śś., urządzać schadzek, wprowadzać nowych obrzędów, wszczynać rozruchów, wypędzać kapłanów. Gdyby zaś ktoś odważył się przestąpić ten edykt, takiego postępek król poczytywać będzie za własną swoją obrazę i karać jako naruszyciela pokoju według przepisu prawa. Lecz i ten edykt pozostał martwą literą, nowowiercy bowiem, zaprotestowawszy przeciw edyktowi, jak dawniej, zabierali kościoły, wprowadzali nowe obrzędy i dopuszczali się różnych nadużyć, a wszakże nikt ich do kary nie pociągał, gdyż biskupi pokój z nimi przestrzegali i więcej ich nie pozywali. Była więc słuszność po stronie Lipomana, kiedy niedowierzał temu, co postanowiono na sejmie dla zaspokojenia biskupów, jak i ze strony Hozjusza, gdy później przekonawszy się o prawdziwym stanie rzeczy, napiętnował postępowanie króla i senatu, jako niegodne takich powag, dodając, że król był nawet gotów pozwolić na jakie nowowiercze wyznanie, byleby tylko nowowiercy na jedno się zgodzili i nie wszczynali dalszych zamieszek. Wkrótce potem król odjechał na Litwę, aby gromadzić zaciągi na wojnę, nuncjusz zaś opuścił Polskę, straciwszy prawie nadzieję, aby coś w Polsce z dawnej wiary uratować się mogło, wioząc przytem smutne relacje Pawłowi IV o chwiejności króla, zuchwalstwie nowowierców, bezsilności rządu i praw, burzliwości szlachty, o upadku ducha wśród duchowieństwa, a co gorzej, o oziębłości i niepewności niektórych biskupów.—Tymczasem, w połowie marca, przybył Łaski do Wilna i z wielkiemi honorami przyjmowany był przez Radziwiłła i innych możnych protestantów. Wkrótce otrzymał publiczną audjencję u króla. Zygmunt August przyjął go bardzo przyjaźnie (amantissime), słuchał łaskawie i uważnie, gdy Łaski winszował mu panowania i światła Ewangelji za jego rządów, a następnie wykładał powody swojego powrotu. W kilka dni potem nastąpiła urzędowa odpowiedź: w niej oświadczył podkanclerzy imieniem króla, że król nie pragnie i nie uznaje innego światła, jak to, które mu zostawili przodkowie, i że chce w tej nauce dobrej wytrwać; co zaś do twierdzenia Łaskiego, że został powołany przez szlachtę dla zreformowania Kościoła, to król tylko — zastrzegał

podkanclerzy—ma do tego prawo (?). Lecz odbywała się tu gra podwójna, gdyż Łaski był naprzód przez Radziwiłła uwiadomiony o powyższej odpowiedzi i ostrzeżony, aby się nią nie zrażał, gdyż otrzyma nową, prywatną audencję bez świadków. Trudno orzec, co skłoniło króla do takiego postępowania, czy własna chwiejność w wierze, czy też względy polityczne, gotował się bowiem na wojnę inflancką, w której Radziwiłł także miał wziąć udział. To też Łaski, wobec tej dwulicowości, pewny już swego, z obwinionego przeszedł na stanowisko obwiniającego, i na posłuchaniu prywatnem śmiało upomniał króla, że zgrzeszył, wypierając się przed paru dniami „prawdziwego Chrystusa,“ a zarazem wręczył mu świeżo napisany przez siebie traktat o obowiązku króla, co do szerzenia „prawdziwej religji i niszczenia bałwochwalstwa.“ Zająwszy błędne stanowisko, król musiał przyjąć upomnienie, tłumaczył się, że nie mógł nic dotąd zrobić, ale że po wojnie inflanckiej zajmie się reformacją, przyrzekł bronić Łaskiego przed kalumnjami, i pozwolił mu prywatnie zbory u siebie urządzać lub na takowe uczęszczać. Otrzymał zatem Łaski więcej niż się spodziewał, i skorzystał z łaskawości królewskiej w sposób najobszerniejszy. W środku miasta, w kaplicy zamkowej Radziwiłła, kazywał przez miesiąc po polsku i po łacinie, a na te kazania i nieodłączne od nich szkalowania na Kościół katolicki, uczęszczał nietylko cały dwór Radziwiłła, ale przybywały liczne gromady szlachty i mieszczan wileńskich. I po wyjeździe Łaskiego propaganda jego kontynuowała się z niemniejszym zapałem; nietylko w pałacu Radziwiłła, ale i po domach mieszczańskich odbywały się kazania i nabożeństwa nowowiercze, na które tłumy śpieszyły, podczas gdy w przeciwległym pałacowi kościele parafjalnym ś. Jana, „nikt z panów, a mało kto z pospólstwa się pokazywał.“ Tymczasem i w Krakowie mnożyły się wybryki i gwałty protestanckie, popełniane zwłaszcza przez tych, którzy się nie bali ani edyktów, ani rozkazów królewskich, gdyż sami w swem otoczeniu uważali się za jedynowładnych i nietykalnych. Ciągłych, naprzykład, powodów do skarg i narzekań ze strony kapituły miejscowej i biskupa, dostarczał J a n B o n a r, kasztelan biecki i zawiadowca zamku krakowskiego. Zamiast pilnować edyktu przeciw heretykom, bronił on ich, żywił, przechowywał, nadomiar w mieszkaniu swojem w mieście, a nawet na zamku królewskim urządzał schadzki i kazania nowowiercze. Kiedy Łaski wrócił z Wilna do Krakowa (w maju 1557), Bonar przyjął go z otwartemi rękoma, zwłaszcza, że Łaski wszędzie głosił i rozpowiadał, iż król pozwolił mu prywatnie urządzać zbory i w nich naukę swoją wykładać. Obaj więc wzięli się energicznie do szerzenia nowej wiary, Łaski, jako apostoł, Bonar, jako jego prawa ręka i podpora.—Ponieważ wobec ciągłych zamachów protestanckich, potrzeba było coraz nowych środków zaradczych, przeto jeszcze podczas ostatniego sejmu ułożono projekt nowego synodu, który miał się odbyć w maju tegoż roku (1557). Rzeczywiście, s y n o d ten odbył się (17 maja) w P i o t r k o w i e pod prezydencją Dzierzgowskiego, ale oprócz tego ostatniego, stawili się nań tylko dwaj biskupi, Zebrzydowski, krakowski, i Uchański, chełmski, inni zaś przysłali pełnomocników i zastępców. Ustawy tego synodu, noszące cechę pewnego pośpiechu, były w znacznej części tylko powtórzeniem tego, co uchwalono na poprzednich synodach, z czego się okazuje, że Kościół polski nie tyle szwankował brakiem do-

brych ustaw, ile raczej, jak wszystkie prawa polskie, brakiem należytego ich wykonania, i dlatego na każdem zgromadzeniu synodalnem musiano je ponawiać i przypominać.—Tymczasem zaszedł wypadek, który nieszczęśliwe położenie Kościoła jeszcze nieszczęśliwszem uczynił, przynajmniej w jednej djecezji, pod koniec czerwca tego roku bowiem umarł bp kujaw., Drohojowski, i wywiązała się gorsząca sprawa nominacji Uchańskiego (ob.) na wakującą katedrę.—W owym czasie Łaski przystąpił do głównego zadania, jakie sobie postawił, do jednoczenia i organizowania protestantów polskich. W tym celu przeniósł się do Pińczowa, gdzie było ognisko ruchu protestanckiego w Polsce, i rozejrzał się w akcie połączenia, zawartym z braćmi czeskimi w Koźminku, i w ich wyznaniu wiary, które miało się stać wyznaniem wiary kalwinów małopolskich. W wyznaniu wszakże braci czeskich znalazł wiele rzeczy, nie mogących się pogodzić z wyznaniem, jakie sam projektował, a które było na pół jego, na pół kalwińską konfesją. Polemika, jaką niedawno Łaski prowadził w Niemczech, przeniosła się teraz do Polski, Wergerjusz bowiem, ze skrytej ku niemu niechęci, zanim jeszcze ten ostatni przyjechał do kraju, rozniósł o nim po Wielkopolsce, że jest zwolennikiem Kalwina, a więc, że ani luteranie, ani bracia czescy ufać mu nie powinni. Skutkiem tego, jedni i drudzy patrzyli na niego krzywem okiem. W łonie zaś samych kalwinów małopolskich szerzyć się zaczęła anarchja religijna, podniecana przez arjanizm (antytrynitaryzm). Początki sekty arjańskiej w Polsce, odnoszą się jeszcze do r. 1546, gdy przybył do domu Trzycieskiego starszego w Krakowie, belgijczyk Spiritus, który pierwszy miał tu zaszczepić wątpliwości co do dogmatu o Trójcy ś. Rzecz ta pozostawała w ukryciu, aż do przybycia r. 1551 Leljusza Socyna (Lelio Sozzini) do Krakowa. Ów Socyn (urodzony 1525) był wygnańcem z ziemi weneckiej, gdzie z 40 towarzyszami miewał schadzki i rozsiewał błędne nauki o Trójcy ś. i osobie Chrystusa Pana. Gdy się to wydało, niektórzy z towarzyszy Socyna życie postradali, sam on z pozostałymi ratował się ucieczką. Socyn, spędziwszy czas niejaki w Szwajcarji, Francji, Belgji i Niemczech, przybył, jak powiedzieliśmy, do Krakowa, i tu zaraz wszedł w zażyłość z wielu chciwymi nowości religijnych, a zwłaszcza z Lismaninem, którego skłonił do wystąpienia z zakonu i do wyjazdu za granicę, za zezwoleniem samego króla, dla lepszego poznania szerzącej się reformy. Niewiadomo, jak długo bawił L. Socyn w Polsce, wrócił wszakże do niej 1558, kręcił się po różnych domach szlacheckich, był nawet na dworze Radziwiłła na Litwie, znaczne zostawiając ślady swoich nauk w umysłach szlachty i między predykantami. Umarł w Zurichu 1562, kiedy już nauka jego poczyniła znaczne postępy nietylko w Polsce, ale i za granicą, zkąd prześladowana i ścigana, przenosiła się do Polski, jako do bezpiecznego wszystkich sekt przytułku. R. 1558 pojawił się w Polsce, wysłany przez Kalwina, a zaproszany przez Lismanina Piotr z Thionville (Thonvillanus), francuz, który zostawszy nauczycielem przy szkole Pińczowskiej, przybrał imię Statorjusza, spolszczone potem na Stojeński. Był on skrytym zwolennikiem nauki Serweta (ob.). Tegoż roku schronił się z Szwajcarji do Polski przed gniewem Kalwina arjanin Jerzy Blandrata, medyk włoski, i odtąd datuje się silniejsze krzewienie sekty arjańskiej. Blandrata umiał się wcisnąć w najznaczniejsze domy, zjednał sobie Lis-

manina i Statorjusza. W ślad za nimi poszli: Marcin Krowicki i Aleksander Witrelin, ministrowie pińczowscy, a wkrótce potem Grzegórz Pauli, Stanisław Lutomirski i inni, którzy wszyscy już około r. 1560 byli mniej lub więcej otwartymi zwolennikami arjanizmu; ze szlachty zaś Hieronim Filipowski, Stanisław Lasocki, Prosper Prowana, Stanisł. Cikowski, Remigjan Chełmski, i, zdaje się, Mikołaj Siennicki.—Miał więc Łaski zadanie niełatwe, gdy chciał zjednoczyć protestantów polskich; pojawiający się między kalwinami małopolskimi arjanizm dawał mu wiele do myślenia. Z drugiej strony burzył S t a n k a r, który nie był ani arjaninem, ani kalwinem, ale miał własne wyznanie, zbliżone do zwingljańskiego. Naukę swoją „de Mediatore,“ że Chrystus Pan jest naszym pośrednikiem tylko według swojej ludzkiej natury, głosił z taką gwałtownością, że wszystkich nowowierców na siebie oburzył, i potępiony na synodach, uciekł z Polski, lecz w maju r. 1559 znowu wrócił i znowu zaczął wichrzyć. Krzątając się około zjednoczenia, urządzał Łaski zbory i konferencje predykantów. Dla sprowadzenia jedności w nauczaniu, postanowiono sporządzić tłumaczenie Biblji. Przekład ten powierzono nauczycielom szkoły Pińczowskiej, a mianowicie jej rektorowi Grzegorzowi Orszackiemu (Orsacius), który przybrał do pomocy Piotra Statorjusza i Jana Tenandusa z Bituricji (Bourges). Lecz robota rozchwiała się niebawem, gdyż Orszacki do przekładu swojego wprowadzał błędy antytrynitarskie. Z drugiej strony, ani bracia czescy nie myśleli czynić ustępstw dla kalwinów małopolskich, ani kalwini dla braci czeskich; nie pomagały na to zjazdy i każda strona przy swojem wyznaniu pozostała. Nie udało się także Łaskiemu pozyskać Tarnowskiego, gdyż ten pomimo całej swojej pobłażliwości, a nawet sympatji dla reformatorów, stał przecież na gruncie wiary dawnej, i wyraźnie oświadczał, że jej nigdy nie porzuci. Już na synodzie nowowierczym w W o d z i s ł a w i u (15 cz. 1557) uchwalono, aby, obok zjednoczenia się z braćmi czeskimi, starać się także o połączenie z luteranami wielkopolskimi, do których, oprócz mieszczan, niewielu wprawdzie z pośród szlachty należało, ale za to możnych i potężnych, jak Górka i Ostrorogowie. Za to w Prusach królewskich, a jeszcze bardziej w Prusach książęcych luteranizm oddawna już panował; wszyscy zaś luteranie polscy uważali księcia pruskiego Albrechta niejako za głowę swoją. Łaski umyślił więc wybrać się do tego ostatniego, a po drodze wstąpić do Stanisława Ostroroga, przewodnika luteranów wielkopolskich, aby obu skłonić do połączenia się z kalwinami małopolskimi. Podróż ta nastąpiła w końcu lutego 1558, nie wypadła jednakże tak pomyślnie, jak się Łaski spodziewał. Choć bowiem Ostroróg uprzejmie i z szacunkiem przyjął Łaskiego, a do jego nauki o Eucharystji skłaniali się predykanci w dobrach Ostrorogowych, choć następnie i książę pruski nie był przeciwny zjednoczeniu, jednakże nadworni teologowie księcia zburzyli wszystko, z powodu różnicy zdań o sakramencie Eucharystji, od których ani jedna, ani druga strona odstąpić nie chciała. Łaski wrócił więc (w czerwcu 1558), bardziej zgryziony, niż zaspokojony, a choroba i dalsze niepowodzenia pewne zniechęcenie w nim wywoływały. Nie tracił wszakże nadziei lepszej przyszłości, a dostawszy do rąk rozprawę Hozjusza „De expresso verbo Dei,“ wśród innych zatrudnień zabrał się do odpowiedzi na takową. Odpowiedź ta okazała się w druku w Pińczowie—dopiero w maju 1559, p. t. „De

oppresso verius quam expresso verbo Dei.“ Sama gwałtowność, z jaką owa odpowiedź przemawia, gorzkie i wprost nieprzyzwoite przygryzki do Hozjusza świadczą, że napisana została po doznanych zawodach bez spokoju i wewnętrznej równowagi. Hozjusz przeciwnie, z największym spokojem, nie dotykając osoby Łaskiego, występuje w powyższem piśmie przeciw wszystkim reformatorom, i wykazuje jak na dłoni, że to czyste i wyraźne słowo Boże, na które się oni powołują, wcale nie jest takiem dla nich, skoro każdy z nich co innego zeń wyprowadza, skoro się kłócą między sobą i nienawidzą, a tylko w jednem okazują się zgodnymi, w nienawiści do Kościoła katolickiego. Te kłótnie, jak oświadcza dalej, zwracając się do króla, są najlepszym dowodem, jak niezbędną jest powaga Kościoła w tłumaczeniu Pisma ś., której król powinien bronić i karać wszelkie od niej odstępstwo. — Wspomnieliśmy, że w lipcu lub sierpniu 1557, król osobnym dyplomem zawiesił wygnanie Lismanina, z czego bardzo się uradowali kalwini małopolscy i sam Kalwin, nie przeczuwając, że zamiast sojusznika gotują sobie wroga. Lismanin bowiem wkrótce potem połączywszy się z Blandratą i Statorjuszem, stał się niejako pomostem, po którym arjanizm wszedł do Polski. Z początku wszakże uważano go za główną podporę kalwinów małopolskich, zwłaszcza w walce, jaka się następnie wywiązała ze Stankarem i jego zwolennikami, i dla tego, kiedy Orszacki przeszedł 1559 zupełnie na stronę Stankara, Lismanin był po nim głównym kierownikiem szkoły i zboru w Pińczowie. Stankarjanie oskarżali Lismanina o arjanizm, on zaś dowodził, że jego adwersarze wyznają sabeljanizm. Ustępując przed przeciwnikami, Lismanin 1562 udał się do księcia pruskiego, Albrechta, i tu 1566 zakończył życie samobójstwem,—rzucił się do studni, z powodu, jak mówiono, niewierności żony. — Wobec zbliżającego się sejmu, nowowiercy zwołali zjazd do Wodzisławia na 4 wrz. 1558. Po załatwieniu sporu między ministrami i szlachtą, zapewne o rządy kościelne, szlachta nowowiercza, licznie zebrana na synod, zgodziła się: 1) na dość hojną kontrybucję na fundowanie szkół protestanckich, utrzymywanie młodzieży zdolnej do kaznodziejstwa, zakładanie drukarń i t. d.; za to uchwalono, aby dziesięcin papistom nie dawać, bo nie pozwala sumienie podtrzymywać bałwochwalstwa; 2) postanowiono na przyszłość nie łączyć dzieci swoich z niewiernymi (tak nazywano katolików); 3) poddanych nie obarczać większemi ciężarami, jak podług praw krajowych dozwolono,—byłto jedyny wypadek, w którym protestanci zajęli się dolą ludu wiejskiego w Polsce. — Mówiliśmy już, że Lipoman wywiózł jak najsmutniejsze wyobrażenie o ówczesnym stanie Polski, i że zwłaszcza co do przyszłości religji w Polsce ogarniały go najczarniejsze przeczucia. „Niech Pan Bóg wszechmocny dopomoże waszym sprawom,“ pisał w kilka miesięcy po odjeździe z Polski, 30 paźdz. 1557 do Hozjusza, „bo że żadne ludzkie sposoby dopomódz im nie mogą, tego się bardzo boję.“ W tym też duchu zdał relację Pawłowi IV, obwiniając króla, szlachtę, biskupów, każdego według udziału, w jakim się przyczyniał do zła ogólnego. Tymczasem biskupi, zaniepokojeni postępami „reformacji,“ i obawiając się, aby nowowiercy nie wzięli góry na nadchodzącym sejmie i nie poczynili jakich nowych a gwałtownych napaści na Kościół, znów wyprawili do Rzymu doświadczonego w tej sprawie Franciszka Krasińskiego, archidjakona kaliskiego, aby ten

prosił papieża o ponowne wysłanie legata, któryby wspólnie z episkopatem zapobiegał grożącym zniszczeniom. Ojciec ś. wybrał w tym celu znanego z świątobliwości i roztropności Scypjona kardynała, zwanego Pizańskim; gdy jednak okazało się, że ten nie mógłby tak prędko udać się w drogę, postanowił wydelegować tymczasowo Kamilla, biskupa Sutri i Kampanji. W październiku 1558 stanął w Polsce nuncjusz, oczekiwany przez biskupów. Tymczasem w rozpisaniu nowego sejmu (na 20 list. do Piotrkowa 1558) król zapowiedział, że według recesów obu poprzednich sejmów, piotrkowskiego i warszawskiego, ma się nakoniec na tym sejmie odprawić egzekucja wszystkich praw i statutów, o ile się gdzie przeciw nim wykroczyło. Jako część tej egzekucji uważano rozpatrzenie przywilejów duchowieństwa i uchylenie ich, gdzieby się nie zgadzały z prawem powszechnem, do czego przedewszystkiem zaliczano uwalnianie sołtysów w dobrach duchownych od służby wojennej. Wreszcie miano na tym sejmie radzić o różnicach w wierze, aby je tak samo jak inne nieporządki usunąć. Obrany przez posłów po raz trzeci zkolei marszałkiem Mikołaj Siennicki w mowie do króla zalecał mu, „aby woli miłego Pana Boga najprzód pilnując, słowu jego świętemu (t. j., tym przeróżnym mniemaniom i błędom, jakie się wtedy szerzyły pod imieniem słowa Bożego) między poddanymi swymi drogę przeprawował.“ Rozpoczęły się wota senatorów, których główną treścią była egzekucja i religja. Obrady w senacie szły w ogóle roztropnie i poważnie. Z wotów senatorów duchownych najważniejsze były te, jakie wnieśli Zebrzydowski i Uchański, innych biskupów głosy szły przeważnie za Zebrzydowskim. Mowa Zebrzydowskiego zwracała się głównie do króla, aby powagą swoją zabiegał nierządowi, gdyż zamiast wolności panuje swawola niezmierna, a prawa koronne w kancelarji tylko leżą. Dobra koronne szarpią, rozdawają. Przeto potrzeba, aby egzekucja była, ale powszechna, to jest, taka, któraby się poczynała od osoby króla, a potem rad, rycerstwa i innych stanów się tyczyła; aby się ta licencja hamowała, gdyż nie tylko żywym, ale i umarłym nie dają pokoju, kościoły pustoszą, nadania ich biorą, czego sami nie dali, wydzierają. Uchański w mowie swojej podniósł nadewszystko różnice, jakie zachodzą między stanem duchownym a świeckim, a jako lekarstwo na nie radził sobór narodowy, któryby był dostępny nietylko księżom, ale i wszystkim, tak aby nań rycerscy ludzie przybyć mogli, i ułożyć różnice, jakie mają z Kościołem katolickim, jako też i te, które między sobą mają. Byłby to więc nie sobór, ale jakiś sejm narodowy, zwołany celem ustanowienia sobie jakiejś nowej religji, na któryby nie tylko katolicy przybyć mogli, ale i najskrajniejsi nowatorzy, z równym dla wszystkich głosem, zkąd oczywiście wyniknęłoby nieopisane zamięszanie wszystkich i wszystkiego. Uchański wszakże zapewniał, że wszystko pójdzie łatwo i gładko, byle tylko ów sobór przyszedł do skutku. Zkolei po biskupach inni senatorowie mówili w ogóle przeciw nierządowi, i nastawali na rychłe przeprowadzenie egzekucji; wojewoda krakowski, Stanisław Tęczyński, radził odłożyć rozmowę o religji do innego czasu, a starać się zabieżeć nadużyciom i gwałtom, „bo co się temi czasy w starostwie mojem stało przeciw Bogu, aż strach powiedzieć.“ Głosy wszystkich streścił Jan Ocieski, kanclerz, w odpowiedzi od króla, w której oświadczył, że król chce przeprowadzić egzekucję od deski do deski; co zaś do religji, o tem

próżno teraz mówić, gdyż egzekucja okaże najlepiej, jaką była wiara, gdy wolności i prawa koronne nadawano. Zręczny ów obrót miał przedewszystkiem na celu usunięcie sprawy religijnej na drugi plan, a wysunięcie naprzód sprawy o egzekucję, aby już na początku sprawa religijna nie rozgoryczała umysłów. Posłowie zgodzili się na odłożenie sprawy o religję, pod warunkiem wszakże, aby wszelka jurysdykcja duchowna ustała aż do czasu wyświecenia rzeczy podczas egzekucji, i aby zawieszone zostały wszelkie sprawy o różne gwałty i nadużycia ze strony protestantów. Przystąpiono najpierw do egzekucji, a naprzód zaczęto przeglądać statuty Kazimierza W. Do ważniejszych zaliczono dwie sprawy, tyczące się duchowieństwa, jedną z nich była, aby sołtysi w dobrach duchownych na potrzebę wojenną stawali, i druga, aby zniesiony został przepis prawa, że ekskomunikowany nie może być na świadka przypuszczony, chyba gdyby druga strona nie miała innego świadka, a biskup, proszony o zwolnienie co do tego jednego aktu od wyklęcia, takowego odmówił. Lecz ani senat, ani król nie skłonili się do zniesienia obu powyższych przepisów prawa, i przez Uchańskiego dali odpowiedź posłom, że wprzód wszystkie statuty trzeba przejrzeć, a dopiero na końcu usunąć i naprawić, jeżeli będzie co do usunięcia lub naprawy. Nie ustąpiła przecież zła wola i dążność antykościelna, jaka się ciągle objawiała na tym sejmie. Po przejrzeniu statutów Kazimierzowych, gdy przyszło do badania późniejszych przywilejów, a mianowicie do zbadania przywileju Koszyckiego króla Ludwika, z przyczyny rozszerzonych złośliwych wieści na króla, jakoby się potajemnie układał o następstwo po sobie z domem austrjackim, Zygmunt August wystąpił sam z wnioskiem, aby sejm już teraz bliżej określił porządek przyszłej elekcji króla po jego śmierci. Senat pozostawił izbie poselskiej pierwszeństwo w wypracowaniu odpowiedniego projektu. A że sprawa równała się niejako nowemu rzeczy urządzeniu, przeto izba poselska skorzystała z tej sposobności, aby duchownych boleśnie dotknąć i upokorzyć, gdyż wykluczyła ich od udziału w elekcji, a następnie jakby rugowała ich z senatu, zostawiając tamże dygnitarzy duchownych, ale bez sądu, bez rady, bez głosu. W projekcie bowiem, jaki wniosła izba poselska, w którym szczegółowo opisano, jaki ma być porządek w czasie bezkrólewia, nie uczyniono żadnej wzmianki o duchowieństwie. Ażeby rzecz tę dotąd niesłychaną w kraju i niepraktykowaną umotywować, podniesiono, jakoby niebezpieczne dla kraju, bo obcemu monarsze (papieżowi) powinne i zaprzysiężone stanowisko duchownych, wbrew oczywistości, że wierność dla papieża była zawsze najlepszą rękojmią wierności duchowieństwa dla kraju. Obronę oratorską tej potwornej innowacji powierzono obrońcy swobód szlacheckich, zuchwałemu a przytem wielce nieprzyjaznemu dla duchowieństwa Hieronimowi Ossolińskiemu. Ten w mowie swojej usiłował dowieść potrzeby wykluczenia duchownych od wyboru królów zależnością ich od papieża i przysięgą, jaką mu składają; następnie zwrócił się przeciw przywilejom i jakoby uzurpacjom duchowieństwa, które przedstawiał jako sprzeczne z prawem pospolitem i szkodliwe dla wolności szlacheckich. Mowa Ossolińskiego, nacechowana z jednej strony zuchwalstwem oskarżań, wytaczanych przeciw duchowieństwu, z drugiej bezpodstawnością zarzutów, zdaje się, chybiła celu. Ci z senatorów, którzy łączyli się z nowowiercami z powodu jakoby zagrożonych wolności szla-

checkich, mogli się przekonać teraz, do jakich radykalnych przewrotów zmierzało nowowierstwo. Nadewszystko oburzeni byli biskupi, którzy, po tylu napaściach na dawniejszych sejmach, teraz tylu jeszcze nowych zarzutów słuchać musieli, o żądzy panowania, o służeniu obcemu panu, wraz z żądaniem, aby się wyrzekli przysięgi składanej papieżowi, jeżeli chcą do elekcji i w ogóle do senatu należeć. Najgorętszy z nich Zebrzydowski powstał zaraz i wyrzucił posłom, że korzystając z niewielkiej liczby obecnych biskupów [1]), przy każdej na tym sejmie sprawie dogryzają im całą mocą, a czynią to najwięcej ci, którzy sami się na posłów obierają, aby burzyć na duchowieństwo, powiadając, że nie mają tych praw, na jakie się powołują, że turbują państwo i t. d. Dodał, że dotąd, tak samo, jak inni biskupi, cierpliwy był i nie postępował, jak miał na to prawo, ale że tego dłużej czynić nie będzie. Po nim zabrał głos Uchański, zganił posłów, że za wiele żądają, ale przytem okazał jakby przechylanie się niejakie ku protestantyzmowi. Powiedział o sobie, że wprawdzie nie składał przysięgi papieżowi, a więc jej nie zna (?); nie sądzi wszakże, aby przysięga, którą biskupi Stolicy ś. składają, nie dała się pogodzić z obowiązkami względem króla i państwa, „gdyż oboje to stać może, że my i królowi, jako też i najświętszemu, jak mówią, Ojcu naszemu, wiarę naszą zachować możemy, póki tenże Ojciec ś., który jest na temże miejscu super cathedra Petri, od Boga postanowiony, tego uczyć i to rozkazywać będzie, co Piotr i Apostołowie rozkazali,“ a więc jeżeliby papież mógł odstąpić od nauk Piotra ś. i Apostołów, co jako możliwe Uchański przypuszczał, wtedy, nie ma nieomylnego nauczycielstwa w Kościele, wtedy i na dowolność nowowierczą nie ma żadnej tamy; każdy bowiem, ktoby zechciał, mógłby zarzucić papieżowi, że odstąpił od nauki Piotra ś. i Apostołów, i na tej podstawie odmówić mu posłuszeństwa! Potem przemawiali biskup Noskowski i nominat chełmski, Przerębski. Wywiązały się ztąd między biskupami i posłami spory, które dopiero król uspokoił oznajmieniem, że po naradzie z senatem odpowie na przemówienia posłów i biskupów. Dalej prowadząc badanie przywileju Ludwikowego, izba poselska chciała pozbawić duchowieństwo wszelkich jego praw i przywilejów, i w tym celu wyliczała wszystkie mniemane krzywdy, których jakoby szlachta doznaje od duchownych, pod szumną nazwą „angariae, praeangariae et vexatio periculosissima et injustissima.“ Wszystkie wszakże owe „angariae et praeangariae“ streszczały się w dwóch wyrazach: *jurysdykcja duchowna*, nad którą nie widzieli posłowie nic dla siebie sroższego, niebezpieczniejszego i niesprawiedliwszego. Gdy na dawniejszych sejmach żądali tylko zniesienia nad sobą jurysdykcji duchownej, o ile takowa dotyczyła herezji, teraz domagają się już całkowitego jej usunięcia. Różnica wielka, jeżeli się zważy, że do jurysdykcji duchownej należały nietylko sprawy kryminalne, ale i cywilne, jak sprawy o małżeństwo, o legitymacje dzieci,

---

[1]) Byli to: Zebrzydowski, Uchański, Noskowski i Przerębski, ten ostatni jako nominowany biskup chełmski, który jednak na tym już sejmie w kilka dni po owej mowie Ossolińskiego, 19 st. 1559, skoro nadeszła wiadomość o śmierci Dzierzgowskiego, zasiadł na miejscu arcybiskupiem, jako prymas i arcybiskup, w radzie królewskiej.

o patronat, dziesięciny, tudzież sprawy testamentowe, a z kryminalnych, oprócz herezji, sprawy o krzywoprzysięstwa, bluźnierstwa, cudzołóstwa, o zabójstwa lub gwałty dokonane na duchownych, i w ogóle o wszystkie takie występki, które w szczególny sposób obrażały religję i opartą na niej moralność publiczną, a których nie brakowało wówczas, zwłaszcza między szlachtą. W imieniu posłów, Stadnicki wypowiedział w gwałtownej mowie przed królem (24 st. 1559) skargi szlachty na duchowieństwo, poczem nastąpiła narada senatu. Tu arcybiskup — był nim od kilku dni dotychczasowy koadjutor Przerębski — tudzież biskupi krakowski, płocki i nominat kujawski, Uchański, wobec podniesionych zarzutów co do przysięgi składanej „obcemu panu,“ sami ofiarowali się złożyć przysięgę królowi. Następnie skoro się zastanawiać poczęto, w jaki sposób dałaby się uspokoić wielce szkodliwa dla kraju waśń posłów z nowowierstwem, wszyscy senatorowie widzieli jedyny sposób jej zażegnania w zwołaniu soboru narodowego, na co się biskupi zgodzili. W rozmowie wszakże z duchowieństwem, obecnem na sejmie, oświadczyli biskupi, że zwołanie soboru narodowego stać się może tylko za zgodą i zezwoleniem Stolicy Ap. Tylko Uchański twierdził, że tu nie potrzeba zezwolenia papieskiego, gdyż arcybiskup ma zupełną wolność zwołania takiego koncyljum i nie powinien przyznawać tej władzy „komu innemu.“ Obecny na naradzie prowincjał dominikanów Melchjor z Mościsk odpowiedział, że władza arcybiskupa zwoływania synodów nie rozciąga się aż do zwołania takiego synodu, na którymby rozstrzygano w rzeczach wiary, na co znów Zebrzydowski proponował, aby nie składać ani koncyljum, ani synodu, ale tylko zjazd znakomitych członków kleru, któryby ułożył zasady wiary katolickiej i ich obronę przeciw nowatorom, i następnie wręczył je królowi z prośbą, aby ten polecił trzymać się takowych, nakazując przeciwnikom milczenie. Legata o owem zebraniu nie uwiadomiono naprzód, ale go następnie zapewniono, że rzecz cała została nłożona dla zwłoki, aby powstrzymać napaści posłów na duchowieństwo, i że sejm się rozejdzie, nic nie sprawiwszy. Tak się też stało. W recesie z 10 lutego 1559, król, opowiedziawszy w krótkości powstanie dwóch poprzednich recesów, całą winę niedojścia obecnego sejmu składa na gwałtowność i niepowściągliwość posłów, skutkiem czego król, za wolą i poradą rad swoich, cały sejm rozwiązać musiał; wspomniał o dobrej woli, chęci i pilności panów duchownych, aby uspokojone były różnice około religji, z których powstaje tyle niebezpieczeństw, niezgody wewnętrznej i rozjątrzenia między synami tej samej ziemi, a nakoniec orzeka, że zachowuje reces warszawski w całej mocy aż do przyszłego sejmu. Zostało więc wszystko, jak było, z tą różnicą na gorsze, że do rozdwojenia między stanem duchownym i świeckim przyłączyło się jeszcze rozdwojenie między senatem a sprotestantyzowaną już całkowicie izbą poselską. Drugi skutek był ten, że protestanci przekonawszy się, iż panują wyłącznie w izbie poselskiej, pozwalali sobie na takie wystąpienia przeciw duchowieństwu, na jakie się dotąd nie odważyli, przyczem nie wahali się głośno oznajmić, że w razie ciśnienia ich do uznania jakiejkolwiek jurysdykcji duchowieństwa, siłą nawet oprzeć się są gotowi. To wszystko świadczyło o niezwykłem wzmożeniu się w potęgę, w stronników i pewność siebie żywiołu protestanckiego, objawiającego coraz wyraźniejszą skłonność do wielkich przewrotów społecznych. Spostrze-

gają to, lubo zapóźno, król i senat, i z obawy, aby izba poselska nie porwała wszystkiego za sobą, woleli raczej sejm zawiesić, aniżeli na podobne eksperymenta kraj narażać. Jakkolwiek więc nie przybyła żadna nowa uchwała na korzyść protestantów, znaczenie ich wielce wzrosło, a nawet mogli się tem pochlubić, że wytargowali u biskupów obietnicę soboru narodowego. Sami przyrzekli wprawdzie aż do tego soboru powstrzymać się od innowacji religijnych, dodając jednak, że od takich tylko, któreby sprzeciwiały się słowu Bożemu, a tem zastrzeżeniem znosili w gruncie rzeczy to, co obiecywali, gdyż nie było innowacji, w którejby na słowo Boże powołać się nie mogli. Pojawiają się też odtąd coraz większe ich ekscesa, i to nietylko na religijnem, ale i na politycznem polu, jak naprzykład łączenie się ze zbiegłym (1560) do Polski awanturnikiem Jakóbem Heraklidesem Bazylikiem. Dla niego, z tytułu wspólnej im herezji (arjanizmu), zbierają arjanie polscy na własną rękę pieniądze i zaciągi, aby go na tronie wołoskim osadzić i tam za jego pomocą założyć główną siedzibę arjanizmu, który w Polsce, po śmierci Łaskiego (um. 8 stycznia 1560), całkowicie górę bierze i tłumi kalwinizm, a nad innemi sektami przewagę odnosi [1]).—Wzmagała się niezgoda między sektami. Największym burzycielem był Łaski, którego nawet król Zygmunt August upominał, aby spokojnie siedział, jeżeli nie chce być nanowo wygnanym. Położyła wreszcie niejaką tamę niesnaskom sekciarskim śmierć Łaskiego, 8 st. 1560 w Pińczowie. Nowowiercom zaświtała znów nadzieja połączenia się. Postanowili przed-

---

[1]) O kłótniach, gniewach, groźbach, obelgach i klątwach, jakie na siebie protestanci polscy wzajemnie miotali, w czasie największego ich rozrostu, 1556—1576, można nabrać wyobrażenia z książki: *Ministromachia, in qua Evangelicorum magistrorum et ministrorum de Evangelicis magistris et ministris mutua judicia, testimonia, convicia, maledicta, irae, dirae, minae, furiae, proscriptiones, condemnationes, execrationes et omnibus saeculis inauditi anathematismi recensentur per Stanislaum Rescius collecta.* 1591. Niejaki Ludwik z Bończe (sic) Sienicki, urodzony na początku XVIII w. i wychowany w sekcie kalwińskiej, posłyszawszy, że holendrzy kalwini dla zysku deptali w Japonji krzyż Zbawiciela, zaczął dochodzić prawdy i nawrócił się, a następnie (1754) wydał książkę p. t.: „Dokument osobliwego miłosierdzia Boskiego, cudownie z kalwińskiej sekty pewnego sługę i chwalcę swego do Kościoła Chrystusowego pociągający, z wykładem niektórych kontrowersji, zachodzących między nauką Kościoła powszechnego, a podaniem wymyślonem rozumem ludzkim luterskiej, kalwińskiej i innych sekt." W książce tej, dedykowanej arcybiskupowi gnieźnieńskiemu Adamowi Komorowskiemu, tłumaczy autor powody swego nawrócenia, przyczem podaje ciekawe wiadomcści o sektach w XVI i następnym wieku. Wylicza tu sekty, jakie już w XVI w. znajdowały się w Polsce: luteranie, antyluteranie, semiluteranie, zwingljanie, kalwini, osjandrjanie, semiosjandrjanie, trinitarii albo deistae, antytrinitarii, autotheani, illiricani, jenenses, campanistae, sfenkfeldiani, antisfenkfeldiani, ubiquistae albo brenciani, amsdorfiani, biblistae, justificatorii, pastillatorii, interimistae, adiaforistae, majoristae, clancularii albo hortenses, bacularii albo stefferii., którzy chcieli, aby do wojny nie używano innej broni, jak kija, tropistae, daemoniaci, antidaemoniaci albo musculani, antinomi, ateiści, scripturarii, pastoricidae, laicocefali, illuminati, nowi samosateni. Nie wspomina wszakże autor o braciach czeskich, anabaptystach, stankarjanach, bideitach, trideitach, unitarjuszach, filipistach czyli kryptokalwinach. Współczesny Augustyn Rotundus, pisząc 22 marca 1556 do Hozjusza, tak się wyraża o zamęcie różnowierczym: „I zaiste, niewiele potrzeba nawet człowiekowi prostemu i nieoświeconemu, aby się utrzymać w powinności wiernego chrześcjanina, jeżeli spojrzy tylko na tyle głupstw i absurdów sekt rozmaitych, które się zgadzają między sobą jedynie w pogardzie religji, świętości, obrzędów, przysiąg, kościołów, ofiar i kapłanów, a w rzeczywistości w takiej niezgodzie i różności zostają, że zdania ich i mniemania wyliczać, umysł się wzdryga."

wszystkiem wciągnąć do związku współwyznawców swoich na Litwie i wysłali w tym celu Blandratę (1560) do Radziwiłła, prosząc o przyczynienie się do tej sprawy, jak również aby ochronił tamtejsze zbory od rozdwojenia, jakie Stankar do Małopolski sprowadził. Blandrata bowiem, lubo sam arjańśtwem tchnący, zręczniej zdanie swoje ukrywał, umiarkowaniej takowe wykładał, aniżeli wyżej wspomniani Stankar i Piotr z Goniądza, a obu, jak to pospolicie się działo między sekciarzami, potępiał. Radziwiłł dobrze przyjął Blandratę, posłał sporo pieniędzy Małopolanom na szkoły i dwóch wysłanników na synod, zwołany przez nowowierców do Książa na 16 września. Nieszczerze wszakże pragnął Radziwił połączenia się religijnego, bo przemyśliwając, jak wiemy, o litewskiej koronie dla siebie po przewidywanej rychłej śmierci króla chorowitego i lubieżnością osłabionego a bezdzietnego, chciał mieć litwinów wyłącznie za sobą stojących. Podobne poselstwo wyprawili byli małopolanie do zborów litewskich, i od nich też przybyli delegaci na synod Książki. Zjechało się do 50 ministrów i sporo szlachty. Głównym celem było ostateczne połączenie braci czeskich z kalwinami i przyciągnienie lutrów. Z tych jednak tylko dwóch pastorów wielkopolskich oświadczyło chęć pojednania. Synod ten, jak mówi piszący w duchu nowowierstwa Łukaszewicz („O Kościołach braci Czeskich," 53), odbył się z wielkim wrzaskiem, i „był raczej do burzliwego sejmiku, niż do spokojnych narad w rzeczach wiary podobnym." Podzielono tu Małopolskę na pięć prowincji, dla każdej ustanawiając, zwyczajem kalwińskim, senjora i konsenjorów ze stanu duchownego, a ze świeckich po dwóch, a czasem więcej senjorów. Naukę Stankara znowu tu potępiono. Kalwini, wzmocniwszy się nieco, usiłowali przyciągnąć do siebie lutrów, i rozpisali w tym celu synod do Poznania na 1 październ. t. r. Ale synod ów zszedł bezskutecznie, bo lutrzy, a mianowicie ich toruński minister, Benedykt Morgensztern, opierali się połączeniu tak przeciwnych nauk, jak kalwińska i luterska. Przestano więc na poleceniu „miłości braterskiej" wszystkich nawzajem wyznań, byleby te zgadzały się „w głównej zasadzie zbawienia (?), a żadnego nie mieściły bałwochwalstwa." Na nowym synodzie w Bużeninie (16 czer. 1561) zatwierdzono unję Koźmińską. Ale Morgenstern tak mową i pismem dokuczał braciom czeskim, że ci nakoniec 1563 oddali owczarnię swoją w Toruniu publicznie pod zarząd pastorów luterskich.—Kiedy tak kraj cały był widownią najsmutniejszego zaburzenia, i mało kto wiedział, czego się już w wierze trzymać, zajęli się niektórzy biskupi sprawą wychowania młodzieży, aby przynajmniej rosnącemu pokoleniu zgotować lepszą przyszłość. Pierwszy przykład dał w Poznaniu biskup Jędrzej Czarnkowski, sprowadzając tam (1561), do szkoły Lubrańskiego, z Krakowa głośnych profesorów, Benedykta Jana i Stanisława Herbestów i Grzegorza Samborczyka, którzy szkołę tę, dawniej kształcącą nowowierców, uczynili ogniskiem katolicyzmu.—Arjanie tymczasem porastali w coraz bujniejsze pierze. Przewodniczył im teraz wspomniany wyżej Jerzy Blandrata, wspierany przez Lismanina. Mikołaj Radziwiłł wysłał 1561 Marcina Czechowicza do Genewy dla zasięgnięcia tam zdania o Blandracie. Kalwin, poznawszy się na nim lepiej niż polacy, zgromił listownie jego naukę. A chociaż pismo Kalwina czytano na synodzie, zebranym w Krakowie w grudniu t. r.,

jednakże za wpływem Hieron. Ossolińskiego i Stan. Lasockiego, naganiono przeciwników Blandraty i Lismanina, a pierwszego nawet upoważniono do ułożenia wyznania wiary. Wyznanie to przedstawiono na synodzie w Książu 1562, a roztrząsano je na zjeździe w Pińczowie, zkąd poszły listy do Genewy, usprawiedliwiające Blandratę; poczem nakazano pastorom, aby mówiąc o Trójcy ś., wystrzegali się rozpraw „o istocie, o stosunku osób, i tym podobnych,“ jak sądzili, „rozróżnieniach scholastycznych, a trzymali się wyrazów używanych przez proroków i apostołów.“ Ale wyrokami temi wcale się nie krępowali nowowiercy. Najbardziej nastawał na uchwałę Pińczowską Stan. Sarnicki, pastor w Niedźwiedziu, a przyczyniła się do tego zazdrość: Grzegórz Pauli bowiem, który trzymał się owej uchwały, ale zarazem szerzył arjanizm, był pastorem krakowskim, a Sarnicki wzdychał za tą posadą. Zaczął więc ten ostatni głośno nastawać na heretyckie nauki Grzegorza Paulego. Daremnie usiłowano ich pojednać; zjazdy, w tym celu odbyte, zeszły na obelgach i kłótniach; w końcu fakcja Sarnickiego przemogła, Paulego ogłosiła za heretyka i oddała Sarnickiemu pastorstwo krakowskie. Ten wszystkiem już trząść zaczął, mianował predykantów, synody zwoływał, ale gdy zjazd do Piotrkowa rozpisał (1562), przyszło do walki zażartej, i niektórzy wystąpili otwarcie za Paulim przeciw Trójcy ś. Próżno wołała strona przeciwna o wygnanie arjanów z kraju. Z drugiej strony wrzały kłótnie między lutrami i kalwinami, tak że sejm tegoroczny, na którym partja luterska spodziewała się otrzymać „wolność sumienia,“ kalwini rozerwali.— Kończył się właśnie sobór Trydencki, a papież Pius IV wysłał do Polski legata Komendoniego (ob.), aby nakłonił króla do przyjęcia ustaw tego soboru, a odwiódł od zwoływania „synodu narodowego.“ Kiedy nad tem pracowano, sejm 1563 zebrany w Piotrkowie, zadał nowy cios władzy biskupiej: odjęto bowiem duchowieństwu jurysdykcję o dziesięciny, gdy już od kilku lat pozbawione było, jak wiemy, jurysdykcji o herezję. — Niebawem i Stan. Sarnicki ujrzał zachwianą swoją potęgę, gdyż na zwołanym przez siebie, 17 maja 1563, zborze do Krakowa, nie dopuścił do narad senjora pińczowskiego Stan. Lutomirskiego, przybyłego z 22 pastorami. Obrażony Lutomirski zwołał 6 czerwca przeciw Sarnickiemu synod w Mordach na Podlasiu, gdzie się zebrało 42 pastorów. Tu, pośród wrzawy i miotania się stron przeciwnych, wystąpili przeważnie arjanie: słowo „Trójca“ ogłoszono wynalazkiem ludzkim i potępiono wszystkich, coby „wyznawali Boga w trzech osobach.“ Szereg opowiadaczów arjanizmu pomnożyli: uciekający z Szwajcarji Paweł Alciato, piemontczyk, i neapolitańczyk, Walenty Gentili, który później 1566 za arjanizm w rzeczypospolitej Berneńskiej został ścięty. Już niezliczone mnóstwo szlachty w całym kraju otwarcie chwyciło się arjanizmu. Magnaci zakładali zbory arjańskie, szkoły i drukarnie. Arjanów nazywano, po zupełnem ich oderwaniu się od kalwinizmu, „kościołem mniejszym“ (ecclesia minor), gdy kalwinów tytułowano nazwą „kościoła większego“ (ecclesia major). R. 1563 Radziwiłł skłonił Zygmunta Augusta do uchylenia, zresztą i tak wcale niezachowywanego statutu Władysława Jagiełły, którym różnowiercy wyjęci byli od wszelkich dostojeństw i urzędów.—Wraz z arjanizmem szerzyła się w Polsce sekta nowochrzczeńców (ob.).

Już Marcin Krowicki nazwał, na synodzie nowowierczym w Mordach, chrzest niemowląt „łaźnią świńską," a Marcin Czechowicz, z początku luter, następnie zwingljanin i kalwin, teraz arjanin i żarliwy anabaptysta, założył zbór nowochrzczeński w Lublinie 1563. Zwycięztwo przeciwników zgryzło do reszty tych, co jeszcze na pół trzymali się kalwinizmu: Lismanin wyniósł się do Królewca, a Blandrata do Siedmiogrodu. Arjanie zaś w roku następnym sami już złożyli synod w Brzeziniu na Kujawach, gdzie po ich stronie była przewaga. — Rok 1564 pamiętny był sejmem w Parczowie zgromadzonym. Skończył się był właśnie (4 grud. 1563) sobór Trydencki, a dekrety jego otrzymały 26 stycz. 1564 zatwierdzenie Piusa IV. Hozjusz, wróciwszy do kraju, usiłował wraz z Kommendonim uzyskać przyjęcie dekretów Trydenckich w Polsce. Opierał się temu Uchański, od r. 1562 arcybp gnieźnień. i prymas. Mówiliśmy już o jego jawnem przechylaniu się ku nowowierstwu. Król go popierał, gdy chodziło o wynoszenie na dostojeństwa kościelne; zdaje się, że odgadywał, choć w części, serce i dążności chciwego, przewrotnego i samolubnego prałata. Zygmunt August, jak trafnie się wyraża recenzent „Uchańscianów," wydanych przez prof. Teodora Wierzbowskiego, chciał mieć pasterza używającego powagi u jednych i u drugich. Kraj, podminowany zuchwalstwem nowowierców, potrzebował aksamitnej ręki, bo najlżejsza szorstkość mogła puścić krew, której wylewu nicby już zatamować nie zdołało. Całość nawet wiary wobec potęgi polskich magnatów wymagała umiejętnej kunktacji i często biernego pobłażania, aby, nie dolewając oliwy do ognia, dać mu powoli wygasnąć. Uchański miał wzięcie u nowinkarzy, miał przebiegłość polityczną, a przytem łatwo było ująć go na lep zaszczytów i trzymać na wodzy. Król użył go za narzędzie, a z pomocą Kommendoniego, Hozjusza i kilku duchownych i świeckich senatorów, tak mu uniemożebniał zwołanie soboru narodowego, tak nieraz w ostatniej chwili krzyżował jego plany, że prymas, prawie zmuszony do przyjęcia uchwał soboru Trydenckiego, opuszczony w skutek tego od nowowierców, wyrzekł się wreszcie swoich marzeń o samodzielnym patrjarchacie. — Na wyżej wspomnianym sejmie w Parczowie Zygmunt August uroczyście wobec izb zgromadzonych przyjął dekrety soboru Trydenckiego i przyrzekł ich zachowanie w całem królestwie. Uchański wszakże widocznie zwlekał ich wykonanie. Gdy zaś więcej z imienia, niż w istocie, był prymasem, pełnił rzeczywiste obowiązki prymasostwa Hozjusz, któremu ów sejm Parczowski podał nową sposobność okazania swej głębokiej mądrości. Domagali się bowiem teraz lutrzy i kalwini wygnania z kraju arjanów, Hozjusz przeciwnie nalegał na to, aby albo wszystkie sekty wyrugować, albo wszystkie cierpieć, gdyż inaczej zdawałoby się, że się tę lub ową pochwala. Widząc, jak wszystkie sekty między sobą wojują, upatrywał w tem ich osłabianiu i wzajemnem niszczeniu się przyszły a prędki tryumf prawdy. Skończyło się wszakże na tem, że król dekretem z 7 sier. 1564, „wszystkim cudzoziemcom innego wyznania kazał ustąpić z kraju w przeciągu trzech miesięcy pod karą śmierci i konfiskaty." Dekret ten tłumaczono w tym duchu, że odnosi się on tylko do arjanów, i w tem znaczeniu ogłoszono go w kraju, podczas gdy do Rzymu pierwotną jego osnowę posłano. — Tymczasem nie ustawały kłótnie między nowowiercami. Głośny spór o chrzest niemowląt między Marcinem Czechowiczem a Mi-

kołajem Wędrogowskim był powodem dla strwożonych nowowierców do zjechania się tego roku (1565) najpierw w Brześciu Kujawskim, potem w Węgrowcu na Podlasiu, gdzie przemogli nowochrzczeńcy, i gdzie, mimo żywych protestacji, uznano, że „nie jest nic złego odrzucać chrzest dzieci, a powtórny chrzest dorosłych jest jedynie ważnym." Nowowiercy widząc upadające, jedna po drugiej, wszystkie zasady, które przez czas pewien poczytywali za prawdziwe i potrzebne do zbawienia, usiłowali jeszcze zawiązać między sobą przyjacielską rozmowę i jakąbądź ugodę. Zjechali więc tłumnie do Piotrkowa, podczas odbywającego się tam sejmu (1565), i obok narad politycznych usadowił się zbór nowowierczy. Lutrzy i kalwini rozprawiali publicznie z arjanami i nowochrzczeńcami o artykułach wiary, a Hozjusz pisał do króla: „że kiedy dopuszcza, aby roztrząsano, czy Chrystus jest Bogiem, wolałby, aby roztrząsnęli, czyli on, Zygmunt, jest istotnie królem?", i groził, że jeżeli to dłużej potrwa, odjedzie, aby na takie zgorszenie nie patrzeć. Wytoczyła się sprawa Erazma Otwinowskiego, wierszopisa, który niedawno, podczas publicznej procesji w Lublinie, napadł na księdza niosącego Najśw. Sakrament, tenże o ziemię rzucił i podeptał! Bronił zapalczywie kolegi swego Mikołaj Rej, główny i na dawniejszych sejmach mówca nowowierców, teraz luter, przedtem kalwin. Otwinowskiego puszczono bezkarnie, a ten, przeszedłszy potem na arjanizm, został przełożonym szkoły arjańskiej w Rakowie. Hozjusz zapewnia, że dana była wyraźnie nowowiercom nadzieja, iż skoro zgodzą się na jakąś wiarę narodową, ta dozwoloną będzie. Wznowili i teraz posłowie na sejmie domaganie się o mszę polską, o komunję pod dwiema postaciami, o zniesienie celibatu księży i nieposyłanie annat do Rzymu. Tymczasem nowowiercy urządzili walną rozprawę religijną, a na sędziów takowej obrali ludzi świeckich, obeznanych więcej z szablą i koniem, niż z Ojcami Kościoła i Biblją: Jana Firleja, wojewodę lubelskiego, marszałka w. kor., Jana Tomickiego, kasztelana gnieźnieńskiego, i Jakóba Ostroroga, pod prezydencją Stan. Myszkowskiego, kasztelana sandomirskiego. Wystąpił zaraz na pierwszem posiedzeniu Grzegórz Pauli z żarliwą mową, którą zażądano mieć na piśmie, aby na nią trzeciego dnia odpowiedzieć. Ale, zamiast oczekiwanej odpowiedzi, zapadł wyrok od Myszkowskiego i Firleja, którym wieczne milczenie o tym sporze nakazano. Jednocześnie na sejmie zapadła uchwała, „żeby starostowie o nieczynienie egzekucji w rzeczach, osądzonych przez sądy duchowne, nie byli pozywani." Do reszty więc obalano jurysdykcję duchowną. Biskupi, którym zostawiono już same tylko duchowne, nikomu wtedy niestraszne kary, założyli przeciw tej uchwale protestację, do której nietylko część senatu i izby poselskiej, ale i sam Zygmunt przystąpił. Ale jak wyrok Myszkowskiego, tak i edykt królewski został tylko na papierze: każda strona myślała tylko o sobie, a wszystkie żarły się, jak przedtem, bez żadnej przeszkody. — Lutrzy, widząc rosnących przeciwników, złożyli synod w Gostyniu (14 cz. 1565). Daremnie i kalwini usiłowali zapobiedz wzrostowi arjanów. Jan Kiszka, starosta żmudzki, odbierał im ich zbory, a nadawał je swoim arjanom, i nowe dla nich budował, a co więcej sam ów gorliwy kalwin, Mikołaj Radziwiłł Czarny, odmieniając trzeci raz wiarę, przeszedł na arjanizm przed śmiercią, która w tych czasach nastąpiła. Miejsce jego na czele nowowierców zajął Mikołaj Radziwiłł Rudy, brat królowej

Barbary, który dopiero 1564 r. chwycił się kalwińśtwa i synów swych wychowywać w niem kazał.—W początku grudnia 1565 wyjechał Commendoni z Polski, po dwuletnim w niej pobycie. Jego następcą był nuncjusz Juljusz Ruggieri.—Na sejmie lubelskim 1566 podniesiono nową burzę na arjanów, potępiono ich naukę i rozciągnięto edykt Parczowski do wszystkich arjanów i nowochrzczeńców, bez względu na rodowitość i szlachectwo, i w przeciągu miesiąca kazano im z kraju ustąpić. Wznowiono także na tym sejmie żądanie o „synod narodowy;" a nowowiercy obłudnie podawali, że na takim synodzie łatwiej im będzie porozumieć się i zjednoczyć z Kościołem Rzymskim. Chwiał się coraz bardziej Zygmunt i sekretarzowi swemu, Fryczowi Modrzewskiemu, polecił wyłożyć piśmiennie różnice, zachodzące między katolikami i nowowiercami, wyłuszczyć obustronne dowody i zarzuty i obmyśleć środki do zgody. Ale kardynał Hozjusz przedstawił królowi, „że taki sobór narodowy byłby nietylko zbytecznym, lecz i zupełnie przeciwnym religji. Cały już bowiem Kościół wyrzekł na soborze Trydenckim, król wysłał tam swego posła Walentego Herburta. Niechże się zastanowi, coby to było, gdyby po sejmie narodowym kto w Sandomierskiem, Krakowskiem i t. d. zbierał szlachtę, aby nanowo roztrząsnąć to, co już na sejmie ustanowione, mocy prawa nabyło? Czyż nie przyjął król podanych sobie od legata dekretów i czy nie wyjednał im przyjęcia od narodu?" Poruszony tem Zygmunt zaniechał na teraz swego zamiaru i oświadczył, że nie jego jest rzeczą coś w religji stanowić, a tem mniej sobór narodowy zgromadzać. Odjazd Hozjusza z Polski uwolnił wkrótce nowowierców od najpotężniejszego przeciwnika, którego papież Pius V słusznie nazywał „kolumną wiary katolickiej," a którego świat katolicki nazwał „nowym Augustynem." Wielu poselstwami i pracami wsławiony, osiadł w Rzymie i tam, jako wielki penitencjarjusz Kościoła, r. 1579 życia dokonał. Miejsce jego na katedrze Warmińskiej zajął słynny z cnót i nauki Marcin Kromer.—Wyrok lubelski zrazu przejął trwogą arjanów; wielu ich wyniosło się wtedy z kraju. Ale jak wszystkie wyroki królewskie, tak i ten przestał niebawem być wykonywanym, poszedł nawet w zapomnienie; ukryci do czasu, lub wracający pomału arjanie, znów odbywali swoje nabożeństwa, utrzymywali szkoły, a prześladowanie i teraz zwyczajny swój a przeciwny zamiarowi przyniosło skutek, że liczba ich nawet znacznie się wzmogła. Zaczęto przezywać ich ebjonitami i samosateńczykami, od podobnych sekt istniejących dawniej na Wschodzie. — Wszystkich wszakże, najbardziej nienawistnych sobie nowowierców, łączył wspólny interes: osłabienia wiary katolickiej, i mimo tylokrotnych bezskutecznych zabiegów, nie przestawali oni myśleć o porozumieniu w jakibądź sposób. Zwołano więc 1567 r., dla rozmówienia się względem Trójcy ś. i chrztu, synod do Łańcuta, aby i wywołani z kraju arjanie przybyć tam mogli. Nigdy może nie było razem tylu odmiennych zdań i wrzawy, co tutaj. Wszyscy rozjechali się jeszcze bardziej skwaszeni. Owocem nowego zjazdu w Skrzynnie (24 czerwca t. r.) była uchwała, którą każdemu pozwolono: „o Trójcy i o chrzcie dzieci mówić i pisać według własnej woli, byleby bez wzajemnej obrazy i obelżywych wyrazów, na kazaniach obustronnych bywać lub ich unikać bez nienawiści; oraz nakazano, żeby nikt nikomu wiary swej i przekonań nie

narzucał, dopóki sam Bóg nie ześle mądrzejszych ministrów, aniołów swoich, którzy od pszenicy kąkol oddzielą.“ Wolność ta wkrótce wyrodziła mnóstwo odrębnych sekt w samym arjanizmie. Jedni, zwani „krakowskimi,“ „sandomirskimi,“ a później „rakowskimi,“ byli istotnymi unitarjuszami, bo jednemu tylko Bogu Ojcu Bóstwo przyznawali; drudzy mieli Syna także za przedwiecznego, a Duchowi ś. osobistości nawet zaprzeczali; trzeci w Duchu ś. wprawdzie nie Bóstwo, ale osobę uznawali. Dwa te odcienie nazywano dwubożnikami, a od Kujaw, gdzie przemagały, kujawianami. Lecz były inne jeszcze arjanów odrośla, jak lubelskich, lutosławickich (gdzie potem Faustyn Socyn miał główną siedzibę), kijowskich i wołyńskich.—Z drugiej strony Erazm Gliczner, superintendent zborów luterskich w Wielkopolsce, wznowił myśl połączenia wszystkich wyznań nowowierczych, ale na korzyść luteranizmu. Zwołano w tym celu zbór do Poznania 28 st. 1567, zkąd wyprawiono posłów do Wittenbergi dla zasięgnięcia rady, lecz tameczni teologowie wyznali w odpowiedzi, „że niestety i ich ojczyzna jest widownią najokropniejszego zamieszania w rzeczach religijnych; uznali wszakże naukę braci czeskich za czystą, lubo ich obrządki są odmienne.“—Na sejmie piotrkowskim 1567 powtórzono zabiegi ku zwołaniu synodu narodowego. I byliby może swego dopięli, gdyby ważne wypadki: wszczęta wojna zagraniczna, bunt w Gdańsku i Prusiech i t. p. nie przynagliły myśleć raczej o bezpieczeństwie kraju, niż o religji. Wiele hałasu zrobiło w roku następnym (1568) ukończone wtedy przez Frycza Modrzewskiego, ale dopiero 1590 w Rakowie wydrukowane pismo, p. t. *Silvae*, gdzie autor, szkalując papieży i odrzucając wszelką powagę soborów i Ojców, a nie przechylając się do żadnego z istniejących wyznań, tworzy własne, nowe wyznanie, i wmawia w króla, że obowiązkiem jego jest zwołać synod narodowy i na nim rzecz tę stanowczo rozstrzygnąć. Z drugiej strony przemawiał do króla Wawrzyniec Goślicki, w przypisanym mu dziele: *De optimo senatore*, wystawiając królowi obowiązki monarchy chrześcjańskiego, a smutne skutki nowowierstwa. Sejm tegoroczny lubelski (1568), zaprzątnął nadto umysły, aby, mimo odzywających się zawsze nowowierców, o czemś stanowczem w wierze pomyślano. Zapowiedziano jednak, że na sejmie następującym już z pewnością o pogodzeniu religji pomyślą; upewniano, że Zygmunt wiarę odmieni i tym sposobem utoruje sobie drogę do przyszłego jakiegoś małżeństwa, które może nakoniec odżywi usychający szczep Jagielloński. W związku z tem pozostaje list Stan. Karnkowskiego, biskupa kujawskiego, do króla, gdzie biskup wyraża zgrozę, jaką go pogłoski te przejęły (żyła bowiem jeszcze trzecia żona Zygmunta Augusta, Katarzyna Austrjacka), a upomina, aby porzuciwszy rozwiązłe życie, cnotą zjednał sobie błogosławieństwo niebios.—R. 1569 Jan Sieniński, kasztelan żarnowski, założył w województwie Sandomierskiem, niedaleko Szydłowa, miasto dla arjanów, które nazwał Rakowem. Miejsce to, przyćmiwszy zborem swoim i szkołami (od r. 1602) Pińczów, stało się nowowierców Eldoradem i główną stolicą arjanizmu w Polsce, i jak dawniej Pińczów, otrzymało szumną nazwę Aten polskich.—Nowa tymczasem trwoga przejmowała wszystkich nowowierców. Zjawił się bowiem nowy a najniebezpieczniejszy ze wszystkich nieprzyjaciel, jezuici (ob.), nauką i nawracaniem nowowierców głośni, przez Hozjusza 1563 do Warmji, a niebawem do Pułtuska i Wilna

sprowadzeni przez tamecznych biskupów. Stawała się więc tem potrzebniejszą zgoda, jedność i połączenie sekt, dotąd tylekroć bezskutecznie próbowane. Mnóstwo wprawdzie było odmian nowowierstwa w Polsce, ale trzy główne wyznania, luterskie, kalwińskie i braci czeskich, odznaczały się jeszcze liczbą, przewagą swoich stronników i dawnością. Umówiono więc walny zjazd do Sandomierza na 9 kw. 1570, którego trzy były główne cele: 1) publiczne i uroczyste odłączenie się od antytrynitarzów; 2) połączenie się trzech wyznań w jeden wspólny „kościół polski“; 3) możność, wypływająca z tego zjednoczenia, łącznemi siłami oparcia się katolikom. Rozgłaszano, że skoro przyjdzie do skutku zjednoczenie wyznań, sam król do niego się przychyli. Różne krzyżowały się intrygi, podszepty, namowy. W oznaczonym czasie przybyło do Sandomierza wielu możnych panów, znacznych obywateli i duchownych różnych wyznań nowowierczych. Po wysłuchaniu kilku poselstw, gdzie każdy za swojem wyznaniem wyłącznie obstawał, nakazano arjanom, aby ustąpili, „dopóki swej prawowierności nie dowiodą.“ Synod otworzył senjor Zatora i Oświecima, Paweł Gilowski, mową, w której przedstawił wyznanie ułożone po polsku, żądając, aby od wszystkich było roztrząśnięte, zatwierdzone i w imieniu wszystkich zborów polskich ogłoszone. Ale to było wyznanie kalwińskie. Powstali zaraz na to bracia Glicznerowie, delegaci lutrów wielkopolskich, twierdząc, że nie potrzeba innego wyznania, jak luterskie, które „i najzgodniejsze jest ze słowem Bożem i najdawniejsze w tym kraju,“ przyczem nadmienili, że bracia czescy, którym dawali nazwę Waldensów, inne mają wyznanie w Polsce, a inne za granicą. Szymon Teofil Turnowski, delegat braci czeskich, broniąc swoich i wypierając się nazwy Waldensów, żądał, aby owszem wyznanie czeskie, jako już królowi (r. 1563) publicznie przedstawione, otrzymało pierwszeństwo przed innemi. Gromili ich obecni na synodzie wojewodowie Myszkowski i Zborowski, przekładając, że zapominają o celu zjazdu, „bo tu nie chodzi o przyjęcie czyjegobądź wyznania, ale o ułożenie takiego, któreby nie było ani kalwińskie, ani luterskie, ani czeskie, ale własne nasze, „polskie.“ Lecz zkąd było wziąść takie wyznanie, na czem je oprzeć, zkąd mieć powagę? Gdy chodzi o wiarę i ubezpieczenie wieczności, możnaż z tego uczynić jakoby handel, coś spuścić, coś przyjąć, coś uznać za prawdziwe i obowiązujące, o czem nie ma się żadnego przekonania? Wkrótce więc ogłosił ten sam wojewoda Myszkowski, że gdy kalwini swoje wyznanie już za dobre uznali, a tu chodzi o połączenie się z luteranami i braćmi czeskimi, niech ci więc oświadczą, czy chcą lub nie, „aby kalwińskie wyznanie, pod nazwą polskiego, w imieniu wszystkich wydane zostało?“ Oznajmił niebawem Turnowski, że bracia czescy przyjmują to „wyznanie polskie,“ z tym wszakże warunkiem, aby i swoje własne wyznanie, jako z niem zgadzające się, zatrzymać mogli, a przytem swoje obrządki i porządek kościelny. Gdy tak bracia czescy właściwie nic nie ustąpili, lutrzy i tego uczynić nie chcieli. Zaczęli więc obaj wymienieni wyżej wojewodowie nastawać na nich zrazu groźnie, potem z płaczem, aby podobne uczynili oświadczenie, zachowując równie jak tamci, własne wyznanie, „lubo to w wielu rzeczach jeszcze jest niedoskonałe, a nawet papiestwem trąci.“ Tak nagleni oświadczyli w końcu Glicznerowie, w imieniu lutrów, że „wprawdzie nie przyjmą wyznania kalwińskiego, wiele także błędów

mieszczącego, ani od swego na krok nie odstąpią, ale przestają wymagać, aby to ostatnie jako wspólne wszystkim przyjęte zostało." Nastąpiły więc dysputy o błędach kalwińskich, i w końcu Glicznerowie na to przystali, ażeby wyznaczeni obustronnie teologowie zjechali się wkrótce w Warszawie i tam ułożyli nowe „polskie wyznanie"; wprzód miał się odbyć zjazd w Poznaniu, dla utwierdzenia zgody między lutrami i braćmi czeskimi. Tymczasem na znak zgody napisano „reces," czyli, jak go zwano Zgoda Sandomirska (Consensus Sandomiriensis). Nic ciekawszego dla zdrowo rozumującego badacza, a bardziej malującego ówczesne wyobrażenia, jak ów reces, ułożony przez superintendentów: Erazma Glicznera w imieniu lutrów, Jana Laurencjusza w imieniu braci czeskich, i Pawła Gilowskiego w imieniu kalwinów małopolskich. (Reces ten był po raz pierwszy drukowany dopiero 1586 po polsku i po łacinie). Najprzód w przedmowie powiadają, „że roztrząsnąwszy wyznania, luterskie, czeskie i helweckie, przekonali się, iż w głównych punktach wiary zgadzają się i z Pismem ś. i między sobą." Każdemu wszakże, choć nieco obeznanemu z zasadami Husa, Lutra i Kalwina, wiadomo, jak bardzo odmienne były ich nauki i jaki zawsze trwał spór zwłaszcza między dwoma ostatnimi i ich uczniami; jak się nawzajem przezywali heretykami, bałwochwalcami, ateuszami. Dalej, obowiązują się zgody tej w prawdziwej i czystej religji Chrystusa (?) bronić przeciw „papieżnikom" i wszystkim „nieprzyjaciołom ewangelji." Uznają następnie, że w Najśw. Sakramencie jest prawdziwe ciało i krew Jezusa Chrystusa, ale według nauki luterskiej, która w tem właśnie wręcz sprzeciwia się wyznaniu kalwińskiemu (ob. Kalwin). Obrządki każdemu zostawiają odmienne, oznajmiając, iż są rzeczą zupełnie obojętną. Przyrzekają sobie nakoniec wydać wkrótce „Zbiór nauki" (Compendium corporis doctrinae) w imieniu wszystkich wyznań.—Umówiony zjazd w Poznaniu odbył się w maju t. r., i ułożono na nim przepisy, mające służyć do utwierdzenia powyższej zgody. Główniejszemi były: że jedni na drugich nigdy ani słowem, ani pismem nastawać nie będą; nigdy prywatnych narad o odmianie nauki lub obrządków odbywać nie mają, lecz tylko przełożeni wszystkich wyznań powinni się znosić wspólnie względem spraw kościelnych i utrzymania zgody. Ministrów i członków, przez jedno wyznanie wyklętych, inne wyznania nie mogą przyjmować i rozgrzeszać. Patron miejsca nie powinien, bez pozwolenia własnego ministra, wzywać do odprawiania nabożeństwa i udzielania sakramentów ludzi obcych wyznań. Minister jednego wyznania, przybywszy do zboru obcego, obowiązany jest odprawiać nabożeństwo i udzielać sakramenta takim porządkiem, jaki tu jest właściwy. Na znak zgody byli 28 maja lutrzy na nabożeństwie i kazaniu u braci czeskich, a ci nawzajem u tamtych. Taki więc skutek odniosły usiłowania od kilkunastu lat podejmowane! —Chociaż każdy przy swojem wyznaniu pozostał, ogłoszono fałsz najoczywistszy: jakoby wszystkie te wyznania zgadzały się ze sobą. Przyrzeczono sobie „trwać w prawdziwej i czystej religji Chrystusa," nie tylko nie powiedziawszy, która to jest i gdzie się znajduje, ale owszem obiecawszy sobie dopiero, że ją mają wynaleźć i ułożyć. Uprawniono właściwie zupełną w rzeczach religji obojętność, ale zawarto przymierze przeciw katolikom, i uznano tem samem, że obojętność tam tylko miejsce mieć może, gdzie jest zasada protestantyzmu. Ułożono zgodę

pozorną, raczej polityczną niż religijną, która się stała przecież na pewien czas symbolem nowowierców polskich, mianowicie odkąd ją król Zygmunt August swoim zwyczajem uznał i obiecał tolerować. Jak mało jednak zgody było rzeczywiście w umysłach i sercach, pokazało się niebawem, gdy krakowska gmina kalwińska ogłosiła drukiem i podała królowi własne wyznanie wiary. Z tego powodu złożono nowy zjazd w Poznaniu 4 paźdz. 1570. Powstał tam groźnie Gliczner na kalwinów krakowskich, ale bracia czescy zażądali, aby odczytano i rozważono Konsens Sandomirski. Laurencjusz utrzymywał, że gmina krakowska nie wykroczyła przeciw zgodzie: „ponieważ z samej treści tejże widać, że każdy wyznanie własne zatrzymał i powinien zatrzymać, co bracia czescy wyraźnie sobie warowali; zresztą krakowianie nie ogłosili wyznania tego za wspólne, lecz tylko za swoje prywatne." R. 1573 zatwierdzono znów Konsens Sandomirski na synodach w Krakowie i Poznaniu, ale do ułożenia nowego wspólnego wyznania polskiego nigdy nie przyszło, jak to łatwo można było przewidzieć. Owszem od tego czasu rwała się coraz bardziej mniemana zgoda. Tymczasem Zygmunt August w 52 roku życia, 7 lipca 1572, zszedł do grobu. „Monarcha ten,—jak o nim mówi M. Dzieduszycki,—wystawił był dla lutrów zbór w Wilnie, a 1569 dał przywilej na takowy w Krakowie, gdzie i szkołę publiczną lutrzy utrzymywać mogli, nie odmienił wprawdzie wiary, dotrzymując danej w tym przedmiocie Hozjuszowi obietnicy, ale sprzyjając otwarcie wszystkim nowościom, mniej podobno dla uznanej wewnętrznej ich wartości, jak z przyrodzonej obojętności, i dlatego że rozpuście jego żadnej nie kładły tamy, powinien być uważany za jednego ze sprawców tych wszystkich skutków, jakie protestantyzm przyniósł krajowi." Inaczej sądzi Zygmunta Augusta profesor Józef Szujski, nie zakrywa wprawdzie ciemnych stron jego życia prywatnego, ale powiada, że „Zygmunt August był mężem stanu jedynym, jakiego Polska wydała, któremu przyszło kierować nawą w najstraszniejszem z zawichrzeń krajowych, w zawichrzeniu religijnem, kierować samemu, gdy wszyscy inni mieli inne punkta widzenia, gdy ręka w rękę nie można było pójść z nikim i niczem, i na niczem oprzeć się nie można było bezwzględnie. Po dwóch stronach wołano nań o religijną wojnę: nie posłuchał; ofiarowano władzę z wykolejeniem państwa z jego stanowiska dziejowego: nie chciał; przyjąwszy dekrety soboru Trydenckiego 1564, do końca życia przészkadzał zebraniu synodu prowincjonalnego, aby nie dać sposobności do ich uszczuplenia. Odbieżono go w końcu, znienawidzono: zrozpaczył, upadł, szamotał się zgryzotami, których nikt nie podzielał, nikt się nie domyślał; przewidywał, co będzie, i umarł jako najnieszczęśliwszy z ludzi."—W przyszłym wyborze nowego króla nowowiercy widzieli sposobność do ustalenia swoich zasad i obwarowania praw swoich. To też na konfederacji warszawskiej (w styczniu 1573) przemagająca ich liczba uchwaliła, pomimo najżywszego oporu prymasa i duchowieństwa, prawo, które z duchowieństwa podpisał jeden tylko biskup krakowski, Franc. Krasiński, a w którem ogłoszono, „że wyznawcy odmiennych wyznań pokój między sobą zachowują i żadnej zwierzchności ani urzędowi pod żadnym pozorem w niczem naruszyć go nie dozwolą." Wyjęci wszakże zostali od tej niby tolerancji włościanie, „których tak w rzeczach duchownych, jak i świeckich, panom dozwolono karać według

własnego ich rozumienia.“ Była to więc tolerancja szlachecka, uprawniała wszystkie samowolności panów i wszelkie prześladowanie biednego ludu, który prawie nigdzie nowowierczym nie był, ale trwał stale przy wierze *ojców*. Że zaś konfederaci, mówiąc o sobie, używali nazwy, „którzy jesteśmy *dissidentes de religione*,“ więc odtąd różnowierców w Polsce zaczęto nazywać „dysydentami.“ Protestowało przeciw temu aktowi nietylko duchowieństwo, ale i kilka województw. Lecz przeważna liczba dysydentów w senacie i w izbie poselskiej, uczyniła płonnemi wszystkie te zabiegi. Nie wskórała wszakże nic w wyborze króla. Z dwóch stronnictw, austrjackiego i francuzkiego, to ostatnie odniosło zwycięztwo. Królem został Henryk Valois, brat Karola IX francuzkiego. Nowy król zaprzysiągł pokój religijny; ucieczka jego (18 czerwca 1574) i ogłoszone nowe bezkrólewie wskrzesiło w dysydentach nadzieję dostania nakoniec współwiercy na króla. Zwrócili oczy na księcia Siedmiogrodu, Stefana Batorego, kalwina. Arjanie popierali wybór jego i przyczynili się niemało do pozyskania mu umysłów. Wybór Stefana nastąpił w grudniu 1575. Zawiedli się jednak nowowiercy w swem oczekiwaniu, bo nowy król na samym wstępie w granice Polski złożył wyznanie wiary katolickiej. — W krótką treść zbierając, co wyżej było powiedziane o nowowierstwie w Polsce, widzimy, że luteranizm z Niemiec, kalwinizm z Szwajcarji, nauka braci czeskich z Czech, nakoniec arjanizm z Włoch do Polski przybył; że zrazu górował pierwszy, a potem utrzymał się tylko w Prusiech i niektórych miastach polskich i litewskich. Wyznanie czeskie, zrazu w Wielkopolsce a poniekąd i w Małopolsce rozgałęzione, zlało się, mianowicie w tej ostatniej, z kalwinizmem, a ten wygórowawszy na Litwie, następnie w Wielko i Małopolsce, przywłaszczył sobie z czasem obu tych wyznań żniwo. Uległ atoli sam nakoniec, jak to zaraz zobaczymy, arjanizmowi, który z czasem wszystkie sekty pochłonął i szczupłemi ograniczył zakątkami. — XIV. O skutkach moralnych, tak zwanej „Reformacji“ w Polsce już mówiliśmy wyżej; tu tylko obraz ten uzupełnić winniśmy. Wiadomo, że wielkie to wstrząśnienie religijne niemało wpłynęło na wykształcenie języka polskiego i upowszechnienie oświaty, w szerokiem a zwyczajnem tego słowa znaczeniu. I w Polsce bowiem, jak i w całej Europie, była do pierwszej połowy XVI wieku łacina językiem uczonym i urzędowym, w szkołach, dziełach i sądach prawie wyłącznie, a nawet w potocznem obcowaniu często używanym. Na dworze królewskim, mianowicie od czasu przybycia Bony (1518 r.) i licznych jej rodaków, mówiono i czytano wiele po włosku. Mowa polska, mało uprawiana, była nieokrzesana i niewyrobiona; nie miała stałych prawideł. Ztąd długie przeciw niej uprzedzenie między uczonymi, jakoby nie była sposobną do wyrażania wyższych myśli i uczuć. Tymczasem język czeski, jako pobratymczy a dość już wtedy wykształcony, wielki wpływ wywierał na mowę polską, i dość powszechnie był u nas znanym i wziętym. Skoro więc nowości religijne wstrząsnęły umysłami, skoro sama wiara stała się pytaniem, dotknięcie tak ważnej rzeczy, rozogniło wszystkie namiętności, natężyło rozumy i zaostrzyło pióra. Nie dosyć było pisać wtedy dla uczonych, uznano potrzebę mówić do ludu w języku ludowi zrozumiałym. W tych zaś wzajemnych sporach i starciach zdań przeciwnych, doskonalił się język. Przekłady

Pisma ś. na język polski, uskuteczniane przez różne stronnictwa we własnych widokach, musiały się najbardziej przyłożyć do wyrobienia mowy, w której trzeba było wyrażać tak trudne i nowe rzeczy. Niebawem też wykształcili język polski pisarze polemiczni różnych wyznań, jako to: Jan Seklucjan, Stanisław Orzechowski, Piotr Statorjusz i inni tłumacze Biblji Radziwiłłowskiej (1563), Jakób Niemojewski (1566—80), Marcin Białobrzeski, Benedykt Herbest, Walenty Kuczborski, Szymon Budny (1572), Jakób Wujek (1574—99), Marcin Czechowicz, Grzegórz z Żarnowca (1598), a nadewszystko Skarga (ob.). Inny atoli obraz przedstawia strona moralna, obyczajowa, bo zupełne jej skażenie było koniecznym skutkiem zasad mniemanych reformatorów i nauk, jakie głosili, pomijając przykład, jaki w życiu swem dawali. Pismo ś., w którem, jak sam ś. Jan ewangelista wyraźnie i nieraz powiada (Ewang. ś. Jana 20, 30—31, 21, 2; II list, 12), nie wszystko, co wiedzieć trzeba, jest zapisane; Pismo ś., do którego, aby je dokładnie zrozumieć, potrzebna jest głęboka i osobna nauka; Pismo św., w którem wszyscy dawniejsi i późniejsi sekciarze znajdowali zawsze, według ich mniemania, ustępy dla poparcia swoich twierdzeń, nie wahał się ogłosić Luter (ob.) i Zwingli (ob.) za jedyną podstawę wiary chrześcjańskiej, pozwalając każdemu wykładać takowe i zastosowywać podług własnego rozumienia. Luter śmiał twierdzić, że sama wiara, bez dobrych uczynków, wystarcza do zbawienia; Zwingli wzywał szwajcarów do użycia miecza przeciw katolikom; Kalwin wystawił na czoło swojej nauki zasadę o „bezwzględnem i nieuchronnem przeznaczeniu." Przesadzili ich jeszcze Faust Socyn i jego zwolennicy, a mianowicie Tobjasz Wiszniowski, nauczyciel szkoły w Rakowie. Nietylko bowiem zaliczali życie przyszłe i nieśmiertelność duszy do wątpliwych podań, ale ostatni w piśmie, wydanem około r. 1580 p. t. „Prawdy chrześcjańskie," dowodził, że znaczenie cnoty zawisło od naszej woli, od wyobrażeń, umowy i potrzeb ludzkich. — Wszystkie te nauki znalazły przyjęcie w Polsce i na jej obyczaje wpłynęły. Obyczaje są podstawą życia publicznego: nowowierstwo więc, każąc obyczaje, skrzywiło także charakter narodowy i zachwiało całym bytem państwa. Trafnie też zauważono, że „reformacja," rodząc dumę i zarozumiałość, stała się tem samem matką niezgody, i w Polsce zeszedł bujnie ten jej plon nieszczęsny. Niezgoda stała się odtąd jednem ze znamion charakteru polskiego. Odtąd zaczęła Polska „stać bezrządem," a smutna ta prawda w przysłowie weszła. Nic nie mogło tak w szlachcie zakorzenić pychy, zarozumiałości, ducha niezgody, jak nowowierstwo. Zaborem dóbr od ojców kościołom i klasztorom nadanych, łamaniem ostatniej ich woli, rosło łakomstwo i chciwość, a wyganianiem najniewinniejszych ludzi z prawnie nabytej własności, twardziało serce, i niesprawiedliwość, samowolność i zuchwalstwo stawały się codziennym chlebem. Zaślepieni i zaprzątnięci polemiką o nową wiarę, nie myśleli o potrzebach i naprawie państwa, o grożących mu niebezpieczeństwach. Zaczęto też zrywać sejmy dla lada drobnostki. W duchowieństwie i w biskupach upatrując głównych i jedynych wrogów, dopuszczano wołochom, tatarom najeżdżać i plądrować bezkarnie granice. Pospolite ruszenie, zwołane pod Lwów 1537 przez Zygmunta I, przeciw wojewodzie Multańskiemu, zamiast gotować się do boju, rozprawiało, swarzyło się, królowi pogwałcenie praw

zarzucało; zawiązano pierwszy rokosz, a po dwumiesięcznych wrzawach rozjechało się z niczem do domów 150,000 szlachty, z którymi można było turków z Europy wyrugować. Upadała powaga królewska. Zaczęły się domowe między magnatami wojny. Jednym z najgorszych, a bezpośrednich skutków nowowierstwa, było stanowcze rozdwojenie, wtedy dopiero powstałe, między szlachtą a ludem. Dawniej łagodził je stósunek odwieczny, patrjarchalny, oparty na wspólności religji, pochodzenia i potrzeb. Kiedy więc, jak wiemy, sama tylko prawie szlachta, panowie, wiarę odmienili, a poddani wszędzie niemal pozostali wiernymi Kościołowi, zerwał się główny węzeł serca, a jak ze strony ludu powstały nieufność, obawa i niechęć, tak ze strony panów powstało prześladowanie i tysiączne gwałty. Wiadomo, że wyżej wzmiankowana konfederacja warszawska (z 28 stycznia 1573) zupełnie zależnymi uczyniła włościan, nawet w rzeczach duchownych, od woli i widzimi się panów. Wiadomo również, iż nowowiercy poddanych swoich gwałtem do odmieniania wiary zmuszali. Skarga w swojem „Upominaniu do ewanielików" (1592) rozwodząc się nad krzywdami, jakie biedny lud od protestantów ponosi, między innemi wyrzuca tymże, „że go poniewolnie do ministrów pędzą i srodze o wiarę pennją (karzą)." Zgadzają się na to wszyscy bezstronni badacze dziejów, „że nowowiercy, którzy wolność sumienia ogłaszali za najwyższą zasadę, chłopa, jakby nie człowieka, w rzeczach duchownych niewolnikiem czynili." Lelewel, wspominając różne ówczesne bezprawia, dodaje: „Więcej jeszcze pogorszył się los kmieci, bo już opuszczeni są, już stali się poddaństwem, do niewolnictwa podobnem. Nikt już dowolnego sądownictwa i odpowiadania za swoich poddanych panom nie przeczy. Panowie przyznali sobie senjoralne sądownictwo i nad nimi prawo życia i śmierci. Nigdzie tego w ustawach nie było, ale z nadużycia utworzył się zwyczaj." — To też z nowowierstwem zaczął się w Polsce bezsprzecznie upadek charakteru narodowego, a tem samem we wszechstronnym rozstroju i rozdwojeniu upadek narodu. Dobrze to czuli i gorzko na to utyskiwali celniejsi ówcześni mężowie i pisarze.—Nie było wprawdzie w Polsce, tak jak w Niemczech, Francji, Szwajcarji, wojen religijnych. Tego jednego nieszczęścia kraj uniknął. Ale należy to przypisać naprzód: wrodzonej łagodności charakteru polskiego, która nie dopuściła takiej ostateczności; powtóre, tej okoliczności, że nie wdawano się tu z urzędu w czynności prywatnych; nakoniec i temu, że sama tylko szlachta i mieszczaństwo chwytali się różnowierstwa. Gdyby bowiem, jak w tamtych krajach, rozdwojenie i fanatyczne uniesienie przejęło było i te grube i nieokrzesane warstwy społeczeństwa, nie byłby podobno i Polski minął wylew krwi, ponieważ takiemu ogromowi nierozważnej ludności trudno byłoby utrzymać się w równowadze przy nawalnym powiewie tylu wichrów, które tymczasem tylko powierzchni jego dotykały. Tym więc okolicznościom, a wcale nie umiarkowaniu nowowierców, zawdzięczała Polska ten mniejszy stopień nieszczęścia, bo oni nietylko w tem żadnej zasługi nie mają, ale owszem nieraz uderzali w trąbę zniszczenia i dawali niejako hasło do boju. Że już inne wzywania pominiemy, na sejmie Piotrkowskim 1564 wołali głośno z kazalnicy ministrowie nowowierców: „Nie mamy innego króla krom tego, co był ukrzyżowanym i cierniem za nas ukoronowanym!" Jędrzej Wolan, główny na Litwie kalwinów przywódzca,

w dwóch dziełach swoich z błotem mieszał wszystkie inne sekty, a socynjanów i anabaptystów nazwał godnymi wytępienia, i otwarcie wzywał króla, aby katowskiego miecza na nich użył. Nieszczęsny rokosz 1606 był właściwie wojną głównie religijną.—XIV. Stefan Batory stał się wzorowym katolikiem, i bardzo się omylili nowowiercy, którzy głośno przedtem upewniali, „że pod nim ledwie już kto katolikiem pozostanie.“ Otaczał się chętnie duchownymi, i najgodniejszych na biskupstwa obierał i przedstawiał. Widoczny też był w tym czasie upadek nowowierstwa, a mianowicie wyznania luterskiego, kalwińskiego i braci czeskich. Wprawdzie panowanie Zygmunta III poczytuje się powszechnie za widownię ostatecznego upadku nowości religijnych, upadek ten wszakże dojrzał już za Stefana Batorego, a za jego następcy budynek ów cały spróchniały, pochylony, bez pokrycia i możności naprawy, runął ostatecznie na ziemię, tak, że zostało ledwie nieco śladów jego dawniejszej obszerności.—Sama owa mniemana „zgoda sandomirska“ była kamieniem, o który potknęło się nowowierstwo. Ledwie zawarta 1570, musiała być ciągle wznawianą i potwierdzaną. Jak obojętność między nowowiercami od dnia do dnia górę brała, widzimy z synodu generalnego w Piotrkowie 1578, gdzie pozwolono kościołowi jednego wyznania brać dla siebie pastora innego wyznania, i że minister, z jednego wyznania do drugiego przechodzący, obrządki tu używane zachować powinien. Tegoż roku (1578) w Wilnie odbył się zjazd między lutrami i kalwinami, który był pierwszem jawnem usiłowaniem zerwania ugody Sandomirskiej, ponieważ na nim kalwini zupełnie do lutrów przeszli. Tracili też powagę sami naczelnicy nowowierstwa. Tak np. głośny Jerzy Izrael, który pierwszy założył w Polsce około 40 zborów braci czeskich, zniechęcony do reszty tem, że mu na synodzie współwyznawców 1579, w Poznaniu odbytym, publicznie wyrzucano, „że w Pamiątkowie u Ostrożanki na miejscu nieprzystojnem sobie mieszka,“ wyniósł się z kraju, i potem w Morawji życie zakończył. Na czele otwartych przeciwników zgody Sandomirskiej, stanął pastor luterski w Poznaniu, Paweł Gerycjusz (Gerike), wraz z polskim tamże kaznodzieją, Janem Enochem. Obadwaj piorunowali z ambon na tę zgodę i mówili, że „lepiej nawet przejść do katolików i jezuitów, niż należeć do którego z wyznań, zgodą tą objętych.“ Pełne są ówczesne pisma nowowiercze podobnych wyrzutów, szkalowań i obelg osobistych. Lutrzy gromili kalwinów, kalwini lutrów. Znowu zwoływano synody dla zatwierdzenia Konsensu Sandomirskiego. Cóż więc lepiej pokazać może ustawiczne zrywania zgody, jak te ciągłe jej wznawiania? Paweł Gilowski ułożył katechizm kalwiński, o którym lutrzy utrzymywali, że sprzeciwia się zgodzie, gdyż jest on dla kalwinów „corpus doctrinae“, i wnieśli na synod w Wodzisławiu 1583 spis różnych punktów wymagających poprawy. Kalwini protestowali, twierdząc, że katechizm ów wydany jest tylko do domowego użytku dla dzieci, sług i t. d. Zakazano wszakże drukowania odtąd jakichbądź książek bez pozwolenia przełożonych trzech wyznań,—i tak sami nowowiercy zaprowadzili znów surową cenzurę.—Widząc coraz większy swój upadek, usiłowano kojarzyć związki za jakąbądź cenę. W Litwie starali się kalwini połączyć z lutrami, mniej tam wprawdzie licznymi, ale przemagającymi w Kurlandji i Inflantach. Na rozmowie teologów luterskich i kalwińskich w Wilnie (14 czerw. 1585)

szczególnie czynnym okazał się Jędrzej Wolan; kłócono się zażarcie o sakrament ołtarza, a zjazd ten skończył się tak samo jak poprzednie, z jeszcze większem rozjątrzeniem stron ku sobie. Nietylko współcześni katoliccy pisarze pokazują, że Zgoda Sandomirska, jak w zawiązku swoim istotną zgodą nie była, tak i potem nigdy jej nie zachowywano, i ciągłe walki ze sobą toczono. Ze zgryzotą mówią o tem sami protestanci. „Z takich zajść, wołał Turnowski, minister braci czeskich, rodzą się najszkodliwsze zgorszenia, a co więcej, znaczniejszych ludzi odstępstwa, którzy od tego wyznania w smutny sposób do papizmu wracają.“ Nie dziw więc, że wielu i bardzo wielu możniejszych i uboższych, rozsądniejszych i uczeńszych, przejętych obrzydzeniem, znużonych ustawicznemi walkami i powszechnem rozprzężeniem, a nigdzie pokoju i pewności nie widzących, opuszczało zbory zakłócone i wracało na łono Kościoła. Że to było jednym z głównych do tego powodów, przyznają wszyscy polscy historycy nowowierczy. Walerjan Krasiński nie waha się wyznać, że „te gwałtowne spory sprawiły wielkie zgorszenie, a wielu protestantów, zbałamuconych w swem przekonaniu, a brzydzących się niegodnemi zatargami, opuściło swe gminy i powróciło do starego Kościoła, a między tymi mnóstwo rodzin szlacheckich, za których przykładem tysiące poszły,“ a na innem miejscu, że „niebezpieczeństwo, które Zgodzie Sandomirskiej zagrażało i nakoniec ją rozprzęgło, a tem samem sprowadziło upadek protestantów, nie pochodziło od katolików, ale w własnym protestantów obozie powstało.“ Łukaszewicz mówi, „że znaczna liczba dysydentów, którym się te niezgody gorszące sprzykrzyły, przeszła do Kościoła katolickiego,“ i t. d. — Gdy tak jeden wewnętrzny robak toczył rdzeń nowowierstwa, drugi wyniszczał jego korzenie, a tym było arjaństwo. Widzieliśmy wzrost arjanizmu. Raków był niejako stolicą antytrynitarstwa. Tu zaprowadził Grzegórz Pauli między osadnikami życie na zasadzie równości i wspólności dóbr, a aptekarz krakowski, Szymon Ronenberg (1570), chrzest dorosłych, co wchodziło już w obyczaj. Ztąd zaczęły się szerzyć zbory arjańskie po całym obszarze państwa. I gdy luteranizm, kalwinizm i wyznanie braci czeskich już więdniejący żywot pędziły, arjanizm znalazł nowego apostoła, nie mniej zapalonego od Lutra, Zwinglego i Kalwina. Był nim Faustyn Socini (Socyn), ur. w Siennie 1539, synowiec znanego już Leljusza, spokrewniony z najznakomitszemi domami włoskiemi. Faustyn, wychowany w dostatkach, mało się do nauk przykładał, przejął się jednak zasadami stryja swego Leljusza, i już 1559 oskarżony o herezję, musiał uciekać z Włoch do Francji. Gdy stryj jego zakończył awanturnicze życie w Zurychu (1561), zabrał jego papiery i zaszedł w twierdzeniach swoich dalej jeszcze niż on, a nawet dalej niż sam Arjusz, tak, że nauka jego była wbrew przeciwną wszelkim wyobrażeniom chrześcjańskim. Wróciwszy potem do Włoch dla objęcia spuścizny majątkowej, zjednał sobie przychylność wielkiego księcia toskańskiego Kosmasa Medyceusza. Ale niebawem zniechęcił ku sobie władze miejscowe swojemi doktrynami i pismami niebezpiecznemi; zabrano mu więc majątek, a on sam musiał uchodzić do Niemiec, i w Bazylei 1574—77 układał swoją wiarę, którą spisał w dziele *De Jesu Christo mediatore*, z powszechną zgrozą nietylko katolików ale nowowierców. Na nowo zmuszony do ucieczki, skierował kroki swoje do Siedmio-

grodu, wezwany przez Jerzego Blandratę, który wtedy był tam lekarzem nadwornym księcia Krzysztofa Batorego. Nie czując się i tu bezpiecznym, wyruszył 1579 do Polski, dokąd za nim i Blandrata podążył. Tu sprawił wielkie wrażenie między dysydentami. Ale do zborów unitarskich nie chciano go z początku przyjąć. Nie zraził się tem wszakże, znalazł przytułek w Krakowie i tu szerzył swoje nauki, wkrótce uderzył na katolików. A gdy po czterech latach cierpliwości, sam Batory kazał mu się oddalić z Krakowa, schronił się do Pińczowa, potem do Rakowa. Miotał się na wszystkie strony, utrzymując, że on sam tylko jest apostołem prawdy, i w końcu zaczął przemagać samem swem zuchwalstwem. Gdy go niezgoda z Rakowa wyrugowała, osiadł pod Wieliczką, w majętności Morsztyna, którego krewną pojął był za żonę. Po śmierci Stefana Batorego, Socyn wrócił do Krakowa i odtąd nauka jego, szybkiemi postępując krokami, zjednała mu berło w arjaństwie, które od niego zaczęło się mianować socynjanizmem. Faustyn Socyn przyczynił się do ostatecznego rozprzężenia i tak już słabo trzymających się różnowierczych żywiołów, burząc do reszty dzieło Zgody Sandomirskiej i wstrząsając wszelkiemi zasadami nowatorstwa religijnego, które, pomimo uroczystych przyrzeczeń, nie zdołało wydać nawet „wykładu swoich nauk.“ Wielce pouczającym o wewnętrznej niemocy nowowierstwa jest testament i autobiografja jednego ze zdolniejszych nowatorów Jerzego Szomana, dołączona do *Bibliotheca antitrinitariorum*. A nie byłto uliczny jakiś krzykacz, ale przełożony kilku celniejszych zborów, zawołany mówca i pisarz, i, jak go mianują protestanccy historycy owych czasów, „mąż znakomity z nauki i pobożności, i wielce około szkół i religji zasłużony.“ Otóż ów Szoman (Schomann), ur. 1530 w Raciborzu na Szlązku, z przodków katolickich, kształcił się w naukach w Wrocławiu, gdzie za wpływem nauczyciela swego Jana Cyrusa „został, jak mówi, z żarliwego papisty jakim takim lutrem.“ R. 1552 przybył do Krakowa i tam ucząc młodzież, sam ćwiczył się w wyższych umiejętnościach. R. 1558 bawiąc najpierw w Pińczowie, potem w Wittenberdze z powierzonemi sobie młodzieńcami, jako ich nauczyciel, dowiedział się od Piotra Statorjusza i Filipa Melanchtona, „że mu wiele jeszcze do prawdziwej pobożności nie dostaje,“ przeszedł więc na kalwinizm. Wróciwszy do Polski, udał się do Pińczowa, tam żył poufale z francuzami Statorjuszem i Tenaud'em, z Lismaninem i Blandratą, nakoniec z Ochinem, i „przekonał się (evidenter didici), że przypuszczać równość osób w Trójcy, jest błędem niezgodnym z wiarą chrześcjańską.“ R. 1560 został przełożonym zboru pińczowskiego. Roku następnego objął zbór w Książu, ale właściciel tego miejsca, Jan Bonar z Balic, „wypędził go ztamtąd dla Trójcy i kazał mu zabrać wszystko, co posiadał.“ R. 1563 został arjanem, 1564 nowochrzczeńcem, nakoniec 1566 unitarjuszem, i umierając w wątpliwościach, zalecił dzieciom, „aby, skoro się lepszy jaki kościół pojawi, zaraz doń przystępowali.“ A to wszystko czynił, będąc, jak widzieliśmy, przełożonym, nauczycielem i przewodnikiem różnych gmin najcelniejszych, czynił za popędem pierwszego lepszego nowatora, a nawet za wezwaniem samychże braci i członków gminy. Odmiana zasad wiary była dla tych ludzi jakby odmianą sukni lub dekoracji teatralnych. Sami ich nauczyciele, nie będąc pewnymi własnego wyznania, wątpili nawet w chwili śmierci. Do tyl

innych, nowy to dowód, że nowowierstwo, głównie zasadzające się na ustawicznem przeczeniu i żadnej stałej nie mające podstawy, samo w sobie zaród śmierci nosiło.—Najcięższy wszakże cios zadało nowowierstwu samo polskie duchowieństwo, a mianowicie odkąd wprowadzono do kraju Towarzystwo Jezusowe (ob. Jezuici). Skutecznie także do tego przyłożył się sam król Stefan Batory. Nikt nie miał oświeceńszej odeń religji, nikt nie był mocniej odeń przekonanym, że wiary nikomu narzucać nie można. Gdyby więc nawet któryś z ograniczeńszych jej opowiadaczów był na chwilę wyszedł z granic, nie długoby to uchodziło. Zdarzyły się nieszczęściem i za jego rządów podobne przykłady, ale zawsze surowo były karcone. Parę razy rzuciło się pospólstwo na pogrzebowe obchody nowowierców i ich cmentarze (1577—78), a zaraz groźne wychodziły rozkazy, co pod gardłem spokojność nakazywały. Za jego rządów jednego tylko Chrystjana Franka, przełożonego szkoły arjańskiej, zuchwalca, urągającego się prawu, wygnano z kraju. Zakładał biskupstwa, dawał opiekę duchowieństwu, gdzie tego sprawa religji wymagała. Współczesny Cichocki (w *Alloquia Osiecensia*) pisze o nim, że „oczyściwszy w większej części senat z nowowierstwa, uczynił, że i z rycerskiego stanu rzadsze już na katolików wywierano pociski.“ Widocznym objawem upadku nowowierstwa były coraz liczniejsze n a w r a c a n i a s i ę najpierwszych rodzin w kraju. Nawrócenia te zaczęły się już wprawdzie pod koniec panowania Zygmunta Augusta, wzięły jednakże górę za Stefana Batorego, a szereg ich zakończył się za Zygmunta III. Jedną z najgłówniejszych przyczyn tego było, że kiedy dawniej sami nawet katolicy dzieci swoje do szkół nowowierczych posyłali, teraz już przeciwnie, nowowiercy swoje dzieci umieszczali w szkołach katolickich. Pomnąc więc, że nowowierstwo przez to najbardziej upowszechniło się w Polsce, iż magnaci dawali mu opiekę, utrzymywali na swoich dworach ministrów i jego opowiadaczów, zamieniali kościoły w zbory, i nowe stawiali, zakładali szkoły, drukarnie i kosztem swoim dzieła ich sprowadzali, upowszechniali i wytłaczali: łatwo zrozumieć, że kiedy teraz synowie ich i wnuki, a nieraz ciż sami panowie znów do Kościoła katolickiego wrócili, zatkane zostało główne źródło nowowierstwa, które odtąd zwolna traciło wszelką żywotność. Za przykładem możniejszych poszło mnóstwo szlachty i mieszczaństwa. W kilkanaście lat już wszyscy niemal urzędnicy koronni i ziemscy, senatorowie i t. d. byli katolikami. Skoro który obywatel na łono Kościoła powrócił, oddalał od siebie wszystko, co tylko z poprzedniemi błędami i waśniami styczność mieć mogło; oddawał katolikom kościoły, szkoły, drukarnie w swoich dobrach; niemało też książek, wprzód łapczywie czytanych, poszło, ówczesnym zwyczajem, na pastwę płomieni. Owszem, pragnąc wynagrodzić czas w nowowierstwie stracony, zakładali nowe kościoły, uposażali nowe szkoły, szpitale, klasztory. Ich córki i synowie zamykali się często w zakonnych murach, oddając im swoje posagi i spadki. A gdy tak dla nowowierców znikały wszelkie środki utrzymania się nadal, najdotkliwszym dla nich ciosem była utrata owych szkół, gdzie nowych kształcili następców, a dla siebie opiekunów i obrońców. Wkrótce ledwie kilka ich pozostało: Rakowska, parę wielkopolskich, Birżeńska, Słucka, Wileńska. Zakładaniem nowych uczelni katolickich sowicie zastąpiono upadłe szkoły nowowiercze. Jedne po drugich upadały więc wszystkie

warunki dalszego istnienia nowowierstwa.— I temiż samemi środkami, jakiemi wzrosło, napowrót w nicość się rozeszło. Niezgoda i zepsucie katolików ułatwiło mu przystęp; rozprzęgła je poprawa duchowieństwa, a własne ich niezgody i zgnilizna arjaństwa. Dysputami wojowało i żyło, w dysputach z uczeńszymi od nich jezuitami i innymi duchownymi katolickimi, straciło dotychczasowe o sobie mniemanie u ludu i u bezstronnych. Podeszły wiek jednego króla (Zygmunta I), a obojętność drugiego (Zygmunta Augusta) pomogła mu usadowić się i wybujać; energja i gorliwość trzeciego (Stefana Batorego) osłabiły je. Opieka możnych i przykład magnatów wzmógł je i uposażył, nawrócenie tychże zachwiało niem do reszty; przez szkoły i księgi rozpleniło się, przez szkoły i księgi zostało wykorzenione. Kiedy Zygmunt III (1587—1632) na tron wstępował, nowowierstwo było już w ostatecznym upadku. Liberalni historycy i literaci polscy zarzucają mu nietolerancję. Lecz zgoła niesłusznie. Nie ma nigdzie najmniejszego śladu, aby użył kiedy przemocy, materjalnej siły do rozszerzania katolicyzmu, ażeby kiedy nakazywał, pochwalał lub nawet nie karał prześladowania nowowierców. Zachodziły wprawdzie tu i owdzie, za długich jego rządów, pojedyńcze bezprawia, znaczne nawet zdrożności przeciw dysydentom, ich zborom, cmentarzom, ale nikt nie wykaże, aby coś takiego działo się z wyższego rozkazu lub poduszczenia; były to poprostu skutki wzburzonych namiętności, pojedyńczych i miejscowych zawziętości, a w ostatku nie mniejszych bezprawiów dopuszczała się współcześnie strona nowowiercza na katolikach. Ileż to razy niepokojono nabożeństwo i rzucano się na kościoły i kolegja katolickie! Jak dzisiaj tak i wtenczas umysły owładnęła gorączka— pisze ks. Stan. Załęski w gruntownem dziele swojem o tym przedmiocie,—dzisiaj gorączka postępu i kłamanej oświaty, wtenczas gorączka reformy i jakiejś nowej wiary; jak dzisiaj, tak i wtenczas stronnictwa wrogo sobie spoglądały w oczy, a lada drobna okoliczność stawała się hasłem do zatargów; jak dzisiaj, tak i wtenczas, partja „postępowa,“ gorsza i gwałtowniejsza, silniej i dokuczliwiej wojowała, a jeszcze głośniej, iż się jej krzywda dzieje, wykrzykiwała. „Wtenczas o jeden zbór nowowierczy bolejąc, ogniem gniewu swego,—jak się wyraża Skarga w „Upominaniu do ewangelistów o zbór ich krakowski, zburzony r. p. 1591,“—kraj cały zapalali i mieszali, niepomni spustoszenia i krzywd ciężkich, jakie katolikom wyrządzili. W samem biskupstwie krakowskiem do kilkuset kościołów, snać do sześciuset, znaleźć się może, okrom wileńskiego, gdzie do pięciuset, i łuckiego i poznańskiego, gdzie ich jest wielka liczba, z których jedne są obalone przez protestantów, drugie przez nich spustoszone, trzecie ministrami ich obsadzone, a wszystkie na srebrze, na dochodach, na wsiach, i gruntach i dziesięcinach połupione.“ I dalej: „Ukażcież mi miasteczko protestanckie, albo i mienie jakie, gdzieby (nowowierca) pan i szlachcic kościół katolicki i jego dochody zostawił, albo ubogim katolikom zbudować sobie inny dopuścił. Same własne dziedzice z ich dóbr i kościelnych domów wypędziwszy, i tego im nie dopuszczą, aby z swego własnego kościół budowali, a sobie kapłana chowali. W Prusiech jednej kapliczki katolikowi książę mieć nie dopuści. Tożby i nas pewnie spotkało, by protestanci nad nami zwierzchność mieli. Upominalibyśmy się im konfederacji: ukazaliby nam ją podobno na grzbietach i podobno na krwi naszej.“ Wyznają niektórzy,

że Zygmunt III nie prześladował jawnie, ale za to użył innego środka, skuteczniejszego,—nie dawał bowiem nowowiercom żadnego krzesła senatorskiego, żadnego urzędu, żadnego starostwa, co dla ambitnych i łakomych było powodem do przechodzenia na łono Kościoła katolickiego. Jestto jeden z fałszów, mających niemal powszechną wziętość. Prawda, że Zygmunt III, przy równych zasługach i zdolnościach, przenosił katolika nad nowowiercę, i że za jego panowania więcej krzeseł senatorskich i wyższych urzędów dostało się katolikom; lecz nie było w tem nic dziwnego, ani żadnej niesprawiedliwości. Takie bowiem dostojeństwa, zależące jedynie od woli panującego, dawano zwykle najpierwszym rodzinom i ogólnie tylko szlachcie, a wiadomo, że już od czasów Batorego wszystkie znaczniejsze domy powróciły na katolicyzm. Kto więc mówi, że dla tego zostawali katolikami, przewraca rzecz, poczytując przyczynę za skutek, a skutek za przyczynę. Owszem, Zygmunt III był sprawiedliwym dla zasłużeńszych, bez względu na wyznanie, i najpierwsze dostojeństwa nadawał także nowowiercom, nawet arjanom. Ks. Skarga w wyżej przytoczonym „Upomnieniu do ewangelików,“ przypomina im, „że nie mogą się skarżyć na żadną nieludzkość i złe zachowanie. Nie pomnąc katolicy, coście im pobroili w kościołach, w kapłanach, duszach, towarzysko z wami żyją, jedzą i piją i czczą i od żadnego prawa i wolności nie odrzucają. Dostojeństwa i urzędy wam dają i na najwyższe świeckie sadzają.“ Jedynym dowodem, zdającym się świadczyć przeciw tolerancji Zygmunta III, były edykta, ścieśniające nowowiercom wolność budowania zborów i ich naprawiania i ograniczające jawność nabożeństw. Przypuśćmy, że z kancelarji królewskiej wyszły edykta tej treści, przypuśćmy nawet, że, niepraktykowanym w Polsce zwyczajem, zostały ściśle wykonane, to czemże były one w porównaniu z edyktami króla Henryka VIII i Elżbiety angielskiej, Jakóba I, Kromwela i Purytanów, wreszcie Wilhelma III, zamieniającemi katolicką Irlandję w kraj niewoli, krwią i łzami długich pokoleń oblanej, a zamykającemi wstęp katolickim rodzinom do ojczystej Anglji? czem zresztą były one obok machinacji królów francuskich na zagładę hugonotów, lub czynów księcia Alby w Niderlandach? W Szwecji do r. 1870 nie wolno było katolikom żadnego zgoła urzędu piastować, ani nabożeństw publicznie odprawiać. Dopiero z początkiem 1870 poczyniono tam niektóre ustępstwa katolikom; wszakże po tych koncesjach los katolików w Szwecji w r. 1870 gorszym był niż nowowierców polskich w XVII wieku. Protestantyzm głosił zasadę „cujus regio, illius et religio,“ i stosownie do tej zasady przemocą we własnych krajach nową wiarę przeprowadzał i ustalał, a dla różnic religijnych krwawe wojny trapiły Francję, Niemcy, Niderlandy, nawet Szwajcarję. W porównaniu z tem, co się działo na Zachodzie, drobnostką były owe okrzyczane prawa na nowowierców, i nietylko niczyjej uwagi wówczas nie zwróciły, ale Polska za Zygmunta III dawała nawet przytułek wygnanym przez cesarzy niemieckich braciom czeskim i innym sekciarzom.— Tymczasem i te nawet niesrogie i nieliczne edykta, jak dawne prawa Jagiełły na sekciarzy, jak, niestety, wszystkie w Polsce ustawy, nie zostały poddane egzekucji, więc upada jedyny, chociaż bardzo wątły powód do skarg na nietolerancję Zygmunta III. Że edyktów Zygmuntowych nie wykonywano, jest najwymowniejszym dowodem zuchwałe wystąpienie nowowierców na sejmie konwokacyjnem, gdzie odgrażali się, że

u protestanckich mocarstw szukać będą pomocy i sprawiedliwości dla siebie. Nie tak przemawia prawdziwie pognębiony; to jest mowa zuchwalców i pyszałków, których sama litera prawa, chociaż daleko do jej egzekucji, oburza dlatego jedynie, że śmiano coś przeciw nim przedsięwziąć.— Nowowiercy po śmierci Zygmunta III występowali na sejmach z taką butą, że w obozie katolickim rycerstwo duchowieństwu musiało podać rękę, aby powstrzymać niepomiarkowane ich a niebezpieczne dla kraju zapędy. — Nowowierstwo, jak wiadomo, było egzotyczną rośliną, która się nigdy w Polsce dobrze nie przyjęła; po przeszumieniu reformacyjnego szału, zdrowsza, rozsądniejsza część narodu, prawie wszystkie magnackie rodziny, nie przymuszane, ani prześladowane, dobrowolnie powróciły na łono Kościoła. Pozbawione opieki magnatów, nowowierstwo nagle ujrzało się wydanem na łaskę i niełaskę tych samych wszechwładnych magnatów, którzy je przedtem protegowali, a nie mając żywotnych sił w sobie, obrane z wszelkiej podpory zewnętrznej, runąć musiało. Z drugiej strony sąsiedztwo z Niemcami, zaburzonemi religijną 30-letnią wojną, nie mogło pozostać bez wpływu na dysydentów polskich, utrzymywało ich w rozdrażnieniu i w upornem przy swoich sektach obstawaniu. Reakcja budzącego się ducha katolickiego wraz z tą przewagą, jaką możnowładztwo magnackie zdobyć sobie potrafiło nad gminem szlacheckim, zaciążyła podwójnem brzemieniem nad nowowierstwem. Pod naciskiem tego brzemienia i w skutek niemocy wewnętrznej, musiał koniecznie nastąpić powolny nowowierstwa upadek. Katolicy przygnieceni na chwilę nie siłą, ale krzykliwością nowowierców, skoro zobaczyli ich bezsilność, chwycili się reakcji, która tem musiała być silniejsza, im potulniejsze i bardziej poniżające było znoszenie ucisku nowowierczego. Wszystko szło tu naturalnym biegiem rzeczy. — I tak zamknięto szkołę Rakowską (1638). Najbliższa przyczyna tego wypadku nosi cechę religijną, ale istotne, właściwe powody są natury czysto świeckiej. Arjanie zawsze, nawet wśród największego rozwielmożnienia nowowierstwa byli kamieniem zgorszenia dla katolików zarówno jak dla sekciarzy, a to nie tyle dla swoich błędów religijnych, ile dla politycznych i społecznych utopji, nader niebezpiecznych dla państwa. I tak utrzymywali, że wojna jest niegodziwością, dla tego niektórzy z nich, jak ów Piotr z Goniądza, nosili drewniane karabele; że wszelka władza i urzędy są bezprawiem. Mamy o tem świadectwo Skargi (w kazaniu na 22-gą niedzielę po Świątkach): „Nie wiem, jeżeli wszyscy, ale są niektórzy między sektą nowochrzczeńską urzędom nieprzyjaciele, którzy mówią, że Chrystus fałszywy ma króle, książęta, urzędy i miecze, a prawdziwy tego w swoim kościele ścierpieć nie może. Jakoby przeciw zakonowi Chrystusa prawego było, mieć urzędy i karność i sądy do sprawiedliwości, i wojny na obronę Rzplitej.“ Otóż „te chore a naruszone głowy,“ jak ich Skarga nazywa, założyły dla swojej sekty jakoby akademję w Rakowie, gdzie kształciło się do 1000 i więcej młodzieży. Łatwo pojąć, jak niebezpiecznem mogło się stać dla państwa wychowanie na podstawie takich zasad. W każdem innem królestwie zamkniętoby szkołę podobną natychmiast; to też wyganiano arjanów nietylko z Włoch, ale i z liberalnej Szwajcarji, w Polsce zaś pół wieku z jej kasatą czekano, i spełniono ją dopiero w następujących okolicznościach. Akademicy rzucili się na obalenie krzyża, który stał w otwartem polu na posiadłości właściciela

Rakowa, arjanina Sienińskiego. Właśnie odbywał się sejm w Warszawie, a umysły dość były rozdrażnione z powodu zwykłych skarg nowowierców na katolików i obustronnych obwinień. Chwyciła się tej sposobności partja katolicka, aby krzyki dysydenckie nieco przytłumić i pozbyć się z kraju zgubnej propagandy szkolnej. Zapadła uchwała, nakazująca zamknięcie szkoły i wydalenie ministrów arjańskich pod coroczną karą 10,000 zł. Całe „prześladowanie“ nowowierców za rządów Władysława ograniczyło się, jak to przyznaje nawet Łukaszewicz w swojej historji kościołów braci czeskich, na wspomnianem dopiero co zamknięciu szkoły Rakowskiej, na przeniesieniu zboru i szkół kalwińskich w Wilnie po za miasto, na odebraniu w skutek prawa z r. 1587 kilku dawnych kościołów katolickich, w zbory nowowiercze zamienionych, nareszcie na kilku burdach ulicznych.—Rzecz godna uwagi, że podczas kiedy między r. 1550 a 1600 sprotestantyzowani panowie nie jednę, albo kilkanaście szkół katolickich albo zamknęli albo w rożnowiercze zamienili, kościołów katolickich nie kilka lub kilkanaście, ale parę tysięcy w zbory obrócili, złupili lub poburzyli, że to w języku liberalnym, nazywa się „wzrostem różnowierstwa“; kiedy zaś synowie lub wnukowie tych samych nowowierczych panów, używając prawa przynależnego ówczesnym dziedzicom, kilka dawnych katolickich świątyń z rąk nowowierczych windykowali lub po za miastem służbę Bożą odprawiać im kazali, kiedy zamknięto szkołę politycznie niebezpieczną i zgubną, kiedy swawolna gawiedź miejska wywróciła kilka zborów, to miało być „nietolerancją i prześladowaniem.“— Według tegoż Łukaszewicza „nowowiercy polscy za Władysława IV (1632-1648) zaczęli się porozumiewać z dworami protestanckiemi, a przejażdżki Komenjusza do Anglji, Szwecji i Siedmiogrodu, miały także obok naukowego i cel polityczny.“ To też owo „śmiałe odgrażanie się nowowierców pomocą dworów protestanckich“ naprowadziło Władysława IV na myśl zwołania głośnego *Colloquium charitativum* (28 września 1645) w Toruniu. Książąt pruskiego i kurlandzkiego zaproszono do przysłania deputatów. Stolica ś. przewidywała, że z takich obrad nic pożytecznego nie wypłynie, w końcu wszakże upoważniła synod katolicki warszawski, który wyznaczył do rozmowy Tyszkiewicza, biskupa żmujdzkiego. Bracia czescy i luteranie na synodzie w Lesznie, kalwini w Chmielniku i Orli na Podlasiu obrali (1644), pierwsi Gorajskiego, kasztelana chełmskiego, drudzy Goldensterna, starostę sztumskiego. Socynjanie (arjanie) dostawili swego mistrza Kaliksta z Helmstadu: przeżyli bowiem i ostatnie potępienie, założywszy sobie nowe siedlisko na Podgórzu, gdzie z Rakowa przenieśli szkołę swoją do Lusławic nad Dunajcem (tam niegdyś umarł Faustyn Socyn 1604), i gdzie z majątków swoich, z Męcina, Jakubowic i t. d. powypędzali plebanów katolickich, a nawet pozabijali. Każdy z delegatów miał przy sobie grono teologów (collocutores). Biskup Tyszkiewicz miał ich dwudziestu czterech z jezuitów i innych zakonników, oraz akademików krakowskich, po dwudziestu trzech mieli nowowiercy, którym przybyli na pomoc najbieglejsi uczeni z krajów obcych. Ale już przed otwarciem obrad można było przewidzieć ich skutek. Zaciętość nowowierców gotowała się raczej do wojny, niż do zgody. Bracia czescy wzywali luteranów, aby z nimi stanowili jeden pułk przeciw wspólnemu „nieprzyjacielowi.“ Nowowiercy podnieśli modły o pomoc przeciw „bałwochwalcom,“ jak jawnie mianowali katolików,

podających im rękę do zgody. W dzień otwarcia luteranie, najniezgodniejsi ze wszystkich, nie chcieli odprawić modlitwy o błogosławieństwo obradom. Wlekły się takowe z początku jako tako. Nareszcie, po trzydziestu sześciu posiedzeniach, upór i uszczypliwość zerwały wszystko. Chciał Gorajski, aby przy sposobności nowowiercy porozumieli się między sobą. I z tego nic nie było. Jak zwykle manifesty i protestacje zakończyły sejmiki (21 list.) Łatwo się też objaśnia postępowanie Jana Kazimierza (1648-1668) z nowowiercami. „Roku 1645—pisze tenże Łukaszewicz—wybuchła wojna szwedzka; Wittemberg, polny marszałek szwedzki, wkroczył w 17,000 wojska z Pomeranji do Wielkopolski. Dotąd postępowanie dysydentów było nienaganne. Praw i swobód swoich bronili na drodze prostej, to jest, na sejmach i sejmikach, a lubo wysyłali już emisarjuszów do dworów protestanckich, było to raczej w celu szukania u nich pośrednictwa, niż żądania zbrojnej pomocy. Ale, od chwili wkroczenia szwedów, nowowiercy stali się nieprzyjaciołmi własnego kraju. Łączyli się z nieprzyjacielem, zapełniali jego szeregi ludźmi zbrojnymi, dostarczali mu pieniędzy, żywności i wszelkich potrzeb, udzielali rad i szpiegowali ruchy wojsk krajowych. Wojska szwedzkie, okazując wszelkiemi sposobami przychylność nowowiercom, obchodziły się z katolikami po barbarzyńsku. Takie postępowanie wojska szwedzkiego rozjątrzyło bardziej jeszcze dawną niechęć katolików ku nowowiercom, których za główną sprężynę wszystkich bezprawiów wojsk szwedzkich uważali.“ I po takich faktach dziwi się Łukaszewicz, że „po wojnie szwedzkiej uważano nowowierców nie za współobywateli, ale za nieprzyjaciół,“ że „wygnano z kraju socynjanów uchwałami sejmów r. 1658, 1660, 1661,“ że „usuwano od obrad publicznych dysydentów, jak to r. 1661 chciano oddalić z sejmu Bogusława Radziwiłła,“ który zaprzedał się był służbie elektora Brandeburskiego, że „zagradzano im drogę do senatu i dygnitarstw.“ Podobnie o nowowiercach mówi Józef Szujski: „Gdy szwedzi wkroczyli do Polski, znaleźli w nowowiercach, jak np. w Szlichtyngu kalwinie, Komenjuszu bracie czeskim, w Niemieryczu arjaninie, najgorliwszych popleczników i obrońców. Odtąd znienawidzono ich podwójnie.“ Skutki takiego postępowania skupiły się na arjanach, jako najwinniejszych, i samym nawet nowowiercom znienawidzonych. Lecz skończyło się tylko na tem, że kazano im wydalić się z kraju, dawszy wprzód dwuletni termin do sprzedania majątku. Oczywiście nie ma tu nawet porównania z dekretami parlamentu angielskiego, karzącemi za samą myśl szukania pomocy u króla hiszpańskiego, na majątku i gardle. Zdradziwszy króla, nie mogli różnowiercy rozumnie domagać się dygnitarstw i publicznych urzędów, nie mieli prawa wywodzić skarg na sejmy z roku 1658, 1659 i późniejsze przeciw nim sejmowe uchwały. Innym nowowiercom ujmowano praw i swobód, w miarę jak zrzucali z siebie obowiązki obywatelskie. Uchwały sejmowe zapadały dopiero *post culpam*, kiedy knowania ich z zagranicznymi protestantami dały się uczuć dotkliwie. I tak za zbyt jawne sympatje nowowierców dla Karola XII i wojsk saskich, rozkwaterowanych po całym kraju przez dwa lata, rozkazał artykuł czwarty ugody warszawskiej, zatwierdzonej na sejmie niemym 1717 roku, aby nowowiercy zbory swoje, wbrew zakazom postawione, zburzyli, a nowych nie stawiali. Dopiero po głośnej sprawie toruńskiej

1724 (ob. tej Encykl. IX, 78), na sejmie konwokacyjnym 1733 zabezpieczono pokój religijny różnowiercom, usuwający ich wprawdzie od uczestnictwa w radach sejmowych, w sądach i komisjach, lecz zachowujący ich przy równości szlacheckiej pod innymi względami. Warowano im wolne wyznanie, bezpieczeństwo osób i własności, wolność posiadania stopni wojskowych i łask niepowiązanych z czynnem urzędowaniem.— Ks. *Jul. Bukowski*, Dzieje Reformacji w Polsce, 2 t.; *A. Dzieduszycki*, Piotr Skarga i wiek jego 2 t.; *Józef Szujski*, Odrodzenie i Reformacja w Polsce; ks. *Stan. Załęski*, Czy Jezuici zgubili Polskę? Ks. *Wł. Chotkowski*, Przyczyny i początki Reformacji w Polsce; Dr. *Winc. Zakrzewski*, Powstanie i wzrost Reformacji w Polsce (w duchu liberalistowskim); *Waler. Krasiński*, Historical sketch of the rise, progress and decline of the Reformation in Poland, Londyn, 1839 (w duchu protestanckim), przełożone na niemiecki przez *Lindau* (1840): Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und Verfalls de Reformation in Polen (protestanckie); *Józef Łukaszewicz*, O kościołach Braci Czeskich w Wielkopolsce; Dzieje kościoła helweckiego w Litwie i Dzieje kościoła helweckiego w dawnej Małopolsce (protestanckie); *Любовичъ*, Исторія Реформаціи въ Польшѣ. Кальвинисты и антитринитаріи, 1883. — (Ob. artt. Jezuici w Polsce, Dyssydenci, Protestantyzm, Reformacja). *J. N.*

Pombal, oświatowy minister portugalski w XVIII wieku. — D. 31 lipca 1750 umarł król portugalski, Jan V. Charakter tego króla i jego rządy historycy liberalni zwykli przedstawiać w dość czarnych barwach, aby na tem tle posępnem tem świetniej się zarysowała postać jego następcy, a zwłaszcza postać wszechwładnego ministra, który wtedy ster spraw publicznych w Portugalji pochwycił w swoje ręce (*Schoell*, Cours d'histoire des États Européens. Paris, Berlin 1833, XXXIX, 17; *F. L. Gomes*, Le marquis de Pombal. Esquisse de sa vie publique. Lisbonne 1869, str. 10). Ów następca, najstarszy syn zmarłego króla, zasiadł w 36-ym roku życia na tronie portugalskim jako Józef I. Małżonką jego była Anna, córka Filipa V, króla hiszpańskiego. Podczas długiej choroby Jana V ciężar rządów spoczywał na barkach jego spowiednika, męża używającego wielkiej powagi w kraju, kapucyna, o. Kacpra, pochodzącego ze znakomitej rodziny Goveów. Wkrótce po wstąpieniu na tron nowego króla, o. Kacper usunął się do klasztoru; zgrzybiały minister Pedro da Motta rządził odtąd, przynajmniej z imienia, Portugalją. Za sprawą o. Józefa Moreiry, spowiednika królewskiego, jak jedni utrzymują, a według innych za wpływem królowej-matki, córki cesarza Leopolda, powołano do ministerstwa męża, który nietylko w Portugalji ale i w całym świecie nabył rozgłosu, Sebastjana Józefa de Carvalho.—Sebastjan Józef de Carvalho-Mello, późniejszy hrabia Oeyras i markiz Pombal, ur. 13 maja w 1699 w Lizbonie. Po ukończeniu nauk prawniczych poświęcił się dyplomacji; w charakterze posła portugalskiego spotykamy go na dworach londyńskim i wiedeńskim. R. 1750 został mianowany sekretarzem stanu do spraw zagranicznych, 1759 otrzymał tytuł hrabiego Oeyras, a 1770 markiza Pombal. Pod tą nazwą zapisane są w rocznikach historycznych czyny Carvalha, jako wysoce oświeconego statysty i patrjoty, oddanego sprawie wielkości i wolności ojczystego kraju. Jakkolwiek przeciw takiemu pojmowaniu działalności Pombala zawsze protestowali bezstronni badacze dziejów, jednakże nawet

teraz liberalni historycy nie wahają się wielbić „oświatowego“ ministra portugalskiego. Portugalski historyk, Santarem, wysławia Pombala „jako wielkiego ministra i słynnego męża stanu“ (*Santarem*, Quadro elementar das relaçoes politicas e diplomaticas de Portugal com as diversas potencias do mundo. Paryż i Lizbona, 1842-76, t. VI, XVI, XXII); anglik Smith nazywa politykę Pombala „oświeconą mądrością stanu“ (Memoirs of the Marquis of Pombal with extracts from his writings and from despatches of the State Paper Office by *John Smith* Esq. Private Secretary of the Marschal Marquis de Saldanha. Londyn, 1843, I, VII); wydawca „Korespondencji dyplomatycznej“ pali kadzidło przed „nadzwyczajnym charakterem Pombala“ i przed jego czynami, „które przypominają owe piękne czasy, jakie widziała Portugalja za dni Emanuela Wielkiego“ (Diplomatische Correspondenz aus den Jahren 1759 und 1760, Göttingen 1850, w przedmowie); autor monografji p. t. „Wpływ Portugalji przy obiorze Piusa VI“ (Der Einfluss Portugals bei der Wahl Pius VI; Królewiec, 1882, s. 127) widzi w Pombalu „największego portugalskiego męża stanu i reformatora,“ który położył „nieśmiertelne zasługi.“ Dziwnie i dwulicowo wyglądają sądy Theinera o Pombalu. W „Poglądzie na ówczesne położenie,“ poprzedzającym jego historję pontyfikatu Klemensa XIV, Theiner pisze, że Pombal zamierzał dokonać „największego zamachu,“ że „trawiony żądzą zemsty przemyśliwał o prawdziwie niegodziwym przewrocie,“ że „opanował umysł króla złośliwemi i niecnemi oszczerstwami,“ że „przejęty aż do obłędu przekonaniem o szkodliwości jezuitów, dokonał ich wygnania z Portugalji w sposób w najwyższym stopniu okrutny i tyrański“ (*Theiner*, Geschichte des Pontificats Clemens XIV. Lipsk i Paryż, 1853, I, 73, 76, 6). Dalej wszakże, w samej historji Klemensa XIV, w pochwalnych wyrazach odzywa się o „wielkich zasługach pierwszego ministra stanu w sprawie przywrócenia pokoju w Kościele,“ o „jego sumienności i wielkiej uprzejmości dla życzeń papieża“ (l. c. I, 506, 516). Wobec onych apologji podnoszą się głosy bardzo poważne, piętnujące system Pombala jako wielce niegodziwy i pod wszelkiemi względami zgubny dla Portugalji. Dość tu zacytować najzupełniej wiarogodną, opartą na dokumentach, biografję Pombala (Vita di Seb. G. di Carvalho, 2 ed. Siena 1782, 4 t.; niemieckie wydanie Jagemanna, 1782, w dwóch tomach); publikacje norymberskiego uczonego Gottlieba von Murr (Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis von Pombal, Norymberga, 2 t.; dalej Journal zur Kunstgeschichte und allgemeinen Literatur, Norymberga, 1775-1785, gdzie znajdujemy wiele listów i dokumentów o Pombalu); ciekawą autobiografję niegdyś lekarza, potem misjonarza Thomana (*Thomans* Reise-und Lebensbeschreibung, von ihm selbst verfasst. Augsburg, 1788; nowe wydanie 1867 w Regensburgu); pouczające i z osobistego doświadczenia zaczerpnięte wiadomości kardynała Pacca o Portugalji (Nachrichten über Portugal, mit einem kurzen Berichte über die Nuntiatur zu Lissabon vom Jahre 1795-1802, Augsb. 1836); studjum historyczne berlińskiego akademika Olfersa (Ueber Mordversuch gegen den König Joseph von Portugal am 3 Sept. 1758, Berlin 1839); opowiadanie anglika Welda (The suppresion of the society of Jesus in the Portuguese dominions, Lond. 1877), i wiele innych prac historycznych. Najwięcej zamięszania w sądach o Pombalu spro-

wadził Schäfer swoją historją Portugalji (Geschichte von Portugal). Opiera się on głównie na własnych pismach Pombala i na jego wielbicielach, Santaremie i Smicie. Jak niewiarogodne zaś są dokumenty i pisma, które minister portugalski albo sam układał albo redagować polecał zausznikom swoim, Letti'emu, Platelowi, Pagliariniemu, Pereirze, świadczy o tem choćby pobieżny rozbiór owych dokumentów: pełno tu na każdym kroku sprzeczności i fałszów oczywistych. Letti był poprzednio kamerdynerem; abbé Platel, ex-kapucyn, zjednał sobie smutny rozgłos jako o. Norbert (ob. t. XIII, 112); Pagliarini był najemniczym pismakiem; rzymianin z pochodzenia, załatwiał on dla ministra antykościelną korespondencję z Włochami; Pereira, zuchwały i niecny oratorjanin, wydał kilka pism w duchu wrogim dla Kościoła.—Nowy i bardzo szacowny materjał do oceniania działalności Pombala podaje świeżo wydana monografja ks. Bernarda Duhr, obejmująca relacje posłów cesarskich przy dworze lizbońskim (Pombal. Sein Charakter und seine Politik nach den Berichten der kaiserl. Gesandten im geheimen Staatsarchiv zu Wien, von Bernhard *Duhr*, Freib. i. B., 1891). Przytaczane tu depesze i relacje mają wielką wartość dla krytycznej oceny czynów Pombala, tem większą, że ani jeden z ówczesnych posłów cesarskich nie zajmował nieprzyjaznej postawy wobec ministra portugalskiego, a nawet niektórzy pozostawali w przyjacielskich z nim stosunkach, zwłaszcza że Pombal był żonaty z córką słynnego feldmarszałka austrjackiego, Dauna.—Z niedowierzaniem poglądano z początku na wyniesienie Pombala w Portugalji. Król Jan V miał się wyrazić o Pombalu, że ma „serce kamienne.“ Własna matka, z którą Pombal wszczął zatarg o majątek ojcowski, ostrzegała przed nim, że ma lisią naturę i żywi w sercu ciętą nienawiść do jezuitów. Pombal wszakże udawał pobożność i usiłował przypochlebić się jezuitom, gdyż używali oni wielkiego wpływu w kraju i u dworu: o. Jose Moreira był spowiednikiem króla, o. Tymoteusz spowiednikiem księżny Marji braganckiej, o. da Costa infanta Don Pedra. Za wpływem królowej-matki Pombal został sekretarzem stanu do spraw wewnętrznych i wojskowych. Zająwszy stanowisko przy boku króla, myślącego tylko o rozrywkach i przyjemnościach, wkrótce ulżył mu brzemienia osobistych rządów. Don Jose mógł odtąd oddawać się polowaniu, ile chciał, i życiu próżniaczemu. Ilekroć wracał do swego pałacu, znajdował oczekującego nań ministra z pliką papierów do podpisywania. Król podpisywał, nie czytając rzeczy przez siebie podpisywanych. Miało się to wszakże kiedyś pomścić. Pombala trawiła żądza władzy i panowania; nienawidził on wszystkich, ku którym zwróciła się łaska królewska; mniemał, że jemu czyni się ujma, gdy inni doznawali szczodrobliwości króla; niezrównany był w knowaniu intryg i wymyślaniu oszczerstw. Słabego charakteru, Don Jose, pod wpływem trwogi, wywołanej jakoby grożącemi mu niebezpieczeństwami, podpisywał okrutne rozkazy. Pombal rozniecał w nim podejrzliwość przeciw własnemu bratu, Don Pedrowi, bardzo lubianemu między ludnością; powtarzał, że Don Pedro chce zostać królem i że sprzyja mu szlachta. Król uwierzył ministrowi i nie chciał zezwolić na małżeństwo córki swojej Donny Marji z Don Pedrem, którego pragnął lud cały i na które już Jan V wyjednał był dyspensę. Podejrzliwie śledził odtąd Don Jose wszystkie kroki Don Pedra, a także postępowanie szlachty i jezuitów, którzy

w wielkiej byli powadze u Don Pedra. Postawa ministra mnożyła mu nieprzyjaciół, stara szlachta nienawidziła parwenjusza. Pombal zasłonił się edyktem króla z 1754, w którym powiedziano, że dają się słyszeć głosy, iż i minister królewski może być zgładzonym; takie i tym podobne wyrażenia król kazał poczytywać za obrazę majestatu i srodze karać; donosicielom obiecano hojne nagrody. Ze zdumieniem szeptano sobie w stolicy i w kraju: ministrowi brakuje już tylko korony i tytułu królewskiego; powstał drugi Sejan w Portugalji; każdy musi drżeć teraz o życie swoje, majątek i wolność; przyrzeczone nagrody namnożą donosicieli. Uwięziono wiele osób pod pozorem, że są nieprzyjaciołmi ministra. Wkrótce zapełniły się więzienia, Pombal kazał budować nowe, podziemne ciemnice. Uwiadamiał króla o każdym objawie niezadowolenia poddanych, przedstawiając takowe w powiększonych rozmiarach, a Don Jose pokazywał Pombalowi pisma ze skargami, jakie przeciw temu ostatniemu zanoszono do tronu; minister zaś wywierał srogą zemstę na oskarżycielach. Główną dla swoich zamysłów przeszkodę Pombal upatrywał w jezuitach, których najbardziej nienawidził: prawił przy każdej sposobności królowi o ich przywiązaniu do Don Pedra, o ich bogactwach, o ich stosunkach rozgałęzionych, o ich wpływach, jakoby niebezpiecznych dla państwa, przynosił królowi paszkwile pisane przeciw jezuitom. Król wierzył wszystkiemu, co mówił mu Pombal, i zaczął poczytywać jezuitów za nieprzyjaciół dobra publicznego, groził im odjęciem nauczania młodzieży i wydaleniem z kraju. Zakładanie kompanji handlowych było wtedy w modzie; Pombal założył więc kompanję do handlu z Marannowem, prowincją brazylijską; ludzie, znający się na rzeczy, wzruszali tylko ramionami wobec tego przedsięwzięcia. Wkrótce potem jezuita Ballester miał kazanie, w którem wszechwładny minister upatrywał złośliwą krytykę nad kompanją Marannońską, i tegoż dnia wydalił kaznodzieję ze stolicy. Kiedy kupcy przedstawili memorjał przeciw operacjom przemysłowym Pombala, poczytano im to za bunt i dobadywano, czy nie podburzył ich Don Pedro. Księdza Fonsekę, który podzielał ogólne zdanie o kompanji Marannońskiej, dotknęła także zemsta ministra. Powiadano, że zanosi się na jakiś cios przeciw jezuitom. Wtem zaszło straszliwe trzęsienie ziemi w Lizbonie r. 1755. Jezuici rzucili się w zgliszcza i płomienie, aby ratować nieszczęśliwą ludność, inni, śród walących się domów, udzielali konającym ostatnich pociech religijnych, urządzali baraki dla pielęgnowania rannych, grzebali zabitych, lub znosili żywność na pola okoliczne, dokąd chronili się przerażeni mieszkańcy. Świętym zapałem przodował braciom o. Malagrida (ob.), budził w zgnębionych odwagę, modlił się z nimi, odwodził od zamiarów rozpaczliwych. Lud wołał, że nadchodzi koniec świata; Malagrida przypominał mu, że Bóg nie chce zguby grzeszników, ale ich nawrócenia i zbawienia. Gorliwość Malagridy dokonywała zdumiewających rzeczy. Stopniowo lud przychodził do siebie, wróciła spokojność. Nawet król uznał zasługi jezuitów w onych dniach okropnych, Fonsekę i Ballestera odwołano z wygnania. Ćwiczenia duchowne znajdowały wielu żarliwych uczestników, nawet król przyrzekł wziąść w nich udział z całym dworem. Oczekiwano zmiany w systemie rządowym. Don Pedro udzielił o. Malagridzie pieniędzy na zbudowanie domu dla ćwiczeń duchownych w stolicy. Takim obrotem rzeczy wielce się zatrwożył Pombal, niepokoił go zwłaszcza ogromny wpływ świątobliwego Mala-

gridy, którego zagładę odtąd postanowił.—O męczeńskiej śmierci o. Malagridy i o wygnaniu jezuitów z Portugalji i ze wszystkich posiadłości portugalskich, ob. tej Encykl. t. XIII, s. 110 i t. IX, s. 34. Nawet protestant Schöll (Cours d'histoire, XXXIX, s. 66) powiada o wygnaniu jezuitów z Portugalji: „Wieki i ludy, jakie napiętnowaliśmy nazwą barbarzyńców, nie dopuściły się nigdy takiej srogości nieludzkiej, jaką okazał rząd portugalski (właściwie Pombal) w postępowaniu z jezuitami.“ Z trzech sędziów, którzy wydali na Malagridę wyrok zagłady, Paweł Carvalho, brat Pombala, zmarł nagłą śmiercią, Alvares Pereira wyzionął ducha w okropnych męczarniach z przekleństwem na ustach, Jan Massilha skazany został, po wstąpieniu na tron królowej Marji, za swoje liczne zbrodnie, jakie na jaw wyszły, na karę śmierci, złagodzoną w dożywotnie więzienie. Główny wszakże winowajca, Pombal, pozostał u władzy. Lecz policzone już były godziny jego potęgi. Król Don Jose umarł 24 lut. 1777. Po nim objęła koronę jego córka Donna Marja wraz z małżonkiem swoim Don Pedrem. Ciężkie brzemię spadło na barki nowej królowej. Cały kraj był sterroryzowany, wszystkie więzienia były przepełnione; 9000 tak zwanych więźniów stanu jęczało w kajdanach. Królowa kazała zaraz wypuścić na wolność niektórych ze szlachty; ci wszakże oświadczyli, że nie opuszczą więzienia, dopóki nie będzie im przywrócona cześć publiczna. Juan de Gusmann, ostatni asystent Towarzystwa Jezusowego w Portugalji, błagał królowę „na wszystko, co jest jej święte i drogie,“ o rewizję procesu przeciw jezuitom, oświadczając, że on i jego towarzysze gotowi są poddać się najsurowszym karom, gdyby uzasadniono choćby jeden z czynionych im zarzutów. Królowa była głęboko wzruszona; nie zapomniała jeszcze jęków boleści, jakie wydawali członkowie rodzin magnackich Tavora i Aveiro, gdy ich kołem bito w murach zamku Belen (ob. XIII, 111). Wypuszczono wszystkich księży z ciemnic; do Rzymu wysłano 40,000 funtów jako wynagrodzenie kosztów, które poniósł rząd papieski na utrzymanie jezuitów, wygnanych z Portugalji. Pombala wydalono z Lizbony; 23 sierp. 1781 ukazał się potępiający go edykt tej treści: „Ja, królowa. Dla słusznych powodów, jakie mi przedstawiono, poczytałam za niezgodne z mojem powołaniem królewskiem, aby markiz Pombal sprawował nadal obowiązki sekretarza stanu; dlatego rozkazałam mu opuścić dwór mój i przebywać w miasteczku Pombal. Rozkazałam przesłuchać go i wybadać co do różnych oskarżeń; nie zdołał się on wszakże usprawiedliwić; przeciwnie jego zbrodnie, w skutek jego odpowiedzi i nakazanych przezemnie ścisłych dochodzeń, ukazały się w jeszcze widoczniejszem i okropniejszem świetle. Wszystko to poleciłam zbadać osobnej deputacji ministrów, a ta wydała wyrok, że wspomniany markiz Pombal rzeczywiście jest złoczyńcą i zasłużył na karę przykładną. Z powodu wszakże jego wątłego ciała i wieku późnego nie zezwoliłam na wykonanie zapadłego wyroku i dałam przewagę łasce nad prawem; wymienionemu więc markizowi, który błagał mię o przebaczenie i ze zgrozą przyznał się do popełnionych niesłychanych zbrodni i występków, z łaski odpuszczam karę śmierci, na jaką zasłużył, i rozkazuję mu trzymać się w odległości 20 mil od dworu, dopóki nie spodoba mi się inaczej w tym przedmiocie rozporządzić.“ Pombal przebywał odtąd w swojej majętności tegoż nazwiska, zaprzątnięty 26 procesami, jakie mu pokrzywdzeni przezeń wytaczali, nadto

porządkowaniem swoich papierów i czytaniem; wszyscy teraz stronili od niego, nawiedzały go tylko od czasu do czasu własne dzieci; znienawidził go cały naród. Żył lat 83, zmarł 5 maja 1782. O przewrotnej jego polityce kościelnej, cf. dokumenta, przytoczone u B. Duhra l. c., s. 106—142. Oprócz dzieł wyżej przytoczonych cf. *J. B. Weiss*, Weltgeschichte, t. VII, Einleitung, s. 187—221, 276—282. *J. N.*

Pomerius *Juljan*, rodem z Maurytanji, przybył do Arles, gdzie otworzył szkołę i został księdzem. Rozkwit jego przypada około r. 498. Napisał ośm ksiąg *de anima*; Gennadius i Izydor z Sewilli podają krótką treść owych ksiąg, które bardzo przypominają ośm ksiąg Nemezjusza de anima. Nadto ogłosił rozprawę *de contemptu mundi ac rerum transiturarum*, drugą *de vitiis et virtutibus*, trzecią *de virginibus instituendis*. Pisma te zaginęły; przechowały się po P-u tylko trzy księgi *de vita contemplativa*, czyli *de futurae vitae contemplatione*, albo *de actuali conversatione*, które błędnie przypisywano Prosperowi z Akwitanji, gdyż znajdują się także między dziełami tego ostatniego: wyszły pod imieniem Prospera w osobnym druku 1487, Colon. 1536. 8., Paris. 1711; pomieszczone w Bibl. Max. PP. Lugd. VIII. 52..., i pod imieniem Pomeriusa w Migne'a Patrolog. t. LIX, p. 415... Prolog, także pod imieniem Prospera, ogłosił *d'Achery*, Spicileg. t. XIII. p. 254, nowa ed. III, 306. Ustępy z pism Juljana Pomeriusa cytuje Juljan, arcybp toledański, w Prognosticon, Bibl. Max. PP. Lugd. t. XII, p. 593. C. 597, B. 598, D. 606, H. 607, C. E. 608, F. 609, B. H. 607, C. E. 608, F. 609, B, i t. d. Był to zapewne ten sam Pomerius, do którego Ennodius epist. lib. II. 6 i Puricius epist. lib. I, 179, II. 9, listy swoje wystosowali; przynajmniej co do czasu, zdaje się, zachodzi zgodność. — Cf. *Gennad.* de viris illustr. c. 98. *Isidor. Hispal.* de viris illustr. c. 25. *Cyprian.* vita Caesarii Arelat. *Sigebert* Gemblac. c. 54. *Fabricii* Bibl. med. et infim. latin. v. Julianus Pomerius. *Tillemont*, Mémoires t. XVI, p. 29.

Pomoce prawa (remedia juris), zwane także środkami prawnemi, są to sposoby, których prawo dostarcza do bronienia się przeciw wyrokowi, będącemu dla strony uciążliwym i niesprawiedliwym. Wyrok sędziego jest albo *stanowczy* (sententia definitiva), który kładzie koniec procesowi i spór stanowczo rozstrzyga, albo *przedstanowczy* (sententia interlocutoria), który jest tylko decyzją potrzebną w ciągu procesu do nadania mu dalszego biegu. Tak przeciwko jednemu jako i drugiemu z tych wyroków, można się bronić środkami, które prawo samo przepisuje. Prawo kanoniczne, zapobiegając zbytniemu przedłużaniu procesów, dążącemu nie do osiągnienia sprawiedliwości, ale albo do jej uniknienia, albo do przeciążenia strony przeciwnej, powściągnąć usiłowało zbyteczne i niesłuszne nadużycie środków prawnych. Te, jakiemi się dzisiaj posługiwać można, są zwyczajne (*remedia juris ordinaria*), do których uciekać się należy tylko w terminach przez prawo ściśle oznaczonych, i nadzwyczajne (*extraordinaria*), którym prawo czasu ścisłego nie zakreśla. Obadwa te rodzaje środków prawnych są, według skutków swoich, albo przenoszące rozpoznanie sprawy do innego sędziego (*remedia juris devolutiva*), albo nie przenoszące (*non devolutiva*). Również są one w możności zawieszenia skutków wydanego wyroku i wtedy nazywają się reme-

dia juris suspensiva, albo nie mogą wykonania wyroku zawiesić i nazywają się non suspensiva. W ogóle są trzy główne rodzaje środków prawnych: apellacja (*appellatio*, *provocatio*), opozycja, czyli zaskarżenie nieważności (*quaerela nullitatis*), i podniesienie na nowo sprawy (*restitutio in integrum*). Apellacja jest odwołanie się od sędziego niższego, który sprawę sądził (*judex a quo*), do sędziego wyższego, który ją powtórnie ma osądzić (*judex ad quem*), przedsięwzięte w tym celu, aby zmianę wyroku uzyskać. Apellacja jest dozwoloną każdemu, kto się czuje wyrokiem sędziego pokrzywdzonym, chociażby sam w sprawie zawyrokowanej udziału nie brał i nie był stroną spór wiodącą (Can. 30 *Non solent*. cs. 2 q. 6). Dawniej przewłóczono długo sprawy, gdyż wolno było apelować nietylko od wyroków stanowczych, ale i od przedstanowczych (Cap. *Pervenit* 12 de Appellatio. X 2, 28), nawet od pozasądowych (extrajudicialis appellatio), jak uwięzienie, niesprawiedliwość elekcji i t. p. (Cap. *Concertationi* 8 cod. tit. in 6, 2, 15). Ale sobór Trydencki (ses. 24 cap. 20 de Ref. et ses. 13 cap 1 de Ref.) powściągnął tę swobodę appellowania, stanowiąc, że apellacja służy tylko od wyroków stanowczych, od przedstanowczych zaś wtedy tylko, kiedy wyrok przedstanowczy ma znaczenie wyroku stanowczego, lub taką szkodę wyrządza, która się nie da naprawić przez wyrok stanowczy. W pewnych wypadkach jednak apellacja nie jest dopuszczalną i tak apellujący złośliwie od wyroku sędziego, gdy widocznie apellacja jest bezzasadną, powinien być nietylko przez sędziego apellacyjnego odesłany napowrót do sędziego niższego, ale i na karę skazany (Cap. *Cum sit* 5 de Appellat. in 6, 2, 15). Kto otrzymał w trzech instancjach jednozgodne wyrok, do dalszej apellacji, jako nieuzasadnionej, dopuszczonym nie jest (Cap. *Sua nobis* 65 *de Appellat.* X. 2, 28). W sprawach korrekcyjnych, gdzie idzie o ukaranie winnego dla poprawy, byle przełożony nadmiaru kary nie użył i formy nie pogwałcił, apellacja się nie dopuszcza (Cap. *Irrefragabili* 13 *de Off. jud. ord.* X. 1, 31; Cap. *Ad nostram* 3, Cap. *Reprehensibilis* de Appell. X. 2, 28). Inne takie wyjątki wylicza Benedykt XIV w konst. *Ad militantis* z r. 1742. Porządek apellacji powinien być stopniowym, to jest od sędziego niższego do bezpośrednio wyższego (Cap. *Dilecti* 66 de Appell. X, 2, 28). Jeżeli kto niewłaściwie apeluje, pomijając bezpośrednio wyższego sędziego i przechodzi od pierwszej do trzeciej instancji, nie utraca przez to prawa apellacji, zwróconym tylko bywa do właściwego sędziego, lecz jeżeliby od sędziego wyższego do niższego apelował, traci prawo apelowania (Cap. *Dilecti* 66 mox cit. Concil. Trid. sess. 22 ap. 1 et sess. 24 cap. 20 de Ref.). Aby przełożeni kościelni mieli wolną rękę do karania wykroczeń i utrzymania karności, gdy tego potrzeba zachodzi, wyrok dyscyplinarny w skutkach swych nie zawiesza się przez apellację, ale wykonany być może. W pierwszych wiekach, gdy chrześcijanie sprawy swe po największej części poddawali pod sąd biskupa, jako ojca wspólnego, który sądził je raczej jako arbiter, aniżeli jako sędzia, według litery prawa, apellacje też od takiego sądu bywały bardzo rzadkie. To co jeden biskup postanowił względem swego djecezanina, uznawane i szanowane było przez innych biskupów; dla tego wyłączony przez exkomunikę swego biskupa z kościoła, nie był przez innych biskupów prowincji do wspólności wiernych dopuszczany. Jednakże już sobór nicejski (Can. 51) pozwolił, aby gdy

duchowny lub świecki uważa się pokrzywdzonym przez wyrok swojego biskupa, poddał go pod rozpoznanie synodu prowincji, który w tym celu zbierać się miał dwa razy na rok: w wielkim poście i w jesieni. Wszyscy przeto biskupi prowincji, na takim synodzie zebrani, rozbierali wyrok zaskarżony i to uważanem jest za pierwszy objaw apellacji w kościele. Później, gdy przy rozwinięciu się hierarchji, władza biskupia po większej części przeszła w ręce archidjakonów, apellacje stały się częstszemi, gdyż archidjakoni nierzadko nadużywali swej władzy. Apellowano naprzód od ich wyroków do arbitrów, lub do metropolity, albo też do synodu prowincjonalnego (Can. *Placuit* 35 cs. 2, 96), później do officjała arcybiskupiego (Cap. cit. *Dilecti* de Appell.), a potem do papieża lub do jego legatów (Cap. *Dilecti filii* I. 52, et Cap. *Dilecti filii Prior* 66 de Appellat. X. 2, 28). Ale porządek ten nie był ściśle zachowany, apellowano często od pierwszej instancji do papieża, lub jego legata (Can. 4 *Si quis vestrum*. Can. 6 *Ad Romanam*. Can. 16 *Quoties* caus. 2 q. 6). Te częste do Stolicy świętej zanoszone apellacje powstały z nieograniczonego zaufania, jakie wśród ówczesnych stosunków mieli uciśnieni w sprawiedliwości papieżów, co i sama Stolica apostolska swemi rozkazami stwierdzała (Can. *Ad Romanam* 8 cs. 2, q. 6). Jednakże one osłabiały powagę biskupów, zamieszanie wprowadzały w zarząd kościoła i tamowały wymiar sprawiedliwości. Narzekał na to ś. Bernard w swej księdze *De consideratione* (lib. III cap. 2) i wytykał nadużycia i niekonsekwencje apellacji, papieże też starali się złemu zaradzić, wydając szczegółowe przepisy, a szczególniej Aleksander III i Innocenty III na trzecim i czwartym Laterańskim soborze. Skutkiem tego prawo apellacji zostało ograniczone (Cap. *Inter caetera* 2, Cap. *Cum sit* 5, Cap. *Si duobus* 7, Cap. *Dilecti* 66 de *Apellati.* X. 2, 28), i ustanowiono, że sprawy, które u papieża zaapellowano, nie mają być w Rzymie wnoszone, ale u legata papieskiego we właściwej prowincji. (Cap. *Cum non ignoretis* 1. de *Officio leg.* X. 1, 30). Późniejsze sobory bardzo pilnie także zajmowały się tym przedmiotem. Wreszcie sobór Trydencki ostatecznie, co do tego punktu, ustalił główne zarysy karności (ses. XXIV cap. 20, ses. XIII cap. 1, 2, 3 de Ref.). Każda sprawa sporna, należąca do forum kościelnego, powinna według ustaw tego soboru być w pierwszej instancji wytoczona przed biskupa, jako miejscowego zwierzchnika i sędziego, i najpóźniej w ciągu lat dwóch osądzoną być ma, licząc od dnia zawiązania sporu. Kolej instancji powinna być ściśle zachowaną, a legaci i nuncjusze papiescy nie powinni w jaki bądź sposob tamować wykonania sądowej władzy biskupów. Wolno apellować tylko od wyroków stanowczych, lub od takich przedstanowczych, które mają moc wyroku stanowczego. Wyjąwszy spraw większych (*causae majores*), apellacja do Stolicy apostolskiej nie powinna być zanoszona w Rzymie, ale przed wydelegowanymi do tego sędziami, w różnych miejscach, których nominacja powierzona została synodom prowincjalnym i ztąd nazwa ich *judices synodales*. A gdy synody te nie wszędzie i nie regularnie się odbywały, Benedykt XIV, konstytucją *Quamvis paternae* z r. 1741, wybór takich sędziów dopełniać polecił biskupom wraz z kapitułami, a sobie zachował ich delegowanie. Co się tyczy formy apellacji, pierwszym krokiem jest jej założenie, *interpositio appellationis*. Powinien apellujący w ciągu dni dziesięciu, od chwili

w której prawnie o zapadłym wyroku powiadomionym został, oświadczyć przed sędzią, od którego apelłuje (*a quo*) swoją apellację. Jest to pierwszy termin, zwany fatalny; jeżeli w nim apellacja oświadczoną nie zostanie, tem samem traci się do niej prawo (Cap. *Quod ad consultationem* 15 de *Re judica*. X. 2, 27). Oświadczenie to apellacji odbywać się może albo ustnie, w chwili ogłoszenia wyroku, albo piśmiennie, w ciągu dni dziesięciu. Jeżeli apellacja zakładaną jest od wyroku przedstanowczego, zaraz przy jej oświadczeniu należy wykazać motywa apellacji przed sędzią *a quo*, będą one dowodem przed sędzią *ad quem*, iż przedstawiane były pod sąd niższej instancji (Cap. *Appellanti* 5 in Clement. 2, 12; Cap. *Cum cenante* 60 cod. tit. X. 2, 28). Po oświadczeniu apellacji, apellujący powinien żądać pisma, w którem sędzia *a quo* poświadcza o oświadczeniu w prawnym czasie apellacji. Pismo to przedstawione być winno sędziemu *ad quem* i jest jakoby posłaniem od jednego do drugiego sędziego, ztąd nazywa się apostoli (ob. *Apostoły*). Po odesłaniu apostołów, apellacja powinna być zanotyfikowaną sądowi wyższemu, co się nazywa wprowadzeniem apellacji, *introductio appellationis*. Sprawa w apellacji ukończona być winna w terminie przez sędziego apellacyjnego naznaczonym (Cap. *Ad aures* 33, et Cap. *Saepe* 44, de *Appellation*. X. 2, 28). Wniesienie czyli wprowadzenie apellacji zależy na udowodnieniu, że termina apellacji, fatalnemi zwane, zostały zachowane i na wykazaniu tych punktów wyroku, które spowodowały apellację. Następuje potem usprawiedliwienie czyli popieranie apellacji, zależące na przedstawieniu powodów, dla jakich wyrok został zaapellowany. Jeżeli apellacja założoną została od wyroku przedstanowczego, sędzia ma motywa tej apellacji, przedstawione przy jej oznajmieniu w niższej instancji, a rozpatrzywszy je, odrzuca apellację lub przyjmuje, stosownie do tego, czy motywa rzeczone uznał słusznemi lub nie. Założenie apellacji w ogóle dwa skutki sprowadza, jeden jest dewolutywny (*effectus devolutivus*), drugi suspensywny (*effectus suspensivus*). Co do pierwszego, znaczy on to, że przez apellację juryzdykcja w sprawie zaapellowanej u sędziego niższego ustała i przeszła do sędziego wyższego, a zatem do tego ostatniego należy rozpoznanie i osądzenie procesu. Ta dewolucja czyli przeniesienie juryzdykcji następuje od chwili oświadczenia apellacji. W razie apellacji od wyroku przedstanowczego, sędzia wyższy winien naprzód zbadać, czy apellacja jest uzasadnioną lub nie. Jeżeli jest uzasadnioną, rozpoznanie sprawy do niego należy, w razie przeciwnym, jeżeli sędzia niższy uznał ją za niedopuszczalną, sędzia wyższy nietylko ją odrzuca, ale apellującego na koszta skazuje (Cap. *Ex insinuatione* 50 de Appellati. X. 2, 28, Cap. *Cum sit* 5 de Appellat. in 6, 2, 15). Co się tyczy drugiego skutku apellacji, to jest zawieszającego (*effectus suspensivus*), ten zależy na zawieszeniu wykonania wyroku zaapellowanego (Cap. *Non solum* 7 de Appell. in 6, 2, 15). Cokolwiekby po zaapellowaniu sędzia niższy w zaapellowanej sprawie uczynił, będzie nieważnem i uważanem za pogwałcenie praw apellującego (ibid). Ale zawieszenie takie w ogóle odnosi się tylko do wyroku stanowczego. W razie zaapellowania od wyroku przedstanowczego, sędzia niższy może w sprawie dopóty postępować, dopóki sędzia wyższy nie zawiadomi go, iż apellację przyjął, i że należy się wstrzymać od działania w niższej instancji. Takie zawieszenie kroków prawnych obowiązuje sędzie-

go nawet wtedy, gdy apellacja jest bezzasadna (ibidem). Oprócz tych dwóch skutków apellacji, to jest dewolutywnego i suspensywnego, jest jeszcze trzeci, a mianowicie prawo adhezji, zależące na tem, że jeżeli jedna ze stron spór wiodących apelluje, a druga także uważa się wyrokiem pokrzywdzona, może bez zakładania oddzielnej apellacji przyłączyć się do strony apellującej, prosząc i dla siebie o zmianę wyroku. Wreszcie, według prawa kanonicznego, jeżeli wyrok korzystny dla apellującego zapadnie, w apellacji służy on nie tylko samemu apellującemu, ale i wszystkim, którzy wraz z nim wyrokiem objęci byli, chociażby apellacji nie zakładali (Cap. *Una* 72 de Appellat. X. 2, 28).—Drugi środek prawny jest opozycja czy zaskarżenie nieważności, *quaerela nullitatis*. Jeżeli w procesie pominięta zostanie forma prawa, wyraźnie i pod nieważnością przepisana, wyrok z mocy samego prawa nie ma żadnego znaczenia, jest żaden. Stosownie do tego, jaka forma w procesie była pominiętą lub pogwałconą, konieczna czy niekonieczna, błąd ten albo jest do naprawienia możliwy (sanabilis), albo niemożliwy (insanabilis). W wiekach średnich zaskarżanie nieważności nie było właściwym środkiem prawnym, można go było tylko jako wyłączenia używać lub jako repliki, ale w praktyce stało się ono powoli środkiem prawnym. Według późniejszych przepisów prawnych, zaskarżenie nieważności takiej, która naprawioną być może, powinno być w ciągu dni dziesięciu wprowadzone; gdyby zaś nieważność była niemożliwą do naprawienia, może być zaskarżaną aż do lat trzydziestu. Opiera się zaskarżenie nieważności albo na samem brzmieniu procesu, gdy wyrok przeciwny jest literze prawa, gdy nie obejmuje tego, o co powodowa strona prosiła w konkluzji swej skargi lub akcji, lub gdy nakazuje rzecz niemożliwą, albo na zarzutach osobie sędziego czynionych, jako niekompetentnego, przekupnego, działającego we własnym interesie, albo też na zarzutach wymierzonych przeciw stronie przeciwnej, jak na braku pełnomocnictwa, na niezdolności stawania przed sądem dla infamji, dla małoletności i t. p., lub na uchybieniach w formie procedury (Cap. *Et si sententia* 2 de Sentent. ex re judic. in 6, 2, 14), jak niepozwanie obwinionego i działanie przeciw niemu zaoczne, niezachowanie terminów prawnych, nienapisanie głoszonego wyroku (Cap. eodem), decyzje sądowe wydawane podczas dni feryjnych (Cap. *Conquestus* 5 de Feriis X. 2, 9). Zaskarżenie nieważności różni się od apellacji nietylko co do czasu i terminu wniesienia, ale jeszcze tem, że apelację zanosi się do sędziego wyższego, zaskarżenie nieważności może być przed tegoż samego sędziego wniesione, który sprawę osądził i wyrok o nieważności zaskarżony wydał. Może on zaskarżenie przyjąć, powody nieważności zbadać, uchylić swój wyrok w całości, lub go w części poprawić. Ale prawo to służy tylko sędziemu zwyczajnemu (*ordinarius*), a nie delegowanemu, którego władza ustaje z chwilą wydania wyroku ważnego lub nieważnego (Cap. *In litteris* 9 de Off. judic. deleg. X. 1, 9). Trzecim środkiem prawnym jest *podniesienie sprawy* (restitutio in integrum).—Tak się nazywa ten wyjątkowy środek, przez który sprawę już zakończoną wyrokiem ważnym i jako taką zaniechaną, na nowo się podnosi w sądzie, rozpoznaje i sądzi tak, jakby osądzoną nie była. Środek ten nazywa się restitutio in integrum.

gdyż zwraca sprawę do jej początku, to jest do tego punktu prawnego, kiedy się nazywała res integra, to jest do chwili poprzedzającej zawiązanie sporu. Aby można sprawę na nowo podnieść (restituere in integrum), nie potrzeba, aby wyrok był nieważnym, gdyż w takim razie można przeciwko niemu działać na drodze zaskarżenia nieważności (querela nullitatis); ale potrzeba, aby krzywda, wyrokiem wyrządzona, była rzeczywistą i niemało ważną, a wynikającą nie z winy użalającego się na wyrok, oraz potrzeba, aby była słuszna przyczyna do ratowania się tym środkiem prawnym, causa justa restitutionis. Prawo oznacza takie słuszne przyczyny: 1-o zaniedbanie lub opuszczenie z powodu podejścia, zdrady lub gwałtu, 2-o wiek nieletni, 3-o wyrok przeciwko Kościołowi i innym instytutom pobożnym lub dobroczynnym (Cap. *Requisivit* 1, Cap. *Auditis* 3, Cap. *Coram* 7 de Restit. in integr. X. 1, 41; Cap. *Ecclesia* 1. Cap. *Si adversus* cod. lit. in 6, 1, 21); 4-o wyrok oparty na dowodach sfałszowanych, lub świadkach przekupionych (Cap. *Cum venerabilis* 6. de Exceptionib. X, 2; 25). Jednak potrzeba, aby przymus, zdrada, podejście, nie pochodziły ze strony władzy sądowej, ani aby ona w nich żadnego udziału nie miała; aby nieletni, Kościół i ubodzy byli prawnie przed sądem przez właściwych przedstawicieli reprezentowani; aby nieobecni byli prawnie zapozywani, gdyż, w przeciwnym razie, nie podniesienie sprawy, ale zaskarżenie nieważności imby przysługiwało. Wykrycie faktu nowego, który w ciągu procesu nie był znanym, dawniej nie było uważane przez prawo kanoniczne, jako słuszna przyczyna podniesienia sprawy (Cap. *Inter* 20 de Sentent. et re judica. X. 2, 27), obecnie, gdy ta przyczyna przyjętą jest w prawodawstwie świeckiem, i Kościół jej nie odrzuca. Potrzeba jednak o pozwolenie podniesienia sprawy prosić w czasie określonym; a ten wynosi lat cztery (Clement. *Ab Ecclesia* unic. de Restitut. in integ. 1, 11), od chwili gdy poszkodowany spostrzegł swą krzywdę. A ztąd małoletnim liczy się ten czas od dojścia do pełnoletności, nieobecnym od dnia powrotu, w razie odkrycia nowych dowodów, od chwili, w której zostały wynalezione (a die noviter repertorum). Co się tyczy wyroku wydanego na podstawie świadków przekupionych, lub sfałszowanych dowodów, podniesienie na nowo sprawy może być żądane w ciągu lat dwudziestu od daty ogłoszenia wyroku (Cap. *Cum venerabilis* 6 de Exceptionib. X, 2, 25); później przedłużono ten termin do lat trzydziestu, dla zrównania go z terminem przeznaczonym na zaskarżenie wyroku o nieważność (querela nullitatis). Tyle zaś razy można żądać podniesienia sprawy, ile razy odkryje się nowa do tego słuszna i prawna przyczyna (Cap. *Beneficio* 10 de Restitut. in integr. X. 1, 41). Ilekroć strona poszkodowana wniesie o podniesienie sprawy na nowo przed wykonaniem wyroku, tylekroć środek ten prawny ma skutek suspensywny, w innym razie nie posiada tego skutku, zwłaszcza, jeżeli sędzia ma słuszne powody podejrzywać, że żądający podniesienia sprawy chce tylko na czasie zyskać, opóźnić wypłatę, a w takim razie, jeżeli wygrywający złoży kaucję, może przystąpić do wykonania wyroku, pomimo żądania podniesienia sprawy. Jeżeli żądanie podniesienia okaże się na słuszności oparte, sąd naprawia wyrządzoną szkodę i znosi wyrok poprzedni. *A. S.*

Pomorze, Pomerania. 1. Historja Pomorza. 2. Zaprowadzenie chrześcijaństwa. 3. Biskupstwa. **I.** Tem imieniem zowie się w ogóle kraina

nadmorska, w szczególności zaś ziemia położona nad morzem Baltyckiem. Niegdyś brano ją od ujścia Wisły do ujścia Elby, czyli do granic Danji; tak daleko rozciągały się posiadłości słowian, ulegających berłu Bolesława Chrobrego, króla polskiego, o czem świadczy spółczesny pisarz żywota ś. Ottona, bpa bambergskiego (r. 1124). Gdy za Mieczysława II odpadły od Polski kraje zaodrzańskie, nazwę Pomeranji zachowano dla ziemi między Wisłą i Odrą, przytykającej do morza Baltyckiego i Noteci. Tak ją bierze Helmold (lib. I, c. 2) i Adam, kanonik bremeński (ok. 1060), który pierwszy, ile się zdaje, w piśmie wspomniał nazwę Pomeranji (lib. II, c. 13). Rzeka Persanta dzieliła ją na zachodnią i wschodnią. Obie zamieszkałe były przez ludy słowiańskie, od najdawniejszych czasów zostające w związku i poddaństwie Polski. Wschodnia zarosła lasami, miała ludność dziką, gdy zachodnia posiadała miasta bogate i kulturę cywilizacyjną. Dawnych panów tych krajów historja nie zna. Wspominają wprawdzie kronikarze niemieccy wielu książąt różnych pokoleń w Pomeranji żyjących, lecz z tego nie da się złożyć całości, tak podania ich z sobą są sprzeczne. Mikreljusz (*Chronicon Pomeran.*) zebrał ich spis genealogiczny, gwałtem naciągając fakta do przewodniej swej myśli, usiłującej Pomeranją pokazać samodzielną, rządzoną przez własnych książąt, niezależnych od Polski i wpływów słowiańskich: oczywiście z pogwałceniem prawdy historycznej, co mu Hartknoch (*De republ. Pol.*) ed. 3, Dissert. str. 81) wyrzuca. Nazwa bowiem ziemi, jej miast, pokoleń i książąt, wreszcie najdawniejszych historyków świadectwa niezłomne dają przekonanie, że to są ziemie słowiańskie. W Pomeranji zaodrzańskiej od czasów Bolesława Chrobrego do Krzywoustego (1025—1113) wielu było książąt, wspomnianych w kronikach Helmolda i Adama z Bremy. Podlegali oni zwierzchnictwu Polski, która następnie utraciwszy ich, prawa swoje do ziem tych za każdą sposobnością wznawiała (*Naruszewicz*, Hist. Pol. II, 234). Pierwotne rządy i tu były wspólne starożytnym słowianom, to jest, gminowładne; najazdy jednak franków i sasów często wznawiane na obotrytów i lutyków sprawiły, że wybierali sobie wodzów, którzy łatwo do władzy przyjść mogli. Podobnież Pomeranja zachodnia rządzoną była przez starszych, pojedyńczym gminom i miastom przewodniczących, którzy zbuntowawszy się przeciwko Mieczysławowi II, poczęli obierać sobie wodzów czy książąt w tym buncie (*Narusz.* II, 243—6). W ten sposób r. 1062 występuje ks. pomorski Swantibor, między następcami którego Bolesław X, czyli wielki, jest najsłynniejszy. Swantibor panował od Wisły do Warny, a umierając r. 1107, oddał ziemię czterem swym synom. Władysław i Racibor dostali część zachodnią od Kistrzyna i Kołobrzega do granic Brandeburgji i Meklemburga; Bogusław zaś i Świętopełk odebrali część wschodnią, od Kołobrzega do Wisły. Po ojcu Wratysławie panujących książąt wendyjskich, jak ich niemcy nazywali, Bolesława i Kazimierza, chcąc sobie pozyskać cesarz Fryderyk I Barbarossa, r. 1181 mianował książętami cesarstwa. Ta godność tyle sprawiła, że wyparli się pochodzenia i stosunków ze słowianami, przybrali ubiór i obyczaje niemieckie, a nadto wraz z cesarzem poczęli tępić słowian i podbili lutyków, których ziemię osadzili niemcami z Saksonji i Brunszwiku; tym też udzielili wszelkich przywilejów a uciskali słowian, którzy wynosić się musieli do sąsiednich krajów, z sobą jednoplemiennych. Niemcy, łaskami obdarowywani, w lat

60 lub 70 ziemie te opanowali i krajowcom przewodzili. Mimo to język słowiański utrzymał się jeszcze do r. 1404, podaje Hartknoch. Na Bolesławie XIV, 1637 r., wygasł męzki ród tych książąt; pozostała tylko księżniczka Anna, wydana za ks. Croy, po którego śmierci wróciła do Pomeranji, gdzie umarła 19 lip. 1660 r., stanowiąc w testamencie, aby co lat dziesięć obchodzono w przyszłości uroczyście pamięć wygasłych książąt pomorskich. Pomeranję zachodnią miał wziąść pokrewny dom książąt brandeburskich, jednak w czasie wojny trzydziestoletniej zajęli ją szwedzi, a pokój westfalski (1648) podzielił księstwo między oba państwa, dając Brandeburgji kawał od zachodu, Szwecji wschodnią część i w. Rugją. Gdy znowu nastąpiła wojna północna, w której brał udział Karol XII, król szwedzki, i Fryderyk Wilhelm, kr. pruski, temu szwedzi w pokoju sztokholmskim (1720) zmuszeni byli ustąpić większą część swej Pomeranji wraz z wyspami Wolinem i Usedomem; został przy Szwecji mały tylko skrawek ziemi między Meklemburgiem i w. Rugją, który ona odstąpiła Danji, a ta Prusom w traktacie 4 czer. 1815 r. W ten sposób zakończyły się dzieje Pomeranji zachodniej. W 1824 r. 15 czer. obchodziła ona uroczyście pamiątkę siódmego stulecia od zaprowadzenia religii chrześcjańskiej, przyczem założono towarzystwo dla badania historji i archeologji pomorskiej, a to od r. 1832 wydaje czasopismo Baltische Studien.—Pomeranja wschodnia, przez niemców zdrobniale *Pomerella* zwana, jako mniejszą część dawnej Pomeranji stanowiąca, zachowała język i obyczaje ludu, albowiem książęta jej, gardząc postępowaniem zachodnich swoich sąsiadów, trzymali się i nadal Polski, do której potem ziemie ich przeszły. Lud niegdyś dziki i niesforny, dlatego często prowadzono z nim wojny. Od Mieczysława II, króla polskiego, otrzymali za rządcę zięcia tegoż, Belę, królewicza węgier. Władysław Herman i Bolesław Krzywousty posyłali im także rządców, lecz tych oni zabijali lub wyganiali, pragnąc pozostawać bez praw i zwierzchników. Jednym z rządców takich miał być Gniewomir czy też Świętopełk I, herbu Gryf, zkąd znak ten zatrzymali późniejsi książęta pomorscy. Jak w zachodniej, tak i tu we wschodniej Pomeranji pewniejsze dzieje rozpoczynają się od Swantibora (Swatybor), którego syn Bogusław wziął w lenność od Polski Pomeranję wschodnią i rozpoczął gałąź jej książąt. Syn jego Sobiesław założył Gdańsk i zbudował klasztor cystersom w Oliwie, który następcy jego hojnie uposażyli. Mimo posiadania własnych książąt, ziemia ta uważaną była za ulegającą zwierzchnictwu Polski, albowiem czytamy, że Kazimierz Sprawiedliwy (1175) zatwierdził Sambora, syna Sobiesława, za księcia gdańskiej ziemi, a brata jego, Mestwina I, wspomagał w wojnie przeciw duńczykom. Syn tego, Świętopełk II, wielkim zwany, widząc że sprawy Polski wśród zaburzeń domowych nie najlepiej stoją, starał się u Leszka Białego o przyznanie sobie tytułu księcia niezależnego i zwolnienia z opłaty tysiąca grzywien srebra, przez książąt pomorskich dawanej Polsce. Nie otrzymawszy spełnienia swych żądań, i owszem, przyzwany na zjazd do Gąsawy dla usprawiedliwienia się ze swego postępowania, zdradziecko zabił tam Leszka 1227 r. W rozerwanej domową wojną Polsce nie było komu pomścić tego haniebnego czynu i Świętopełk samodzielnie rządził całem wschodniem Pomorzem do śmierci (1266). Przeznaczenie jednak inne losy gotowało Pomeranji. Trzech braci Świętopełka, jako to, Wratysław, Sambor i Racibor, zostali krzyżakami i cząstki

swego dziedzictwa przekazali zakonowi. Następnie z czterech synów tegoż Świętopełka, dwóch, Sambor i Racibor, zostali również krzyżakami, przenosząc tam spadek swój rodzinny. Dwóch pozostałych synów Świętopełka, Mestwin II i Warcisław, objęli księstwo po ojcu; nie mogli jednak przyjść do zgody z sobą, a po długo prowadzonej wojnie podzielili się księstwem w ten sposób, że Warcisław dostał Gdańsk z okolicą, a Mestwin resztę. Tamten jednak sądził się pokrzywdzonym i na nowo rozpoczął z bratem wojnę przy pomocy Konrada, ks. brandeburgskiego, Mestwin zaś wziął do pomocy Bolesława, ks. kaliskiego, który Gdańsk zdobywszy, Mestwinowi go oddał. Warcisław, opuszczony przez brandeburczyka, cząstkę swoją oddał krzyżakom, którzy zatrzymawszy powiat gniewski (Mewe), do posiadania Gdańska dopuszczonymi nie byli. Zalękniony przemocą zakonu Mestwin, nie mając potomstwa, zamyślał ofiarować Pomerellę książętom zachodniej Pomeranji, lecz poddani jego, nienawidząc tamtych jako niemców, domagali się pana z Polski, i Mestwin (1290) oddał swe dziedzictwo Przemysławowi II, królowi polskiemu, którego potem chciwi panowania margrabiowie brandeburscy z tego powodu w Rogoźnie zabili (1296). Na Mestwinie wymarł ród książąt pomorskich (1295), od Bogusława idących, a Pomeranja wschodnia, dotąd Polsce hołdująca, w skład jej weszła. Nie na długo jednak, albowiem ks. szczeciński wymógł na Władysławie Łokietku odstąpienie sobie powiatu santockiego (między rz. Odrą, Wartą i Notecią), resztę Pomorza tenże Łokietek od dałsynowcom swoim, Przemysławowi i Kazimierzowi. Ci od r. 1306, nie mogąc oprzeć się większej sile napadających brandeburczyków, przyzwali na pomoc krzyżaków, którzy wypędziwszy najeźdców, za koszta wojenne Gdańsk zajęli i kupili sobie od brandeburczyków mniemane ich prawa do Pomerelli. Mieszkańcy Gdańska ugody tej przyjąć nie chcieli i bronili się, przyczem 4 sierp. 1311 zginęło ich do 10,000. Mimo to Wacław, ks. czeski i polski, przyznał krzyżakom ten zabór, a książęta kujawscy dołożyli im ziemię Michałowską. Napróżno Władysław Łokietek usiłował nabytków tych pozbawić krzyżaków, i wygrana bitwa pod Płowcami (1331) skutku nie wzięła. Syn jego, Kazimierz W., nie chcąc dalej wojny prowadzić, odstąpił krzyżakom Pomorze 1335 r., lecz tylko prawem lennem, jak im dowiedziono 1422 r. Prędko pod twardym rządem krzyżaków do wysokiej pomyślności doszło Pomorze. Malborg stał się stolicą wielkiego ich mistrza; Chełmno, Toruń i Gdańsk weszły do ligi hanzeatyckiej (1361). Zakon potężny począł lekceważyć Polskę; z błachej przyczyny przyszło do walki pod Grunwaldem i Tannenbergiem, gdzie 140,000 krzyżackiego wojska pokonał kr. pol., Władysław Jagiełło (1410). Wojna się ciągnęła, niszcząc kraj do tyla, że r. 1432 tylko 13 wsi od pożogi ocalało. Krzyżacy uciskali lud i panów, którzy zawarli tajemny związek i 4 lut. 1454 poddali się Polsce. Zaraz 6 lut. t. r. król Kazimierz Jagiellończyk wydał edykt przyłączenia Pomorza i Prus do Polski. Powstała krwawa wojna między Polską i zakonem, 13 lat trwająca, wskutek której z 21,000 wsi tylko 3,000 pozostało, zburzono do 2,000 kościołów, zginęło podobno 300,000 ludzi; Gdańsk wydał na nią 700,000, Toruń 350,000 grzywien srebra. W końcu, za pośrednictwem papieża, stanął pokój w Toruniu, 19 paźd. 1466 r., mocą którego Pomorze wrócone Polsce, Prusy zostawiono przy krzyżakach, robiąc ich hołdownikami królów pol. Z ziem wtedy nabytych powstały

województwa: chełmińskie, malborgskie i pomorskie. W tymże czasie wznowiony związek z Pomorzem zach., albowiem kr. Kazimierz Jag. powiaty Lębork (Lauenburg) i Bytow oddał w lenność Erykowi III, ks. szczecińskiemu (1460). Gdy w XVI w. prawo to w wątpliwość podano, Zygmunt I, król pol., wznowił darowiznę na rzecz siostrzeńców swoich, Jerzego i Barnima, z siostry Anny, zastrzegając wszakże obowiązek składania hołdu każdemu królowi na tron polski wstępującemu, jak niepmniej wszystkie prawa bpa kujawskiego, do którego djecezji zamki te należały (1526). Gdy na Bogusławie XIV (1637) wygasł dom książąt pom., miasta Lębork i Bytow z ich ziemiami wróciły do Polski, jako część wojew. pomorskiego. Po 20 latach na mocy traktatu welawskiego (1657) dostały się znowu Fryderykowi Wilh., elekt. brandeb., wraz z oddanem mu w zastaw starostwem Drahomirskiem (w wojew. poznań.), które z powodu ciągłych wojen wykupione nie zostało i ze wspomnionemi zamkami ostatecznie traktatem warszawskim 1775 r. królowi pruskiemu oddane. Dodać należy, iż w części Pomorza, od Persanty do Kołobrzega, mieszka lud zwany *kaszubami*, u niemców wendy, to jest słowianie, używający dotąd języka polskiego, niemczyzną mocno zepsutego. *Żóławami* (Solawen) zowie się nizina, okrążona Wisłą i jej odnogą Nogatem. *Kociwiem* zowią okolicę obejmującą miasta Gniew, Starogard, Nowe, oraz wsie Rajkowy, Piaseczno, Skurczosławiony i Pelplin (cf. *Chr. Hartknoch*, De republ. Pol. ed. 3 Lips. 1698; *Naruszewicz*, Hist. nar. pol. Warsz. 1780, t. II, III i IV; *Albertrandi*, Dzieje kr. pol. Lwów 1846, t. II; *Dom. Szulca* Pisma, War. 1854; *W. Kętrzyński*, Nazwy miejscowe pol. Prus i Pomorza. Lwów 1879; *J. Papłoński*, Mappa Słowiańszczyzny lechickiej z w. X—XII, z objaśnieniem. Warsz. 1862). **2.** Podboje Karola W. (w IX w.) sięgały wprawdzie do granic zachodniej Pomeranji, a nawet tenże cesarz fundował bpstwo hamburgskie dla szerzenia chrześcjaństwa między słowianami nad Baltykiem; zaledwie jednak obotryci w ks. meklemburgskiem mieszkający, z dzieła tego korzystać mogli. Zakonnicy z Korbei za ces. Ludwika Pobożnego głosili ewangelję na wyspie Rugji; a w X w. ces. Otton I W. utworzył arcbpstwo magdeburgskie, któremu poddał słowian przez siebie podbitych, od południa do rz. Panin. Za tegoż cesarza szerzono też wiarę między słowianami nad morzem, w stronie zachodniej rz. Odry, głównie między wilkami czyli lutykami; lecz wkrótce porzucili oni chrześcjaństwo. Po Karolu i Ottonie W., książę pomorski Godeschalk w XI w. prowadził prace misyjne, we własnym języku wykładając ludowi kazania, przez obcych kapłanów mówione, jak to opisuje Adam bremeński. We wschodniej Pomeranji szerzeniem wiary zajmowali się głównie książęta polscy, za świadectwem Dytmara i innych. Gdy ces. Otton III nawiedził Gniezno (r. 1000), zatwierdził wtedy między innemi utworzone przez kr. Bolesława Chrobrego bpstwo Kołobrzeskie (Kolberg), którego pierwszym pasterzem został Reinbern z Hassegunu; ten jednak niezadługo potem wysłany do Kijowa, z córką kr. Bolesława, wychodzącą za ks. Włodzimierza, więcej do swej djecezji nie wrócił, i takowej fundacja upadła. Stan też religji chrześcjańskiej w obu Pom., zachodniej i wschodniej, do w. XII jest niestały, i ludy te, niemając dostatecznej liczby kapłanów, prędko do bałwochwalstwa wracają. Główna dopiero zasługa utrwalenia tu wiary ś. należy się kr. pol., Bolesławowi III Krzywoustemu. Pokonał on Pomo-

rzan 1121 r. i trzy lata prosił napróżno bpów pol. o misjonarzy w te strony. Znalazł się wprawdzie zakonnik pewien hiszpański, Bernard, potem w Rzymie na bpa wyświęcony; lecz gdy ubogo stanął wśród pomorzan, którym za posła najwyższego pana świata i Boga się przedstawił: ci z ubóstwa posła zrobili wniosek o niskości jego pana i misji nie przyjęli. Inaczej więc radząc sobie Bolesław, zaprosił Ottona, bpa bambergskiego, wychowanego w Polsce i znającego język miejscowy. Ten pozyskał zezwolenie pap. Kaliksta II i z jego błogosławieństwem przybył do Gniezna (w kwiet. 1124 r.) z 17 duchownymi, z Niemiec pozyskanymi, do których kr. Bolesław dodał mu 3 kapłanów pol. i orszak świecki z Pawłem rycerzem (setnik, pułkownik), któremu wyprawa ta wiele pomyślnego skutku zawdzięcza. Uprzedzony o przybyciu bpa ks. pomorski, Warcisław, spotkał go z 500 mężami swego narodu i pomoc zapewnił. Warcisław był ochrzczony w Merseburgu za swych lat dziecięcych, lecz wrócił do bałwochwalstwa, którego teraz się wyrzekł i oddalił 24 nałożnice, zatrzymując jedną żonę, ukrytą chrześcjankę. W Pierzycach (Pyritz) 14 czer. 1124 r. pierwszy raz dopełniono chrztu przez zanurzanie, wzniesiono ołtarz, pozostawiono kapłana. Tym samym sposobem przygotowano lud i ochrzczono w Kaminiu, rezydencji księcia, gdzie już założono fundamenta pod kościół i zostawiono także kapłana. Julin (Wolin) się oparł, odsyłając wprzód bpa do Szczecina. Tu więc przybył Otton, wziąwszy z Julina niejakiego Nedamira i jego syna (3 sierp.). Po dwóch dopiero miesiącach zgodzili się szczecinianie przyjąć wiarę ś., jeżeli im Polska daninę zmniejszy. Otrzymali tę łaskę od Bolesława Krzyw., który odtąd tylko 300 grzyw. srebra z Pomorzan rocznie żądał. Z radością przyjęto łaskę i list królewski; 25 paźd. ochrzczono Domisława i wielu panów, potem innych, zburzono 4 kontyny czyli bałwochwalnie, poobalano bałwany, a głowę srebrną bożka trigława, na znak tryumfu, posłał bp do Rzymu pap. Honorjuszowi II. Jeden tylko pogański kapłan, strażnik świętego konia, którego bogowie mieli używać, nie chciał się nawrócić, lecz gdy prawie nagle umarł, tem większe na reszcie ludu wrażenie losem swym sprawił. Łatwo potem poszła misja w miastach Kołobrzegu, Belgardzie, Lubiniu, Garczu i Dodonie. W Szczecinie postawiono dwa kościoły: ś. Wojciecha, oraz śś. Piotra i Pawła, i osadzono kapłanami, w innych miastach także po jednym kapłanie zostawił ś. biskup. Po tych tryumfach wiary wrócił do Julina, gdzie z radością przyjęty, poświęcił Otton dwa ołtarze, nad którymi stanąć miały świątynie. Raz jeszcze wstąpił do Pierzyc, Szczecina i Julina, gdzie poprzednio ochrzczonych bierzmował i nowo wzniesione świątynie poświęcał, potem przez Dodonę do Belgradu i Kołobrzegu, tam pochował djakona Hermana, który utonął w rz. Persancie. Wreszcie, po ochrzczeniu 22,166 osób i zbudowaniu 11 kościołów, w środę popielcową opuścił Pomorze i przez Polskę wrócił do Bambergi, gdzie stanął w wielką sobotę, 29 mar. 1125. Nim opuścił Pom., wyznaczył na bpa w Julinie towarzysza swojego, Wojciecha. Helmold nazywa to bpstwo *Uznan*, *Uznanense*; błąd to jednak, bo żaden historyk tego nie powtórzył. W Bamberdze zostawał Otton 3 lata. Bałwochwalcy tymczasem, korzystając z panującej na Pomorzu zarazy, poburzyli lud pko chrześcjanom i królowi pol. Już Bolesław Krzywousty wystąpił z wojskiem, gdy je-

dnocześnie dowiedziawszy się o reakcji poganizmu święty bp bambergski, 31 mar. 1127 wyruszył z Bambergi, przybył do obozu pol., rozbroił gniew króla i rozpoczął drugą podróż misyjną. Nawrócił m. Uzedom (Orzno, Uzno), Wolgast (Wolgoszcz) i Guczków, dawniej ochrzczonych w wierze umocnił, Szczecin i Julin na nowo nawrócił; wreszcie wracając przez Polskę, 20 grud. 1128 przybył do Bambergi. Więcej na Pom. nie zajrzał, lecz troskać się nie przestał aż do swej śmierci (30 mar. 1139) o lud ten, który przez wdzięczność od 1182 wosk na świece do grobu apostoła swojego posyłał. Na w. Rugją ś. Otton nie mógł się dostać. Długo też próżnemi były prace zakonników z Korbei i Unnona, arcbpa magdebur., usiłujących rugjan nawrócić. Dopiero w wojnie, jaka wynikła między Rugją i Pomeranją, gdy Racibor, opiekun książąt pom., Kazimierza i Bogusława, zajął część wyspy z miastami Bart, Grim i Tribses, zaprowadził tam religję chrześcjańską 1148 r. Następnie Waldemar I, kr. duński podbił Rugję (1166), gdzie zająwszy m. Karenz zwalił głównego bożka wyspy, Rugiwita o 7 głowach, w Arkonie zaś innego bożka o 4 głowach, poczem przy pomocy bpów, Bernona, Swenona i Absalona, zaprowadził wiarę ś., jak świadczy Helmold. Odtąd cała Pomeranja została chrześcjańską, a mając bpów i kapłanów, przy takowej się utrzymała. Z Polski więc ludy północnej Europy otrzymały wiarę i cywilizację, za świadectwem starych historyków, wbrew twierdzeniom niemców późniejszych, którzy to dzieło przyznają swoim cesarzom (St. *Łubieński*, Series, vitae Epp. Ploc. str. 66). O nawróceniu Pomorza ob. *Hartknoch*, lib. cit.; *Bartoszewicz*, Dzieła, Krak. 1879, t. V. 215; *Warta*, pismo zbior. Pozn. 1874; tej Encykl. t. XVII, 566; i inne. **3.** *a)* Zachodnie Pomorze miało bpstwo w Kołobrzegu (Kolberg), r. 1000 przez Bolesława Chrobrego, kr. pol., założone. Biskup jego, Rajnbern, r. 1015 zginął, poczem djecezja ta upadła, wznowiona przez ś. Ottona, apostoła Pomeranji, i Bolesława Krzywoustego, kr. pol., 1128, który dał jej biskupa w osobie Wojciecha (Alberta), towarzysza misyjnych wypraw ś. Ottona, poddając go jurysdykcji arcbpów gniezn. Osadzono bpa w *Julinie*, (Wolin), zkąd dla częstych napadów duńczyków, Kazimierz, ks. pomorski, przeniósł katedrę bpią 1176 r. do *Kamina*, dlatego w historji, zwłaszcza od r. 1194, tę nazwę nosi. Djecezję zatwierdził pap. Innocenty II r. 1140 pod tytułem bpstwa pomorskiego, którym początkowo się zwała (*Dreger*, Cod. dipl. Pomer. Berlin 1768, t. I, n. 1). Szereg biskupów kamińskich jest następujący: 1) *Wojciech* z Frankonji, 1128—62, kapelan kr. Bolesława Krzyw. 2) *Konrad* 1162—85; po zburzeniu Julina przez duńczyków (1175), katedra przeniesiona do Kamina, gdzie książę odstąpił swój zamek na mieszkanie bpa, a potem pap. Klemens III 1188 r. tę zmianę zatwierdził. Konrad z innymi bpami polskimi znajdował się na synodzie łęczyckim 1180 r. 3) *Sygfryd* 1186—1202, z dziekana kapituły pasterz djecezji, do której przybywa wielu niemców i zakładają miasta. Jakób Berynger z Bamberga osiedliwszy się w Szczecinie, zbudował tam dla niemców kościół ś. Jakóba z 30 ołtarzami, 1187 r. 4) *Sygwin*, 1202—17, sam miewał kazania. Za niego 1209 r. zbudowany Stralsund, a 1214 r. przybyli do Pom. templarjusze, którzy tu wysokie potem sprawowali urzędy; w ich towarzystwie ks. Kazimierz odbył pielgrzymkę do grobu Zbawiciela w Jerozolimie, gdzie też r. 1217 umarł. W m. listop. 1216, Chrystjan, pier-

wszy bp pruski czyli chełmiński, odwiedził Pomorze, ojczyznę swoją i bawił dni kilka u zgrzybiałego, a przytem schorzałego bpa Sygwina w Kaminie. Papież Innocenty III d. 5 st. 1207 wzywa już biskupa tego do posłuszeństwa arcbpowi gnieźnień., którego metropolji od ustanowienia swego djecezja kamińska poddaną została, lecz, z szybkim napływem niemców, od władzy tej usuwać się poczęła. 5) *Konrad II*, 1218—33, dotychczasowy proboszcz katedry miejscowej. Anastazja, pobożna wdowa po ks. Bogusławie I, r. 1223 założyła klasztor żeński w Trebietowie (Treptów), uposażyła i tam się pochować kazała. 6) *Konrad III*, hr. na Choćkowie (Gutzków) 1233—48. Za niego Wigand, opat Eldeny, r. 1233 założył m. Gryfję (Greifswalde); 1240 przybyli do Szczecina franciszkanie, gdzie też 1244 r. zbudowano klasztor żeński. 7) *Wilhelm* 1248 r., przedtem proboszcz katedralny, dr teol., po roku złożył urząd biskupi, zostając przy kapitule. Za niego ks. Władysław III założył klasztor panien w Marienfliess, gdzie córka jego, Barbara, pierwszą była ksienią. 8) *Herman*, hr. Gleichen, 1249—88, krewny margrabiów brandeburskich, z którymi utrzymując stosunki, krzewił germanizm w swej djecezji. Założył klasztor cystersów w Bukowie z dziesięcin biskupich 1253 (*Perzlbach*, Pomm. Urkundenbuch, n. 152); poprzednio utworzył kollegjatę z 12 członków przy kościele N. M. P. w Szczecinie, przez Urbana IV pap. 1263 zatwierdzoną; za niego też powstał w Koźlu klasztor zakonnic N. M. P. 1270 r., a 1277 ks. Barnim darował biskupom Kołobrzeg. 9) *Jaromir* (Jarimar), ks. Rugji, 1288—96, więcej zajmował się sprawami świeckiemi, duchowne spełniał suffragan jego, dominikanin, dr Piotr. 10) *Henryk* z Wachholt, 1299—1317, saksończyk; r. 1303 podzielił djecezję na 6 archidjakonatów: Kamin, Stargard, Szczecin, Demnin, Usedom, Słupsk (Stolpe). Dobra zniesionego zakonu templarjuszów oddano joannitom, którzy najprzód do Rörike, a potem 1382 do Wildenbruch główny swój dom przenieśli. Ks. Wratysław IV r. 1313 oddał augustjanom zamek swój w Anklam. 11) *Konrad IV*, 1317—22, uczony i wymowny, obrońca praw swego kościoła i roztropny doradca książąt. 12) *Wilhelm*, dr teol., 1322—29. 13) *Frydryk*, hr. Eickstadt, 1329—43, w burzliwych czasach wojennych pomagał książętom zasiłkiem i w poselstwach. 14) *Jan*, ks. Sachsen-Lauenburg, wnuk Wratysława IV, 1343—70; za niego 1346 r. założona kollegjata ś. Ottona w Szczecinie na zamku, z dziekanem i 12 kanonikami; r. 1350 dwie trzecie ludności kraju wymarło na zarazę; biczownicy procesjonalnie obchodząc wsie i miasta, zachęcali do pokuty; r. 1360 założona pod Szczecinem kartuzja. Biskup ten odbył synod i znajdował się r. 1363 w Krakowie na ślubie ces. Karola IV z Elżbietą, córką Bogusława V, ks. pomor., a wnuczką Kazimierza W., kr. pol. (cf. *Naruszewicz*, t. VI, 309). 15) *Filip* Lumbach z Rehbergu, 1370—86, nader czynny pasterz. 16) *Jan* Hinko, proboszcz z Lubusza (Lebus). 17) *Bogusław VIII*, ks. pomorski; obadwa krótko zasiadali na stolicy biskupiej. 18) *Jan* Kropidło, ks. opolski na Szląsku, r. 1398 zamienił się z następcą. 19) *Mikołaj* z Buku, 1398—1410, przeszedł tu z biskupstwa chełmińskiego (ob. tej Encykl. III, 236). 20) *Magnus*, syn Eryka, ks. Dolnej Saksonji i Lauenburga, 1410—22; był na soborze konstancjeńskim; przeszedł na biskupstwo w Hildesheimie i tam umarł. 21) *Sygfryd* Buck ze Słupska, 1422—46; towarzyszył Erykowi, kr. Danji, Norwegji i Szwecji, w po-

dróży do Ziemi ś. i brał udział w soborze bazylejskim 1433; odbył synod, na którym między innemi zabronił duchowieństwu swemu gry w kostki i polowania; w r. 1433 pod Szczecin przybyli husyci, wezwani przez Bogusława IX, i złupili m. Kolbacz, w skutek czego książę został wyklęty. Około r. 1440, blisko m. Bart, powstała sekta bezwstydna, podobna do adamitów i przeszło 30 lat zgorszenie szerzyła. 22) *Henning* Iren. 1446—69, człowiek serca dobrego, nieprzyjaciel obmowy, w ustach jego częste były te słowa: aut sumus, aut fuimus, aut possumus esse quod hic est. R. 1454 d. 22 lipca odbył synod w Gulcowie, potwierdzając dawne i dając nowe ustawy duchowieństwu; 17 paździer. 1456 z suffraganem swoim Albrechtem von Sydow, poświęcił i otworzył akademję w Gryffi, założoną przez Wratysława IX, ks. pomor., za radą Henryka Rubenów, której tenże został pierwszym rektorem, a biskup kanclerzem i opiekunem, przez papieża Kaliksta III potwierdzoną. 23) *Ludwik*, hr. von Eberstein, który r. 1480 biskupstwo zrezygnował. 24) *Marino* de Fregeno, włoch, do r. 1482; po którym stolica kamińska była bez pasterza lat 5, administrował nią westfalczyk Urolinus. 25) *Benedykt*, morawo-czech z Waldsteinu, proboszcz katedry ołomunieckiej, 1486—99; za jego staraniem Andrzej, opat góry ś. Michała w Bambergu, r. 1487, na podstawie pozostałych źródeł, napisał żywot ś. Ottona: vita s. Ottonis Bambergensis eppi; w paździer. zaś 1492 złożył synod w Stargardzie. 26) *Marcin* Karit z Kołobrzegu, archidjakon w Arenswalde, 1499—1521, przemieszkiwał w Koźlu; w latach 1496—98 towarzyszył Bogusławowi X, ks. pomor., do Ziemi ś.; zebrał synod 5 października 1500 r. w kościele N. M. P. w Szczecinie i drukował jego ustawy, a także brewjarz dla swej djecezji 1505 r.; um. w Szczecinie 26 listop. 1521 r. 27) *Erazm* von Manteufel, umarł jako ostatni katolicki biskup kamiński, na zamku swoim w Bast, 27 stycz. 1544 r. Stara ta djecezja miała także znaczną liczbę klasztorów. Pod Słupskiem (Stolpe), niedaleko Tanglim (Anklam), gdzie r. 1134 pierwszy książę chrześcjański, Wratysław, z ręki poganina zginął, zbudowano kościołek ś. Jana Chrzc.; a 1153 klasztor dla benedyktynów, sprowadzonych z Góry pod Magdeburgiem. Inne znaczniejsze klasztory były: Kolbacz 1163, Belbuk 1170, Eldena 1207, Buków i Neukamp 1231, Hildensee (wyspa przy Rugji) 1299, Pudagla 1308: wszystkie miały opatów z prawem używania mitry i pastorału. Były i miejsca cudowne, przedmiot pielgrzymek ludu, jako to: Gollenberg pod Koźlem, z kościołem N. M. P., którego wieża służyła żeglarzom za latarnię morską; Rewekohl pod Smolsinem (powiat słupski, Stolpe), gdzie na górze 280 stóp wysokiej wznosił się kościół ś. Mikołaja, patrona żeglarzy; ś. Góra, na południe m. Pollnowa; Bernstein od r. 1290; Wussek nad jamunckiem jeziorem, pod Koźlem, od 1395 r.; Kenc pod Bartem, od 1405; Werben nad jeziorem Madue, od r. 1474 nawiedzane. Djecezja kamińska obejmowała zachodnie Pomorze, część marchji Ukar i Nowej marchji (Neumark), oraz część dzisiejszych Prus zachodnich; zachodni jednak kawałek pomorskiej ziemi należał do oficjalatu szweryńskiego, którego oficjał mieszkał w Trebuszy (Tribsees); wyspa zaś Rugja, r. 1325 do Pomorza wcielona, ulegała biskupowi duńskiemu w Röskilde, zarządzana przez oficjała w Ralswieck przebywającego, którego, z powodu że mieszkał na stałym lądzie, zwano proboszczem lądowym (Landpropst). Synodów sześć tej

djecezji wspomina historja biskupów; niektórych statuta zebrał Hartzheim (*Concilia Germaniae*, t. III—V). Upadek djecezji kamińskiej nastąpił w skutek gwałtownie zaprowadzonego protestantyzmu. W samych początkach tej herezji (1518—20), Barnim, ks. pomorski, odbywał studja naukowe w Wittemberdze, gdzie nawet na rektora uniwersytetu wybranym został. Objąwszy rządy księstwa (1523) ze starszym swym bratem Jerzym, od razu pokazał skłonność do protestantyzmu, która tem jawniej wystąpiła, gdy wkrótce umarł Jerzy, szczery katolik, miejsce jego zajął syn Filip, idący raczej za stryjem niż ojcem. Z bliskiej Saksonji przybyło wielu zapalonych predykantów, oraz wędrownych mnichów, którzy w imię głoszonej wówczas wolności ewangelicznej, porzucili regułę i życie zakonne. W tej liczbie byli: Paweł von Rhoda z Mansfeldu, nauczający w Szczecinie; Jan Amandus, występujący w Królewcu, Słupsku i Szczecinie, potem w Goslar; Mikołaj Klein w Kołobrzegu i Koźlu; Paweł Klotze w Marienthron; Jan Kniepstrow w Stargardzie, Szczecinie, Gryfi, Stralsundzie; Piotr Swawe w Gryfi; Jan Bugenhagen, Chrystjan Kettelhodt i Jan Kureke w Stralsundzie. Podczas wojen chłopskich rozruchy kościelne i polityczne miały miejsce także na Pomorzu, gdzie, zwłaszcza w Szczecinie i Stralsundzie, powtarzały się dość często. Wśród takich okoliczności bp Erazm von Manteufel, wezwał duchowieństwo do Stargardu na 20 sierp. 1525, dla zaradzenia pko szerzeniu się nauki Lutra. Następnie w sprawę kościelną wdali się książęta i na 13 grud. 1534 r. zwołali zjazd do Trepowa, na który zawezwali także kapitułę katedralną z zagrożeniem, że, jeżeli delegatów swoich nie dostawi, bez niej uchwała rady będzie obowiązującą. Bugenhagen, Paweł von Rhoda i Kniepstrow przybyli już 6 grudnia dla poczynienia wstępnych przygotowań. Biskupi, opaci, prałaci i większość szlachty, zaprotestowali przeciw uchwale tego zgromadzenia i oddalili się przed jego zamknięciem. Pozostali tymczasem posiedzenie zaraz zakończyli i uchwałę swoją jako wyraz wszystkich podstępnie ogłosili. Bugenhagen ułożył plan nowego ustroju Kościoła, w którym dotychczasowy bp Erazm, gdyby się na to zgodził, miał zostać głową Kościoła narodowego, zatrzymując nadal dobra biskupstwa i swoją godność: nie przeniewierzył się jednak swojej przysiędze i swym obowiązkom prawego pasterza. Z klasztorów pozostała tylko dziesiąta część, mianowicie klasztory żeńskie w Marienfliess, Słupsku, Bergen, Kaminie i Kołobrzegu: lecz i te znacznym uległy odmianom. Wszystkie inne przeszły na rzecz skarbu książęcego, nowicjaty zamknięto, starym i niedołężnym do śmierci zapewniono utrzymanie, młodszych i zdolniejszych wysłano na nauki do Wittenbergi, chcącym wstąpić w związki małżeńskie udzielano subsydjum na urządzenie domu, reszta rozproszyła się po różnych miejscach. Biskup i kapituła trzymali się niewzruszenie praw swoich. Po śmierci zaś bpa Erazma, obadwaj książęta pomorscy długo wiedli z sobą spór o obsadzenie stolicy biskupiej, wreszcie zgodzili się na *Bartłomieja Swawe*, kanclerza Barnima. Ten 1545 kazał się ordynować trzem superintendentom, w obecności siedmiu predykantów. Ale obie kapituły (katedr. w Kaminiu i kolleg. w Szczecinie) nie przyjęły żonatego pasterza i zaniosły skargę do ces. Karola V, od którego r. 1548 otrzymały dekret, wybór ten unieważniający. Swawe, chcąc się jeszcze ratować, wysłał w swej sprawie prałata *Marcina Weihera* do pap. Pawła III. Wysłannik jednak z góry wiedział, że papież potwier-

dzenia odmówi, wolał więc sprawę na swoją pokierować korzyść. Udał się do legata papieskiego i do cesarza, od których otrzymał do kapituły katedralnej pisma zalecające go na biskupa. Gdy wybór nastąpił, papież Juljusz III bez trudności udzielił zatwierdzenia przez breve 13 paźdz. 1551. Tymczasem prawy ten następca bpa Erazma, d. 24 paźdz. 1552 na sposób protestancki odbył instytucję. Lat cztery trwały spory z kapitułą, a gdy umarł 1556 r., książęta, chcąc uniknąć trudności na przyszłość, osadzali na wakującą stolicę biskupstwa kamińskiego nominalnych raczej niż prawdziwych biskupów ze swego domu. Pięciu ich następowało po sobie, biorąc bogate dochody (40,000 guld. rocznie), któremi ubóstwo rodziny pokrywali. Z tych książę Franciszek, trzydziesty pierwszy biskup kamiń., przeszedł na luteranizm i r. 1610 ożenił się z Zofją, córką Chrystjana I, elektora saskiego, dając wielkie zgorszenie. W sto lat po zaprowadzeniu protestantyzmu wygasł dom książęcy szczepu Gryfów, po pięćsetletniem istnieniu. W krótkim czasie sześciu ich umarło bezpotomnie. Ostatni Bogusław XIV, lubo posiadł jedno ze znaczniejszych księstw, utracił takowe w przymierzu z Gustawem Adolfem, kr. szwedzkim, który mu je wydarł. Książę do takiej przyszedł nędzy, że dopiero w 17 lat po swej śmierci (1637) przyzwoitego doczekał się pogrzebu. Jego siostrzan, Ernest Bogusław, ks. Croy i Areschotti, bp kamiński, r. 1650 za 100,000 talarów sprzedał Fryderykowi Wilhelmowi brandeburskiemu dobra biskupstwa kamińskiego i niektóre inne posiadłości książąt pomorskich. Kapitułę jednak pozostawiono przy dawnych prawach. Do r. 1810 składali ją: proboszcz, dziekan, czterech rezydujących prałatów i 7 kanoników; wtedy zniesiona. Świadectwa historyczne pokazują, że bpstwo to uposażone zostało przez kr. pol., Bolesława Krzywoustego, do czego też przyłożył się i Warcisław, ks. pom., dla tego obadwa obrali pierwszego bpa, Wojciecha (*Dreger*, Cod. Pom. t. I, n. 1), podobnie i drugiego, imieniem Konrada. Dopiero syn Warcisława, ks. Kazimierz, przenosząc bpstwo pomorskie z Julina do Kamina, udzielił mu jakby nową fundację, w której i nazwę bpstwa zmienia na kamińskie i nic nie wspomina o wpływie Polski (*Dreger*, n. 4 i 25). Akt ten zatwierdził papież Klemens III, 1188 r., a wydany jest bez daty, lecz widno, że po nominacji Bogusława i Kazimierza na książąt rzeszy niemieckiej, jak słusznie domyśla się Ossoliński (*Wiadom*. t. II, 585—94): odtąd też książęta pomor. całą duszą oddali się niemcom, zachowując jedynie w swej rodzinie imiona przodków słowiańskich. Takie wyłączne przyznanie fundacji książętom pomor. oddało w ich ręce dobra bpstwa, któremi w końcu według swej woli rozporządzili, i bpstwu kamińskiemu koniec położyli. Djecezja bez biskupa na łup protestantyzmowi wydana, w której margrabiowie brandeburscy panując, swoją religię szybko szerzyli. Wydano prawa, na mocy których katolikom nie wolno było nabożeństwa odprawiać; większe miasta zamieszkała ludność niemiecka protestancka i zaledwie tylko między wojskowymi katolika znaleść było można. W r. 1720 było w Szczecinie zaledwie 120 katolików, dla których kilka razy do roku przybywał kapłan z Berlina; 1737 r. wyjednali sobie do nabożeństwa salę w zamku i dwóch kapłanów. Od r. 1766 jeden z tych kapłanów dostał pozwolenie na zwiedzanie miejscowości okolicznych, w których stały garnizony wojskowe, posiadające żołnierzy katolików; dopiero 1809 r. otrzymał Szczecin parafję, a 1824 r. szkołę katolicką.

W Stralsundzie po nieszczęsnej pseudoreformie odprawiono nabożeństwo po raz pierwszy dopiero 1761 r., a stałego kapłana dano 1780 r., kościół nowy zbudowano 1784 r., Stargard od r. 1843, niektóre miejscowości w obwodzie Uekermunde od r. 1849, Gryfja i Koźle (Koesel) od 1851 posiadają kapłanów, należących do biskupstwa wrocławskiego: odtąd liczba katolików i kościołów ciągle się pomnaża. Według historyków polskich, którzy wielką tu mają powagę, pierwotna djecezja kamińska podlegała jurysdykcji arcbpów gnieźn.; według niemców zaliczoną była do metropolji magdeburskiej lub bremeńskiej. Z bulli Klemensa III pap. (1188) wnioskują niektórzy, że od początku zaraz ulegała samej tylko Stolicy Apost., a że według prawa kościelnego biskupi w ten sposób wyjęci, powinni obrać sobie sąsiedniego metropolitę, do któregoby na prowincjonalne synody zjeżdżali, więc bpi kamiń. mieli arcbpa gnieźn. i w skutek tego ta metropolja zawsze się o nich upominała. Dopiero 1325 r. trybunał Roty rzymskiej, za staraniem bpów kamiń., eksempcję zatwierdził, a potem Jan, ks. saski, bp kamiński, celem uwolnienia się od świętopietrza, które Polska płaciła, r. 1352 potrafił wytłumaczyć pap. Klemensowi VII i od tegoż pozyskać dekret, że jego djecezja nie należy do Polski: non in regno, seu de regno Poloniae consistere. Kazimierz W., kr. pol., będąc spokrewnionym z książętami pomor., gdyż córkę swoję wydał za Bogusława V, nie upominał się o zależność, a poprzestał tylko na zawartem r. 1349 przymierzu wiecznej przyjaźni z tymże bpem Janem, jego następcami i katedrą (*Ossoliński*, II, 590). W krótkim czasie, z powodu zniemczenia, a więcej jeszcze odpadnięcia od wiary katolickiej stron tych, związek wspomniony poszedł w zapomnienie i w końcu zupełnie ustał. Tym sposobem djecezja, z Polski początek biorąca, przez słabą politykę kr. Kazimierza W., niedbałego o Pomorze, stała się łupem niemców, a potem protestantyzmu. Cf. *Wuja* (*Winter*) Hist. Episc. Camin.; *Daniel Cramer*, Chronic. Eccl. Pomeran.; *Weltzel*, w Encykl. Wetzera, *Wiesener*, Geschichte der christlichen Kirche in Pommern zur Wendenzeit. Berlin 1889; *b*) Wschodnia Pomerania, lubo pod względem kościelnym nosiła imię *djecezji pomorskiej*, nigdy jednak nie miała biskupa i katedry własnej, lecz od początku zaraz chrześcjaństwa w Polsce i ustanowienia bpstwa kujawskiego, do takowego należała. Nie znamy wprawdzie dokładnych granic pierwotnego bpstwa kołobrzeskiego, które czas jakiś pomorskiem zwano; pewną jednak jest rzeczą, że fundator, jego Bolesław Chrobry, a potem wznowiciel, Bolesław Krzywousty, królowie polscy, w zarządzie kościelnym nie połączyli Pomorza wschodniego z zachodniem, jako prowincji kulturą zupełnie odmiennych, tem więcej, że bp kołobrzeski miał głównie działanie swoje rozwijać w nawracaniu słowian daleko na zachód wysuniętych, nienawidzących niemców, ustawicznie z nimi wojujących, i dlatego wiary od nich przyjąć się wzbraniających. Kujawskim więc bpom wschodnie Pomorze zostawiono (*Wł. Abraham*, Organizacja koś. w Pol. wyd. 2, str. 113), którzy z tego powodu nosili razem tytuł bpów Pomeranji Polskiej, stanowiącej znaczną część, bo połowę dawnego bpstwa kujawskiego. Ziemię tę nazywali oni nawet djecezją pomorską, lubo była tylko archidjakonatem, bez erekcji papieskiej na godność oddzielnej djecezji. Już bulla Eugenjusza III, z 9 kw. 1148 r., oparta na rozgraniczeniu bpstw polskich przez Idziego, legata pap. Kaliksta II r. 1123, Gdańsk z Pomerellą bpom kujawskim

przyznaje. Tu też Rudger, bp kujaw. (1160—70), nie małe położył zasługi w nawracaniu Pomorzan (*Damalewicz*, Vitae Vlad. epp. str. 127); tu cystersi z Oliwy od r. 1186, a za nimi dominikanie (*Theiner*, Monum. I, str. 21) i inne zakony, wcześnie sprowadzone, dzieło zbawienia gorliwie sprawowały. Dochodziła tu nauka wiary i z drugiej strony Wisły, od krzyżaków, gdzie ją ci szerzyli sposobem sobie właściwym; później jednak ciż krzyżacy, usiłując zagrabić Pomerellę, czynili zbrojne napady i ustawicznie wojowali z Polską, zkąd dla religji tylko krzywdy spłynęły. Orężem i podstępnie pozyskanemi darowiznami zapewniwszy sobie Pomorze polskie, zakon ten usiłował oderwać je od bpstwa kujawskiego i poddać arcybpom rygskim, lub utworzyć nowe bpstwo ze stolicą w Gdańsku albo Gniewie (Mewe). Wtedy nawet, gdy wielki ich mistrz, Albert brandeburgski, przeszedł na luteranizm, niemcy nie przestali mącić i niepokoić spraw kościelnych tej ziemi. W obawie utracenia Pomorza, synod prowincjonalny, r. 1551 odbyty w Piotrkowie, polecił bpom kujaw., aby pilnowali praw swoich i zaznaczali je stale w używaniu tytułu bpów pomorskich, jaki im dotąd służył. Quemadmodum ad dioecesim Władisl., mówi synod wspomniony, pertinebant semper et pertinent terrae Cuiaviae et Pomeraniae, dominus vero eppus Wlad. in suis processibus (okólniki urzędowe) ac litteris scribit se eppum Cuiaviensem: admonet synodus, ut Dominatio Sua scribat se eppum non Cuiaviensem, sed Władislaviensem et *Pomeraniae*, sub quo nomine intelligi potest Cuiavia et Pomerania, ne Pomerania processu temporis se alienet a districtu Władislaviensi. Odtąd też, aż do upadku rzeczypospolitej, bpi kujawscy, zgodnie z tem rozporządzeniem, pisali się eppus Wlad. et Pomeraniae. Dwie więc jakoby dyecezje były pod jedną infułą, bo dwie, pod wielu względami odmienne i różne od siebie, prowincje od jednego zależały biskupa. Daje to poniekąd objaśnienie, dlaczego, od początku chrześcijaństwa w Polsce, stosunkowo dość znaczną liczbę biskupstw utworzono; starano się bowiem każdej prowincji dać własnego pasterza, lubo niektóre z nich, jak Wielkopolska i Kujawy, a te i Mazowsze, bardzo blisko siebie leżą. Archidjakonat pomorski, djecezją nazywany, obejmował Pomerellę z Lęborgiem (Lauenburg) i Bytowem; graniczył zatem od północy z morzem Baltyckiem, od wschodu z djec. sambijską (stolica Królewiec) i pomezańską (stol. Kwidzyn); od południa Kujawy, od zachodu djec. Kamińska, miejscami z różnych stron dotykały części djec. gnieźnieńskiej, chełmińskiej i płockiej. Był to zatem pas ziemi, ograniczony morzem Baltyckiem i rzekami: Wisłą, Brdą i Lebą, a nazwany Pomorzem gdańskiem. Część znaczną tej ziemi zamieszkiwała ludność kaszubska, którą dotąd znajdujemy niemal w całych dekanatach mirachowskim i puckim, oraz w wielu wioskach dekanatów: gdańskiego, tucholskiego, starogardzkiego, tczewskiego, człuchowskiego i lęborgskiego, a która, pomimo bardzo nieprzyjaznych warunków, zachowuje dotąd wiarę kat., oraz język i obyczaje swych przodków słowiańskich, jak świadczy ks. Aug. Hildebrandt, prałat pelpliński, w pracowicie zebranem dziełku: *Wiadomości niektóre o dawniejszym archidjakonacie pomorskim* (wyd. 2, Pelplin 1866) str. 22. Ponieważ pierwotnie granice wspomnionych biskupstw nie były dość ściśle określone, powstawały ztąd później spory pomiędzy ich biskupami. R. 1252 przed kard. Hugonem, legatem stolicy apost., skarżył się Michał Godziemba, bp kujaw., że Tetward bp

sambijski, z djecezji jego kawał ziemi oderwał; legat osądzenie sprawy zlecił dominikanowi Gerwardowi (*Perlbach*, Pommerellisches Urkundenbuch, n. 138). Podobnie r. 1264, przed Anzelmem, bpem warmiń., legatem papieża, biskup i kapituła włocławska oskarżają bpa pomezańskiego, że do swej djecezji nieprawnie wcielił dolinę, raczej jakoby wyspę, zawartą między morzem Baltyckiem a Wisłą i jej odnogą Nogatem, Żuławy (Solavi) zwaną. Rozpoznanie sporu legat zdał proboszczowi i archidjakonowi katedry płockiej (*Rzyszczewski*, Codex dipl. II n. 88; *Perlbach*, n. 203); wyroku ich nie posiadamy, to jednak pewna, że odtąd Żuławy stale do djecezji kujawsko-pomorskiej należały. Na bpa kamińskiego, o zajęcie dwóch parafji, obejmujących 37 wsi, zaniósł skargę do pap. Benedykta XII r. 1335 bp Maciej Golanczewski. Sędzią sprawy wyznaczony oficjał poznański, który gdy z niedbalstwa nic nie zrobił, Golanczewski skargę ponowił, i otrzymał na sędziego archidjakona poznań., którego decyzji nie znamy (*Theiner*, I, str. 366 i 398). Djecezja pomorska, stanowiąc oddzielny archidjakonat, do nadzoru duchowieństwa miała swego archidjakona, który między prałatami katedry włocław. siódmą stallę zajmował i zgodnie z ustawą bulli Leona X, 1513 r. (*Constit. syn.* ed. Wężyk, str. 48), z przedstawionych od bpa dwóch kandydatów przez kapitułę był wybierany. Pierwsza wzmianka o tym urzędzie pochodzi z r. 1198, w którym, jak się zdaje, archidjakonem był Walter; pewniejsza z r. 1240, gdzie wyraźnie jest nim Wacław (*Perlbach*, n. 9 i 71). Ci, z polecenia biskupa, wizytowali kościoły i składali pracy swojej opisy. Najdawniejsza księga wizyt kościołów pomorskich, jaką archiwum kapituły włocł. posiada, pochodzi dopiero z r. 1597; dopełnił jej archid. Franc. Łącki, nie wszystkich jednak parafji. Sprawy sądowe prowadzili sami biskupi, zjeżdżając niekiedy w tym celu do Gdańska, gdzie już, na początku XV w., mieli swój pałac (*Rzyszczewski*, II, n. 384, str. 458), lub do większych miast Pomeranji, czasem do dóbr swoich (Sobkowa i Komorska), których kilka kluczów oddawna posiadali (cf. *ks. St. Kujot*, O majątkach biskupich na Pomorzu, Toruń 1880; *Zygm. Lisiewicz*, O obsadzaniu stolic biskupich w Polsce, Lwów 1892). Mimo to, r. 1241 Sambor, ks. gdański, darował im jeszcze kasztelanją Gorzęcin, aby w niej mieli dogodną i przyzwoitą rezydencję, gdy dla spełnienia pasterskich obowiązków na Pomorze przybędą (*Rzyszczewski*, II, n. 30; *Perlbach*, n. 76). Pod nieobecność zastępował ich officjał, o którym wzmianka r. 1389, gdy nim był zakonnik Fr. Stephanus epus chelmensis et dni Joannis epi wlad. vicarius in spiritualibus generalis per Pomeraniam (*Voelky*, Urkundenb. des Bisth. Culm, str. 291); potem r. 1459, gdzie wspomniany Maciej Racht, vicar. in spiritual. et officialis Pomeraniae generalis (*Rzyszczewski*, II str. 517). Urząd ten jednak musiał być dawniejszy. Żeby r. 1238 officjała i sądu bpiego w Gdańsku, lub gdzieś na Pomorzu nie było, trudno wywnioskować z postępowania Świętopełka, ks. gdańskiego, który wzbraniał bpowi wizytowania kościołów, kapłanom probostwa dawał lub odbierał i sprawy małżeńskie sądził; albowiem dopuszczał się on innych jeszcze nadużyć i gwałtów, które wyrok sądu polubownego nagrodzić mu kazał (*Rzyszcz.* II str. 18, *Perlbach*, str. 56). Officjałami bywali tu nie raz dygnitarze kościelni, jak wspomniany Stefan, bp chełmski, a r. 1732 Dominik Sierakowski, bp maroneński, sufr. gnieź., kan. krak. W XVII w. był nadto

officialis foraneus, rezydujący w Bydgoszczy, potém w Świeciu, którego władzy podlegała nie tylko część Kujaw od strony Kruszwicy, lecz także południowa okolica Pomerelli. Dla dopełnienia obowiązków pasterskich, bpi kujaw. zjeżdżali niekiedy do Gdańska, lub wysyłali tam sufraganów włocławskich. Ks. Hildelbrand (lib. cit. str. 87) powiada, że bp Drzewicki wyjednał u stolicy apost., aby każdy officjał gdański był razem sufraganem pomorskim. Damalewicz o tem nie wspomina; a zresztą jest to niezgodne z prawem Kościoła, mocą którego urząd officjała ustaje ze śmiercią biskupa, który go kreował, gdy tymczasem święcenie sufraganowi odjęte być nie może. Dopiero bp Ostrowski odniósł się do stolicy apost. 1765 r. i pozyskał dla Pomeranji oddzielnego suffragana, w osobie prałata, Cyprjana Wolickiego, bpa Synopy, zatwierdzonego przez Klemensa XIII 18 kal. mai 1766 r. Obowiązany był mieszkać w Gdańsku, przy katedrze włocł. prelaturę zatrzymał i nadto od bpa djecezji pobierał roczną pensję 300 duk. (*Theiner*, IV, pars II str. 90). Po jego śmierci sufraganem pom. r. 1776 został Maciej Garnysz, bp Larnandy, a gdy ten r. 1782 przeszedł na stolicę chełmską, sufraganją objął pijar Lud. Stan. Górski, bp Cezaropolu, zm. 1799, ostatni na tym urzędzie. Dyecezja pomorska, nie będąc erygowaną, kościoła katedralnego nie miała; nie posiadała też kolegjaty. Ile dekanatów i kościołów w niej było, dopiero z późniejszych czasów wiadomo. Najdawniejszy o tem dokument z r. 1326 wspomina o 9 kościołach i 4 opactwach; widocznie wiele ich pomija (*Theiner*, I, str. 268 sq.). Po r. 1420 było dekanatów siedm; r. 1598, za bpa Rozdrażewskiego, 10, które do końca się utrzymały. Damalewicz (1642) wymienia ich jedenaście: gdański, pucki, mirachowski albo kościerzyński, starogardzki, świecki, tczowski, nowski, gniewski, lęborgski, bytowski i małej wyspy; ten ostatni z gdańskim potem połączony; w nich kościołów 161 i trzy w ręku heretyków. W XVIII w., podczas wojen, wiele kościołów ubyło, bo jako drewniane łatwo zniszczeniu uległy, a tylko bogate opactwa w swych dobrach i miasta parafjalne kościoły murowane stawiały. Po szczególe wymienione u Damalewicza (str. 45), w *Monumenta histor. Dioec. Wlad.* r. 1881, zeszyt 1 i u ks. Hildelbranda (str. 94 i 126). Klasztorów było dość wiele, z bogatą nawet fundacją. *Cystersi* mieli słynne opactwo w Oliwie z r. 1173, założone przez Sambora, ks. pom. Liczne jego dokumenta są w dziele Perlbacha, liber mortuorum w t. V dzieła: *Pomniki dziejowe Polski*, stare Annales i Chronicon opata Stanisława, tamże w VI t. (Krak. 1893); historją opisał Kretschmer: *Geschichet und Beschreibung der Cisterzenser-abbei Oliva*, oraz inni. W r. 1888 pałac opatów oddać miano diakonisom protestanckim z Gdańska. Niemniej słynne było opactwo ich w Pelplinie, opisane przez ks. Stan. Kujota (*Opactwo Pelplińskie*, Pelpl. 1875), uposażone przez ks. Sambora II 1251 i Mestwina II 1274 r., zniesione 1823. Tenże Sambor r. 1258 fundował cystersom klasztor w Pogutkach, połączony z pelplińskim 1276 r. Najdawniejszy ten zakon na Pomorzu wiele przyczynił się do rozszerzenia i umocnienia tam wiary ś. *Dominikanie* posiadali klasztory: w Gdańsku, gdzie ś. Jacek nauczał, fundacji Świętopełka z r. 1227 (*Perlbach*, n. 34 sq.), w Tczewie (Dirschau) fundacji Mestwina 1289, zniesiony 1820 r. i oddany protestantom. Zasługi dominikanów w ogłaszaniu tu wiary, już r. 1228 sławiono (*Theiner*, I str. 16). *Franciszkanów* klasztor r.

1335 założyli krzyżacy w Nowem, lecz ich protestanci wypędzili 1556 r. a po długiem staraniu bpów włocł. powrócili go katolikom; r. 1604 *bernardynom* go oddano, r. 1820 znowu protestanci kościół zajęli. W Świeciu byli bernardyni od r. 1625, zniesieni 1820. *Reformaci* mieli klasztor w Wejherowie (z drogą krzyżową obdarowaną odpustami od pap. Innoc. XI r. 1618), fundacji Jakóba Wejhera, wojew. malborg. 1648 r.; utrzymywali szkołę sześcioklas. od r. 1650, razem z klasztorem r. 1820 zniesioną. Drugi ich klasztor był na przedmieściu gdańskiem Stolcenberg, do kapituły włocł. należącem, r. 1666 założony; podczas oblężenia r. 1813 zburzony. *Karmelici*, r. 1186 przez ks. Sobiesława w Gdańsku osadzeni, 1419 nowo fundowani (ob. tej Encykl. t. X, str. 33). *Paulini* w Topolnie 1685 r. przez ks. Adama Zygm. Konarskiego założeni, r. 1810 zniesieni (ob. tej Encykl. t. XVIII, 497). *Jezuitów* do Gdańska sprowadził Hier. Rozdrażewski, bp włocł. 1593 r. i uposażył; prześladowani przez protestantów, przenieśli się na przedmieście Szotland, będące własnością bpów włocł., tu mieli szkoły wyższe, potem seminarjum (*Bibl. Warsz.* r. 1859 t. II, 29). Król Jan III Sobieski zbudował w Gdańsku 1678—81 piękną kaplicę ś. Ducha, królewską zwaną, dotąd istniejącą, którą powierzył dwom jezuitom, mającym razem spełniać obowiązki parafjalne. *Bonifratrzy* r. 1645 przez Jana Tesmera, potem wojew. malborg., fundowani na Szotlandzie, r. 1813 w czasie oblężenia, razem z reformatami zburzeni. *Misjonarzy* ś. Wincentego a Paulo, w pobliżu Gdańska, w miejscowości zwanej ś. Wojciech, fundował Konst. Felic. Szaniawski, bp włocł., wkładając na nich obowiązek odprawiania misji po parafiach Pomeranji i utwierdzania ludu w wierze ś. Były nadto dawniej klasztory *krzyżaków* w Gdańsku, Gniewie, Świeciu i Człuchowie, posiadające swoich komandorów czyli przełożonych; a także zakon rycerski *ś. Jana Jerozol.*, r. 1198 przez Grzymisława, ks. pomor., sprowadzony do Stargardu czyli Starogrodu i temiż dobrami uposażony; fundacja przez pap. Grzegorza IX r. 1239, przez bpa Michała Godziembę 1243 i przez ks. Mestwina II r. 1291 zatwierdzona (*Perlbach*, n. 9, 10, 11, 23, 42 i in.). Wszystkie te klasztory wiele wsi posiadały (ks. *Hildebrandt*, str. 137). Z żeńskich zakonów były *cysterki* w Żarnowcu nad morzem Baltyckiem, r. 1213 fundowane przez Sobiesława i Racibora, ks. pom., którym Świętopełk 1238 r. powiększył uposażenie. Od r. 1590 klasztor ten zajęły *benedyktynki*, mające nadto klasztor w Bysławku, r. 1602 zbudowany dla zakonnic wiekiem osłabionych i stanowiący filję klasztoru w Chełmnie, za zgodą pap. Klemensa VIII oddany pod zwierzchność bpów chełmiń. *Norbertanki* były w Żukowie (Zuckau), dwie mile od Gdańska, r. 1210 założone przez ks. Mestwina I i jego żonę, Świnisławę, córkę Mieczysława III, ks. pol.; fundacja bogata, posiadająca wiele nadań z XIII w., których dokumenta w kodeksach dypl. Rzyszczewskiego, Perlbacha i innych; zakonnice podlegały bezpośrednio stolicy apost. *Brygitki* w Gdańsku, przez mistrza krzyż., Konrada Jungingen, fundowane 1396 r., podlegały jurysdykcji bpów kujaw. Opis tych i niektórych pomniejszych klasztorów żeńskich, z akt zakonnych zebrany, drukiem ogłosił pracowity i zacny kapłan, ks. Jakób Fankidejski († 1883), pod tyt. *Klasztory żeńskie w dyecezji chełmińskiej* (Pelplin 1883). Jego także pracy zawdzięczamy inne dzieło, historji kościołów i klasztorów Pomorza dotyczące: *Obrazy cudowne i miejsca w dzisiejszej diecezji* chełmińskiej (Pelplin

1880); jak niemniej książkę: *Utracone kościoły i kaplice w dzisiejszej djecezji chełmińskiej*, podług urzędowych akt opisane (Pelplin 1880).— Duchowieństwa świeckiego do kościołów paraf. dostarczały szkoły zakonne, zwłaszcza jezuici, mający kolegjum w Szotlandzie. Fundację ich pomnożył bp Paweł Wołucki, 1618 r., obowiązując zakon, aby utrzymywał seminarjum dla Pomorza. W tym samym celu r. 1637 bp Maciej Łubieński dołożył jezuitom dochodów, a bp Szaniawski w ich kolegium wykłady teologji dla wszystkich urządził. Tenże wprowadzając ks. missjonarzy do seminarjum włocł. 1719 r., w nowej erekcji polecił utrzymywać dla Pomorza 4 alumnów, znających język niemiecki. Po zniesieniu jezuitów upadło kolegjum i seminarjum gdańskie, a lubo król pruski obiecał bpowi Rybińskiemu wznowić je z funduszów kościelnych, do tego jednak nie przyszło. Za bpa Łubieńskiego powstał w Stargardzie dom dla emerytów kapłanów, lecz, dla braku odpowiedniego urządzenia, niezadługo upadł.—Djec. pomorska, w której mieszkało wielu niemców, przez krzyżaków sprowadzonych, a nadto otoczona prowincjami przez niemców już zajętemi, w czasie reformy Lutra wystawioną była na ciężkie pokusy i gorące zabiegi propagatorów protestantyzmu. Jej miasta, przez bogatych kupców osiadłe i z niemcami w stosunkach handlowych będące, otrzymały ztamtąd predykantów (cf. *Cichocki*, Alloq. Osiec. lib. 2 c. 20), którzy w Gdańsku zwłaszcza z największą śmiałością występowali. Głosiło tam luteranizm wielu, z których Jan Schultz pobudził pospólstwo do nadużyć, nigdzie gwałtowniej nie praktykowanych (cf. *Damalewicz*, str. 359). Z sąsiednich Prus książęcych szła zachęta od apostaty ks. Alberta brandeburgskiego, a znajdowała grunt do posiewu sposobny. Poprzedni bpi kujawscy, jako zdala mieszkający, nie wszyscy zajmowali się sprawami swej djecezji pomorskiej, zostawiając je archidjakonom i oficjałom swoim. Dotąd bp Wład. Oporowski (ok. 1440) wydał „Mandatum archidiaconatum Pomeraniae concernens," Krzesław z Kurozwęk odbył synod w Sobkowie (1497), Winc. Przerębski w Gdańsku (1508), tamże bp Drzewiecki (1516); mimo to pozostawało jeszcze wiele do zrobienia. Gdy posłyszano o rozruchach religijnych w Gdańsku, przyznać trzeba, że bp Drzewicki nie zaniedbał swego obowiązku. Wpłynął na króla Zygmunta I, że ten osobiście udał się do Prus i do Gdańska; towarzyszył mu biskup. Pobyt króla, oraz Statuta et ordinationes pro bono et pacato statu Gedanensis civitatis factae, wydane tam r. 1526 feria 6 ante fes. s. Mariae Magd. dokładnie opisane w *Acta Tomiciana* (t. VIII, str. 76 i 102) i dziele Ant. Lorkiewicza *Bunt Gdański w r. 1525* (Lwów 1881). Następca Drzewickiego, bp Mik. Dzierzgowski, zjechał do Gdańska, zaprosiwszy tam Tydemana Giese, bpa chełmiń., i Samuela Maciejowskiego, bpa płock., z którymi naradzał się nad sposobami zachowania wiary. Późniejsze jednak czasy (1546—67) sprzyjały herezji. Przybył wprawdzie do Gdańska kr. Zygmunt August, a z nim bp Jan Drohojowski, zostający tu od 8 lip. 1552 r. do połowy września, lecz obadwa obojętni; król nic nie zrobił dla dobra religji, biskup zaś tylko zgorszenie zostawił, o czem Damalewicz w jego życiorysie str. 392; innych kilku biskupów krótko na stolicy włocł. zasiadali. Nic dziwnego, że herezja się wzmogła i ośmieliła, zabierając katolikom wiele kościołów w Gdańsku i na prowincji. Wymienia je ks. Hildebrandt, str. 98. W dekanatach lęborgskim i bytowskim, które

r. 1657 w lenność dane zostały elektorom brandeb., rozwijał się protestantyzm siłą ich panów, jak o tem obszerniej pisze ks. Wł. Chotkowski w dziele: *Rozszerzanie protestantyzmu w ziemiach polskich pod rządem pruskim* (Pozn. 1881) str. 64, 105. Za bpów Uchańskiego i Wolskiego nic nie działano, owszem zagnieździło się zepsucie między klerem, mającym przed oczyma zgorszenia od apostatów i predykantów, tem więcej że Uchański konkubinat usprawiedliwiał. Dopiero bp Stanisław Karnkowski gorliwie zajął się obowiązkami pasterza. Jego staraniem i czujnością duchowieństwo ożywione i wiele kościołów katolikom powróconych zostało. Rozdrażewski więcej jeszcze dokonał, zwróciwszy szczególnie działanie swoje na Pomorze. Sam wizytował kościoły (1596), procesował heretyków i odbierał zagrabione świątynie, które obsadzał gorliwymi kapłanami. Do Gdańska sprowadził jezuitów i w testamencie nie zapomniał o tej części swej owczarni (*Monum. hist. Dioec. Wlad.* r. 1883, zesz. 2). Błogi wpływ jego opisują Cichocki (*Alloq. Osiec.* str. 196) i Damalewicz (str. 416). Za nim idzie szereg gorliwych bpów, którym Pomorze gdańskie zawdzięcza, że się dotąd uważa ze prowincję katolicką, jak to z wdzięcznością dla Polski wypowiada ks. Hildebrand (str. 84). W Pomeranji odbyli synody bpi Rozdrażewski 1586, 1589, 1590, 1598 r., Gembicki 1614 i Wołucki 1617 i 1622 r. (cf. ks. *Z. Chodyński*, Statuta synodalia dioec. Wlad. et Pomer. Vars. 1890); inni w postanowieniach swoich uwzględniali szczególne potrzeby Pomorza, jak bpi Łubieński, St. Szembek, a nadewszystko Szaniawski, „który zasłużył sobie na wiekopomną pamięć u katolików archidjakonatu pomorskiego" (*ks. Hildeb.* str. 118); on zaprowadził missje parafialne. Aby ubogiej młodzieży ułatwić wstęp do stanu duchownego, bp Ant. Dembowski założył w Gdańsku bursę; Pomorze bowiem najwięcej na niedostatek kapłanów cierpiało, do tego stopnia, że nawet administrowanie ostatniego namaszczenia wyszło z użycia, a po niektóre czynności udawano się do pastorów, jak widać z synodu bpa Gembickiego 1614 r. i z akt biskupów kujawskich. Za bpa Rybińskiego, w rozbiorze kraju (1772), prowincja ta odpadła do Prus, wskutek czego czas jakiś rządy jej kościelne sprawowali sami tylko officjałowie, przebywający nie w Gdańsku, lecz przy swoich kościołach parafjalnych w Tczewie, Sobkowie (Subkowy), Stargardzie. Po wydaniu bulli z 20 list. 1818 r., w której Pius VII pap. urządził bpstwa w królestwie polskiem, archidjakonat pomorski oddzielony został od djecezji włocławskiej, nazwanej wtedy kujawsko-kaliską, i zostawiony do dalszego rozporządzenia ojca ś. pod tytułem *apostolskiego wikarjatu pomorskiego*. Wikarjuszem jego naznaczony ks. St. Rosołkiewicz, proboszcz przy kaplicy królew. w Gdańsku i ostatni officjał pomorski, który razem otrzymał jurysdykcję nad archidjakonatem kruszwickim, również z djecezji włocławskiej oderwanym i do Prus odpadłym. Ten ostatni obejmował dekanaty: kruszwicki, inowrocławski, fordoński i gniewkowski (Gniewkowo). Ks. Rosołkiewicz 24 list. 1819 r. odbył w Gdańsku konferencję z dziekanami swej jurysdykcji, na której radzono o obowiązkach pasterskich; są jej ustawy u Jacobsona *Geschichte der Quellen des kath. Kirchenrechts* (Anhang str. 198—215). Spełniał on obowiązki ten do r. 1824, w którym wykonano bullę *De salute animarum*, z d. 16 lip. 1821 r., urządzającą bpstwa w państwie pruskiem. Mocą jej archidjakonat pomorski przyłączono do djecezji cheł-

mińskiej, z którą odtąd losy dzieli. Obejmował wtedy dekanaty: gniewski, gniewski (Gniew, Mewe), mirachowski, nowski, pucki, świecki, stargardzki, tczewski i lauenburgsko-bytowski; kościołów paraf. i filjalnych posiadał 134, kapłanów 120, katolików 99,637. Wkrótce przedtem, d. 30 paźdz. 1810 r., dekret królewski zamknął nowicjaty; od r. 1831 zwijano klasztory. Ks. Hildebrandt w przywiedzionej na początku książce: *Wiadomości niektóre o dawniejszym archidj. pomorskim*, streszczając dzieje Kościoła katol. w tymże archidjak. powiada, że od początku do traktatu toruńskiego (1466) był on niekiedy uciskany przez książąt pomorskich i krzyżaków; od chwili dostania się pod rządy Polski używał wszelkiej swobody; od przejścia do korony pruskiej (1772) wiele zmian nieprzyjaznych doświadczył. Geograficzne jego położenie i granice, przedstawia mappa, dołączona do przytoczonego wyżej dzieła ks. Z. Chodyńskiego: *Statuta syn. d. Vl. et Pom.* *X. S. Ch.*

Pomponatius *Piotr*, głośny swojego czasu filozof, jeden z filarów antyscholastycznego arystotelizmu (ob. Scholastyka), ur. w Mantui 1462, w Padwie uczył się filozofji i medycyny, i tamże następnie został profesorem. Wykładając filozofję w duchu swojego czasu, wkrótce doszedł do wielkiej powagi i sławy. W skutek zawichrzeń wojennych opuściwszy Padwę, nauczał przez czas niejaki w Ferrarze, potem w Bolonji. Tu wydał 1516 rozprawę *De immortalitate animae*, w której usiłował dowieść, że według filozofji arystotelesowskiej duszę ludzką można poczytywać tylko za śmiertelną. Rozprawa ta miała wielki rozgłos, w Wenecji spalono ją publicznie z wyroku sądowego; jej potępieniu w Rzymie tylko wstawiennictwo Piotra Bembo zapobiegło. Refutację owej księgi napisał, z polecenia Leona X, Augustyn Niphus; nadto przeciw niej występowali: Wincenty Colzado, Piotr Marna, Paweł Jovius, a zwłaszcza kardynał Contarenus, uczeń P-a. Przeciw refutacjom i krytykom napisał P. *Apologję* i *Defensorium*; to ostatnie zwrócone było zwłaszcza przeciw Niphusowi. „Defensorium" pozwolono P-owi wydać (1519) pod warunkiem, że dołączy do niego uwagi i krytykę profesora teologji w Bolonji Casalenusa. Później ogłosił jeszcze pismo *De incantationibus* i księgę *De fato, libero arbitrio et praedestinatione* (wyd. Bazylejskie z r. 1567), w tym samym duchu i kierunku, co rozprawa „De immort. an." Pomponatius umarł 1524.—Według P-a nieśmiertelność duszy warunkuje się jej niematerjalnością; w istocie rzeczy oba pojęcia to samo oznaczają. Negując więc ze swego stanowiska filozoficznego nieśmiertelność duszy, P. neguje jej niematerjalność; najpierw wszakże odrzuca niematerjalność duszy, i stąd wnioskuje, że dusza nie może być nieśmiertelną. Przedewszystkiem krytykuje dość upowszechnioną wtedy doktrynę Awerroesa (ob. art. Scholastyka) o jedności rozumu. Doktryna ta wydaje mu się tak potworną i zarazem tak śmieszną, że zgoła niepodobna przypisywać jej wpływowi filozofji Arystotelesowskiej. Pomponatius obstaje za jednością duszy w myśl scholastyków. Co do substancji swojej dusza pojmująca (intellectiva) nie różni się od duszy sensytywnej. Nie jest ona czemś w sobie ogólnem, co z zewnątrz tylko byłoby udzielanem indywidualnemu człowiekowi, i nie jest także jakąś formą indywidualną w człowieku, która łączyłaby się z formą sensytywną, jako z drugą for-

mą. Gdyż dusza jest prawdziwą, istotną formą ciała, i dlatego może być tylko jedną. Absurdem byłoby, powiada P., przyjmować kilka istotowych form w tej samej jednostce ludzkiej. O jedności świadczy nasza świadomość; gdyż zawsze temu samemu ja świadomie przypisujemy funkcje intellektualne i sensytywne, co byłoby niemożliwe, gdyby człowiek nie był jedną naturą, która się składa z jednej materji i jednej formy. Wychodząc z tych przesłanek, P. rozwija swój temat właściwy. Upowszechnione, powiada, jest mniemanie, że dusza ludzka, sama w sobie, jest nieśmiertelną, a tylko pod pewnym względem śmiertelną, mianowicie jako sensytywny i wegetatywny pierwiastek życia. Pogląd ten, mówi dalej P., jest prawdziwy, gdyż poręcza go nam Pismo ś., które nie może uczyć błędu, i któremu we wszystkiem poddawać się winien rozum ludzki. Ale pogląd ów nie jest bezspornym, jeżeli na to zwrócimy uwagę, czy zgadza się on z duchem nauki Arystotelesa i czy w ogóle można go wyprowadzić z zasad r o z u m u l u d z k i e g o. Na jedno i drugie mamy tylko przeczącą odpowiedź. Dla P-a jest rzeczą widoczną, że Arystoteles uczył o śmiertelności duszy. Co się zaś tyczy dowodów rozumowych nieśmiertelności duszy, to P. nie chce wprawdzie o błąd oskarżać wielkich mężów, którzy uznawali dowodową siłę rozumu ludzkiego w pomienionej kwestji, ale sam mniema, że kwestja ta nie tak wyraźnie się przedstawia, jak pospolicie ludzie sądzą. I w taki sposób rozumuje. Stawiane są zwykle trzy główne dowody nieśmiertelności duszy, a mianowicie: że dusza spełnia pewne czynności niematerjalne, co do których jest niezależną od organów cielesnych,—myślenie i chcenie; że rozumem zdolna jest obejmować wszelkie formy, nawet najsprzeczniejsze, i że nakoniec w swojem myśleniu i chceniu nie zamyka się w zmysłowości, ale zmierza do nadzmysłowości i wieczności. Lecz dowody te, według P-a, nie mają zgoła żadnego znaczenia. Gdyż tak samo możnaby dowieść materjalności duszy: najpierw stąd, że właściwe jej są pewne czynności materjalne, jak czynności sensytywne i wegetatywne, co do których zależy ona od organów cielesnych; że, powtóre, nie może wszelkich form przyjmować, i że, potrzecie, dusza zmysłowa pożąda i dąży do tego, co jest zmysłowe, doczesne i znikome. Dowód za śmiertelnością duszy jest mocniejszy, według P-a, od dowodu za jej nieśmiertelnością; gdyż tu można się powoływać tylko na dwie jej czynności, na czynność myślenia i chcenia, gdy tam, w sensytywnej i wegetatywnej sferze, spotykamy daleko więcej sił i funkcji, których można użyć jako premiss do wnioskowania o materjalności duszy. Nadto jeżeli weźmiemy w rachubę, że ogromna większość ludzi nie przywiązuje żadnej zgoła wagi do wykształcenia umysłowego, albo mało je ceni, że ludzie ci ograniczają się sferą zmysłową i stoją bliżej zwierzęcości, niż człowieczeństwa, to okaże się, iż nie powinniśmy tak przechwalać się zdolnością myślenia i chcenia, i z takowych wnosić o istnieniu pierwiastku niematerjalnego w człowieku. Ale niedość tego. Jeżeli z czynności myślenia i chcenia mamy wnosić o niematerjalności duszy, to wprzód powinniśmy z pewnością wiedzieć, że dusza do swojego myślenia i chcenia wcale nie potrzebuje organów cielesnych, a więc że obie te czynności są czysto niematerjalnej natury. Ale o tem nietylko nie wiemy napewno, lecz nawet, przy ściślejszem badaniu, dochodzimy do wręcz przeciwnego wniosku. Gdyż jeżeli dusza jest entelechją, formą życia

fizyczno-organicznego, to, jako taka entelechja, może ona działać tylko przez ciało i wraz z ciałem. Zapewne można powiedzieć: jako intelektualna dusza, to jest, o ile jest obdarzona rozumem i wolą, dusza nie jest entelechją ciała. Lecz wtedy nie możnaby także nazywać duszy intellektualnej „duszą" w ścisłem, właściwem znaczeniu tego wyrazu; pojęcie „duszy" nie dałoby się do niej zastosować. A wszakże A r y s t o t e l e s bez wahania włącza duszę ludzką pod ogólne pojęcie duszy. Nadto niepodobna zaprzeczyć, że do wszelkiego myślenia potrzebujemy zmysłowych obrazów wyobraźni, i że bez nich nie możemy myśleć, jak również, że niemożliwe jest dla nas chcenie i działanie bez jakiegoś przedmiotu cielesnego. To zaś świadczy, że myślenie i chcenie wcale nie są takiemi czynnościami niematerjalnemi, czyli nadorganicznemi, za jakie są pospolicie poczytywane. Nakoniec, gdyby dusza była niematerjalną i nieśmiertelną, to musiałaby, po rozłączeniu się z ciałem, albo utracić albo zachować swoje siły wegetacyjno-sensytywne. W pierwszym razie, ustępowałaby, po śmierci ciała, w jakiś stan prywacji i uszczuplenia, i dlaczego miałaby, jako takie uszczuplone jestestwo żyć jeszcze dłużej? W drugim razie owe siły duszy byłyby nadal bezcelowemi, chyba przypuścilibyśmy jakąś palingenezję, czyli odradzanie i przeobrażanie się duszy, co wcale nie jest w duchu nauki Arystotelesa. Widzimy stąd, twierdzi P., że dowody za nieśmiertelnością duszy wcale nie są tak mocne, aby nie dały się obalić; owszem są one bardzo wątłe; okazuje się więc, że dusza tylko pod tym warunkiem może być entelechją i formą ciała, jeżeli, tak samo jak ciało, jest materjalną i cielesną. Nie wątpił też Arystoteles o materjalności i śmiertelności duszy, i ilekroć mówi on o powszechnej znikomości rzeczy ziemskich, nigdy duszy od niej nie wyłącza. Poczem P. tak formułuje swoją tezę: Dusza jest sama w sobie materjalną i śmiertelną, i tylko pod pewnym względem można ją poczytywać za niematerjalną i nieśmiertelną. Rozwijając ową tezę, P. uczy, że dusza potrzebuje wprawdzie ciała do wszystkich swoich czynności, jako o b j e k t u, ale nie pod każdym względem potrzebuje ciała jako s u b j e k t u. Wszelka forma bowiem, przechodząca w materję w sposób ilościowy, to jest tak, że w swojem połączeniu z ciałem rozciąga się wraz z rozciągłością ciała, potrzebuje ciała jako swojego objektu i subjektu. Jeżeli zaś jakaś forma łączy się z materją nie w taki ilościowy sposób, to potrzebuje wprawdzie ciała jako swojego objektu, ale nie potrzebuje go jako subjektu. Otóż dusza, o ile jest intellektualną duszą, to jest, o ile jest rozumem i wolą, przebywa w ciele nie sposobem ilościowym, cielesnym, a więc potrzebuje wprawdzie ciała do swojej działalności intellektualnej, jako objektu, ale nie jako subjektu. Potrzebuje ciała jako objektu, gdyż nie może myśleć bez obrazów, ani chcieć i działać bez jakiegoś przedmiotu cielesnego. Lecz nie potrzebuje go jako subjektu, gdyż może ona rozważać siebie samą, myśleć logicznie, pojmować ogółowość, czego czynić nie jest zdolną dusza sensytywna. Pod tym względem dusza niejako wznosi się nad materję, i posiada niejakie podobieństwo do czystej niematerjalności i nieśmiertelności, i bliższą jest takowych, aniżeli wszystkie inne rzeczy. W tem znaczeniu, lecz tylko w tem znaczeniu, duszę można nazywać niematerjalną i nieśmiertelną, nie dlatego, iżby była takową w substancji swojej, ale *tylko o tyle*, o ile ma ona niejakie podobieństwo do niematerjalności

i nieśmiertelności, podobieństwo zresztą bardzo małe. W ten sposób człowiek staje pośrodku między znikomością i nieznikomością, i w obojgu uczestniczy. Wobec twierdzenia, że dusza bez ciała nie jest zdolna poznawać, spotykamy wprawdzie inne twierdzenia, powiada P., a mianowicie, że dusza posiada dwojaką zdolność myślenia, myślenia uwarunkowanego postrzeganiem zmysłowem, i myślenia rozwijającego się bez obrazów zmysłowych; że pierwsze spełnia się w niej, dopóki jest połączona z ciałem, drugie zaś występuje w niej po jej rozłączeniu z ciałem. Lecz wszelkie jestestwo ma jeden tylko istotowy sposób właściwego mu działania, wynikający z jego natury. Otóż działanie duszy, objawiające się myśleniem, może się spełniać tylko za pomocą obrazów zmysłowych. W przeciwnym razie trzebaby było przypuścić, że dusza ludzka po wyjściu z ciała zmienia swoją istotę i naturę, i że przechodzi w stan wyższych duchów, gdyż tylko pod tym warunkiem możnaby mniemać, że traci własny sposób działania, a inny przybiera. Na to wszakże nikt się nie zgodzi. Oczywiście, gdyby dusza, jak tego usiłuje dowieść P., była natury materjalnej, to nie powstawałaby przez stworzenie, ale wraz z ciałem brałaby początek swój z rodzenia. Arystoteles wyraźnie trzyma się tego poglądu, powiada P., i jeżeli mniema, że rozum dostaje się człowiekowi z zewnątrz, chce tem tylko wyrazić, że rozum, odnośnie do sensytywnej duszy, uczestniczy w boskości w wyższym i doskonalszym stopniu. Następnie przechodzi P. do zarzutów, jakie możnaby jego doktrynie uczynić ze stanowiska filozoficznego, a mianowicie, że, z zaprzeczeniem nieśmiertelności i niematerjalności duszy, znika wyższe, ostateczne przeznaczenie człowieka; wtedy każdy człowiek myślałby tylko o zadowoleniu swojego egoizmu i swojej zmysłowości, nie przebierając w środkach; o moralności nie byłoby mowy. Ale próżny to zarzut, powiada P. Gdyż rodzaj ludzki jestto organizm moralny, który mierzyć należy temi samemi zasadami, jakiemi mierzy się i ocenia organizm fizyczny. W ciele organicznem każdy człowiek ma wprawdzie właściwe mu przeznaczenie, ale ostatecznie wszystkie członki mają jeden cel wspólny, gdyż wszystkie mają pielęgnować i wspierać byt, życie i dobro całości. Podobnie się dzieje z organizmem rodzaju ludzkiego. Tu również każdy członek całości ma wprawdzie właściwe mu przeznaczenie, lecz wszystkie członki powinny ostatecznie znajdować swój cel najwyższy w przykładaniu się do zachowania i dobra całości. Zachowanie zaś i pomyślność całości tem są istotowo uwarunkowane, aby wszystkie jej członki dążyły do cnoty a unikały występku. I to właśnie nazywamy pełnieniem przepisów rozumu praktycznego. Wszyscy ludzie zatem, pomimo śmiertelności duszy, mają jeden cel i jedno zadanie, które winni są pełnić, a zadaniem tem jest rządzenie się rozumem praktycznym, to jest, dążenie do cnoty i unikanie zła; nie ginie tu więc moralność. Drugi zarzut jest taki: Jeżeli przyjmiemy śmiertelność duszy, zatracamy ideę sprawiedliwości Bożej, gdyż na ziemi cnota często nie odnosi nagrody, a występek nie odnosi kary. Na to odpowiada P., że trzeba odróżniać istotową i przypadkową nagrodę, i istotową i przypadkową karę. Istotowa nagroda tkwi w samej cnocie, a istotowa kara w samym występku; oboje same się nagradzają i karzą. Ta istotowa nagroda i ta istotowa kara nigdy nie zawodzi cnoty i występku, zupeł-

nie wystarcza; żadnego zaś znaczenia nie mają przypadkowe nagrody i przypadkowe kary, jakoby oczekujące cnotliwych i występnych w życiu przyszłem. Idea więc sprawiedliwości Bożej dostatecznie jest osłonięta w ten sposób. Dalej nastręcza się pytanie: czem się dzieje, że, chociaż dusza ludzka jest śmiertelną, wszystkie wszakże religje i wszystkie prawodawstwa opierają się na nieśmiertelności duszy? Pytanie to łatwo się rozwiązuje, powiada P., jeżeli rozważymy moralne usposobienie większej części ludzi. Większa część ludzi nietyle z zamiłowania cnoty, ile z obawy przed karą czyni dobro i unika złego. Ażeby więc tych ludzi skutecznie skłonić do dobra i odstręczyć od zła, twórcy religji i prawodawcy ukazali im nagrodę i karę w życiu przyszłem, nie troszcząc się o to, czy tak dzieje się rzeczywiście. Słowem, P. usiłuje dowieść dwóch rzeczy, po pierwsze, że filozoficzne dowody nieśmiertelności duszy zgoła są nieprzydatne do celu, do jakiego bywają stosowane, i powtóre, że filozofja, wnioskując na podstawie własnych zasad, dowodzi raczej materjalności i śmiertelności duszy, aniżeli jej niematerjalności i nieśmiertelności. Zdawałoby się więc, że na tem P. powinienby już zamknąć swoją doktrynę. Bynajmniej, skończywszy swoje filozofowanie, przemawia zupełnie innym tonem. Powołuje na pomoc w i a r ę, która ma zakryć otwarte przezeń przepaści. Oświadcza, że chciał tylko wykazać, co o problemacie nieśmiertelności duszy powiada rozum ludzki, własnym siłom pozostawiony, bez światła wiary. I okazało się, że rozum wprost prowadzi do zaprzeczenia niematerjalności i nieśmiertelności duszy. Tylko więc w świetle objawienia Bożego i wiary, konkluduje P., możemy pojąć niematerjalność i nieśmiertelność duszy; i *ponieważ* wiara uczy nieśmiertelności duszy, przeto wszystkie dowody rozumowe, jakie można przytoczyć za śmiertelnością duszy i jakie on sam przytoczył, są błędne i kłamliwe, wszystkie zaś dowody nieśmiertelności duszy są prawdziwe i niezawodne. Według P-a, nieśmiertelność duszy uzasadniać można i trzeba tylko wiarą („Probari ergo debet immortalitas animae per propria fidei"); dopiero potem możemy przytaczać na nią dowody rozumowe, i dowody te tylko w świetle wiary nabierają mocy i prawdziwości. Bez wiary dowody rozumowe nieśmiertelności duszy nie rozpraszają wątpienia ducha ludzkiego w tym przedmiocie, a nawet milkną wobec dowodów przeciwnych. Obstawać więc trzeba za niematerjalnością i nieśmiertelnością duszy, ale dla jej udowodnienia nie należy kroczyć drogą, jakiej trzymali się mędrcy tego świata, gdyż na drodze tej nietylko nie usuniemy wątpliwości, ale dojdziemy w końcu do wręcz negatywnych rezultatów. Zaiste, osobliwemi sprzecznościami operuje doktryna P-a. Według niego, filozofja, t. j. rozum ludzki, musi ze swego stanowiska przeczyć nieśmiertelności duszy; wiara zaś nakazuje przyjąć nieśmiertelność duszy. Ale czy duch ludzki u w i e r z y ł b y w nieśmiertelność duszy, gdyby rozum zmuszał go do przyjęcia wręcz przeciwnego pojmowania? Czy wiara może coś takiego przepisywać człowiekowi, co sprzeciwiałoby się rozumowi? A gdyby mogła lub chciała coś takiego przepisywać, czy duch ludzki pogodziłby się z nauczaniem wręcz przeciwnem rozumowi? Takie rozdarcie poznania byłoby nieznośne i niemożliwe dla ducha ludzkiego; jednę z dwóch sprzeczności niezawodnie wyrugowałby duch ludzki ze swojej świadomości. I jeżeli filozoficzne dowody nieśmiertelności duszy same w sobie nie są żadnemi

dowodami, jak powiada P., to dlaczego mają one odrazu nabierać siły dowodowej, jeżeli łączą się z wiarą i na niej wspierają? Czy zmieniają swoją istotę, łącząc się z wiarą? Tego niepodobna przypuścić bez zaparcia się wszystkich praw myślenia. Rozumiał to niezawodnie P., i jeżeli w jego odwoływaniu się do wiary widziano tylko m a s k ę, jaką nakładał na siebie wobec chrześcjańskiego poczucia swojej epoki, to sąd taki o jego dwulicowości ze wszech miar zdaje się być usprawiedliwionym. Tak samo, jak w rozumowaniu o nieśmiertelności duszy, postępuje P. w innych przedmiotach swego badania filozoficznego. Wszędzie usiłuje wykazać sprzeczność między rozumem i wiarą; wszędzie uwydatnia wnioskowaniem niby filozoficznem jakąś tezę, sprzeczną z wiarą chrześcjańską, poczem tęż samą tezę, ze stanowiska wiary, nazywa błędną i fałszywą. Okazuje się to także w rozprawie *De incantationibus*. Powodem do napisania owej rozprawy był list jakiegoś krewnego, który opowiedziawszy w piśmie swojem pewne wypadki wyleczenia z róży, z oparzenia i wydobycia żelaza z rany, przez wyrzeczenie pewnych słów i formuł, prosił Pomponatiusa o wypowiedzenie zdania o tych uzdrowieniach cudownych. Nie ulega wątpliwości, pisze P. w wyżej wymienionej dysertacji, że rośliny, kamienie, zwierzęta i t. d., obdarzone są pewnemi siłami tajemniczemi, przez zastosowanie których można osiągnąć pewne rezultaty. Na odkrywaniu sił takich opiera się cała sztuka medyczna. Wiadomo, że człowiek jest pośredniem ogniwem między stworzeniem widzialnem i niewidzialnem, i w skutek stanowiska, jakie zajmuje, może uczestniczyć w tem wszystkiem, co się spotyka w świecie widzialnym i w świecie niewidzialnym. Jest więc bardzo możliwem, że ten lub ów człowiek, nosi w sobie ukryte też same siły tajemne, jakie po za nim posiadają pewne zioła, kamienie lub zwierzęta. Stosując je więc, może osiągnąć takie same skutki. Dalej wiadomo, że stworzenie świata sprowadzać należy do idei rzeczy; Bóg stworzył świat według idei, jaką miał o nim w rozumie swoim, a drugorzędne inteligencje również mocą idei, pochodzących z ducha Bożego, tworzą rzeczy sublunarne. Skoro tak jest, powiada dalej P., to niema w tem żadnej sprzeczności, gdy człowiek także mocą idei, czyli „species," jaką ma o pewnem działaniu, samo to działanie wytwarza, zwłaszcza jeżeli usiłuje takowe osiągnąć głęboką wiarą, silną wyobraźnią i gorącem pragnieniem. Wtedy urzeczywistnia on ideę w materji, jeżeli materja jest odpowiednio usposobioną i wydaje zamierzony skutek, bez wszelkiego dalszego pośrednictwa. Takie skutki i działania wydają się cudownemi, gdyż nie osiągnięte zostały zwykłą drogą, a ciemny lud, nie umiejący dociekać przyczyn naturalnych, podziwia je jako cudowne, poczytuje ich sprawcę za cudotwórcę, i w ostatniej instancji przypisuje takie działania duchom, albo nawet Bogu, jako ich przyczynie. W istocie zaś działają tu zawsze c z y n n i k i n a t u r a l n e, zgoła bez wpływów nadprzyrodzonych. Ale nie jest to ostatnie słowo P-a w tym przedmiocie. Idzie on jeszcze dalej. Z zasad arystotelesowskich usiłuje dowieść, że nie ma zgoła ani aniołów, ani duchów, i że nierozumną jest rzeczą przyjmować cuda, jeżeli pod niemi rozumiemy jakieś bezpośrednie, nadprzyrodzone działanie Boga albo duchów nadziemskich w tym świecie sublunarnym. Gdyż, według Arystotelesa, powiada P., Bóg jest powszechną przyczyną rzeczy, ale nie może bezpośrednio działać na r

czy niższego, sublunarnego świata; całe jego działanie jest tu tylko pośrednie, to jest dokonywa się przez ciała niebieskie, które, jako organa czyli narzędzia działalności Bożej, są niezbędne do wytwarzania i konserwacji rzeczy sublunarnych. Nie dlatego, iżby Bóg był niedoskonałym, i iżby, skutkiem jego niedoskonałości, jego działanie sięgnąć nie mogło aż do rzeczy sublunarnych; lecz same te rzeczy sublunarne są zbyt niedoskonałe, aby mogły znieść działanie Boże, są zbyt nieczyste, aby czystość Boża mogła się ich dotknąć. Nadto porządek wymaga, aby to, co jest wyższe, przez coś pośredniego działało na niższe. Skoro więc Bóg nie może działać bezpośrednio na rzeczy sublunarne, przeto niemożliwe są cuda, jako bezpośrednie działanie Boże w rzeczach tego świata. Ztąd wnioskuje P., że cokolwiek wydaje się nam cudownem, przypisywać to winniśmy w p ł y w o w i g w i a z d. Tak się też rzecz miała z wyroczniami i proroctwami. Chrześcjanie przypisują takowe, powiada P., bezpośrednio Bogu lub jego aniołom; według zasad arystotelesowskich wszakże, pochodzą one od ciał niebieskich. Ciała niebieskie rozlicznemi konstellacjami zapowiadają przyszłe wypadki, i kto umie tłumaczyć owe konstellacje, jest prorokiem. Umiejętności tej można nabyć, ale można ją mieć także wrodzoną, a mianowicie osobistość może tak się od początku urobić wpływem ciał niebieskich, że bez dalszych badań odrazu rozumie znaki niebios. Podobnie się rzecz ma z innemi działaniami cudownemi. Nekromanci np., przy wpływie ciał niebieskich, zaklęciami swemi wywołują w powietrzu pewne obrazy, które do zmarłych są podobne; również wskrzeszanie umarłych, zwłaszcza jeżeli przyjmiemy, że dusza jest nieśmiertelną, jest działaniem naturalnem, które może być dokonane drogą naturalną pod wpływem ciał niebieskich i t. d. Lecz w skutek czego, po ukazaniu się chrystjanizmu, zamilkły wyrocznie starożytne, jeżeli wyrocznie owe odnosić mamy nie do demonów, ale do wpływu ciał niebieskich? Na to P. daje taką odpowiedź. Cokolwiek istnieje na tym świecie sublunarnym, wszystko to podlega rodzeniu i zepsuciu; wszystko ma swój początek i czas rozwoju, w którym dochodzi do właściwej sobie doskonałości, wszystko ma czas zamierania, po którym znika ze sfery bytu. Tak dzieje się nie tylko z przyrodzonemi rzeczami, ale również ze wszelkiemi instytucjami, jakie istnieją na ziemi, z państwami, ludami, a nawet z r e l i g j a m i. Jeżeli więc minął czas jakiejś religji, musi ona zniknąć, a wraz z nią musi zniknąć to wszystko, co się z nią łączyło, co z niej wynikało. Otóż jednym z ważniejszych czynników kultu bogów w pogaństwie, były wyrocznie. Dopóki więc trwały czasy, wymierzone przez gwiazdy dla religji pogańskiej, dopóty musiały także trwać wyrocznie; kiedy zaś czasy te minęły i poganizm dobiegł swego kresu, musiały także zniknąć wyrocznie. Nowa instytucja religijna, która według praw pochodu świata nastąpić musiała, wymagała także nowych obrzędów i praktyk religijnych. Sformułowana w ten sposób zasada prowadzi jeszcze dalej P-a. Zmiana urządzeń religijnych, powiada on, jest największą zmianą, jaka na ziemi spełniać się może, i tu mianowicie najtrudniej bywa ludziom rozstać się z dawnemi zwyczajami, a przejść do nowych. To też dla dokonywania zmian takich powstają, za wpływem ciał niebieskich, jako założyciele nowych religji, mężowie obdarzeni zdolnością czynienia rzeczy nadzwyczajnych, cudownych. I ponieważ ci założyciele religji,

swoją moc nadzwyczajną posiadają z wpływu ciał niebieskich, i ponieważ ciała niebieskie działają jako narzędzia Boga, przeto założyciele religji słusznie bywają nazywani synami Bożymi. Ta moc nadzwyczajna nie ogranicza się wszakże do samych założycieli religji, gdyż skoro każda instytucja religijna ma czas swojego wzrostu i rozwoju, przeto i ci, którzy mają ów rozwój pielęgnować i osłaniać, muszą, tak samo jak założyciele religji, posiadać zdolność czynienia rzeczy nadzwyczajnych. Żadna potęga nie zdoła powstrzymać wzrostu i szerzenia się nowej religji, gdyż niebiosa, za wpływem których religja ta powstała, działają w jej sprawie i nie pozwalają, aby cośbądź jej postęp tamowało. Każda zaś taka instytucja religijna, doszedłszy szczytu rozwoju, zaczyna upadać i zdąża do swego rozkładu. A ponieważ taki upadek trwa zwykle przez długie czasy, przeto ludziom wydaje się, że sama instytucja religijna nigdy nie zniknie, że trwać będzie wiecznie. W miarę zaś jak zamiera dana instytucja religijna, coraz rzadziej przytrafiają się działania cudowne, które były niezbędne do jej krzewienia i zachowania, w końcu zupełnie ustają. Tem się objaśnia, powiada P., że teraz wiara coraz bardziej słabnie, że cuda prawdziwe ustają, a natomiast pojawiają się cuda zmyślone; zdaje się więc zbliżać koniec religji chrześcjańskiej („Quare et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi ficta et simulata: nam propinquus esse videtur finis"). W ten sposób zapatrywać się trzeba na cuda, jakie się dzieją dla utrwalenia instytucji religijnych, i jakie rzeczywiście się napotykają z a r ó w n o w religjach, mojżeszowej, pogańskiej i mahometańskiej, jak i w religji chrześcjańskiej. I dlatego ta lub owa religja jest równie uprawniona w czasach, w których ma istnieć według zrządzenia ciał niebieskich, jak każda inna dla swojego czasu. W czasach pogańskich modły, zanoszone do bóstw pogańskich, odnosiły skutek; dziś już nie odnoszą, nie mogą odnosić skutku. Gdyż w gruncie rzeczy skuteczność modłów, jak się wyraża P., polega albo na tem, że wchodzą one do powszechnego układu świata, jako warunki naturalnych działań, albo na tem, że sami modlący się, przez mocną wiarę, wytężoną wyobraźnię i silne pragnienie wytwarzają takie działania, jakie odpowiadają ich modłom. To też skuteczność modłów zanoszonych przy relikwjach zależy od głębokiej wiary modlących się, i gdyby z takąż samą mocną wiarą modlono się „do kości psa zdechłego" (*sic!*), osiąganoby takie same rezultaty. Zarówno tu, jak tam, nie należy upatrywać bezpośredniego działania Bożego. Rozwija się tu więc konsekwentnie w doktrynie P-a deistyczny naturalizm. Zbijając zabobonną teurgję i demonologję, dość wówczas upowszechnioną, P. ma słuszność za sobą, ale sam wpada w a b s u r d a a s t r o l o g i c z n e. Nie ogranicza się przytem na zbijaniu przesądnych mniemań, lecz idzie dalej. Odrzuca byt duchów w ogóle i usiłuje dowieść, że chrześcjańskie pojmowanie cudów jest niemożliwe wobec filozofji. Chce usunąć Boga z tego świata, i odmawia mu możność bezpośredniego działania na ziemi. Jest to więc d e i z m, n a t u r a l i z m. Zaprzecza chrystjanizmowi jego charakteru nadprzyrodzonego; stawia go na jednym poziomie z innemi religjami, poddaje chrystjanizm, na równi z innemi religjami, tym samym prawom bytu, rozwoju i upadku. Chrystus nie jest już dla niego Synem Bożym w znaczeniu chrześcjańskiem, ale jest synem Bożym w tem znaczeniu, w jakiem wszyscy inni zało-

ciele religji nazwę tę mogą nosić. Według P-a, cuda Chrystusa i Apostołów nie są to cuda w znaczeniu chrześcjańskiem, ale nadzwyczajne naturalne działania, zależne od wpływu ciał niebieskich, i należą do tej samej kategorji, do jakiej należą mniemane cuda innych założycieli religji. Religja chrześcjańska nie jest religją dla wszystkich czasów przeznaczoną; przeciwnie chyli się już ku upadkowi. Lecz i tu w końcu kładzie P. maskę wiary chrześcjańskiej na całe swoje filozofowanie. Oświadcza, że wszystko, czego w pismach swoich uczył i co dowiódł, jest prawdą tylko na stanowisku filozofji (arystotelesowskiej), lecz że wiara chrześcjańska inaczej poucza. Wiara chrześcjańska uczy, że istnieją aniołowie i duchy; uczy, że Bóg może bezpośrednio sprawiać tu na ziemi cudowne działania i że je sprawia rzeczywiście; i poczytuje takowe nie za działania naturalne, ale za właściwe cuda. Nauce tej poddać się winien duch ludzki. Jakkolwiek na stanowisku filozofji (arystotelesowskiej) duch ludzki dochodzi do wręcz przeciwnych zapatrywań, wyznać wszakże musi, że filozofja nie uczy tu prawdy, że jest ona tu „insufficiens et deficiens," *gdyż* wiara chrześcjańska inaczej uczy. Wyrokowi Kościoła, którym kieruje duch Boży, duch ludzki winien się poddać. A więc i tu s p r z e c z n o ś ć i p r z e p a ś ć m i ę d z y f i l o z o f j ą i w i a r ą. — Takiej samej metody trzyma się P. w trzeciem swojem piśmie: *De fato, de libero arbitrio, de praedestinatione et de providentia.* Usiłuje tu odpowiedzieć na pytanie, czy i jak daje się pogodzić fatum, opatrzność Boska i predestynacja z wolnością woli ludzkiej. W rozmaity sposób, powiada P., usiłowano wyjaśnić kwestję stosunku Opatrzności i wolności. Jedni obstawali za wolnością i negowali Opatrzność, jużto zaprzeczając bytu Boga lub poczytując go za zagadkowy, jużto nie umiejąc pogodzić rządów świata z szczęśliwością Istoty Najwyższej. Lecz taki pogląd znosi wszelką religję, i już dlatego samego nie ma głębszej wartości. Inni uznawali Opatrzność i wolność, i chcieli znieść między niemi sprzeczność przez to, że dla obojga inną sferę zakreślali, twierdząc, że Opatrzność rozciąga się tylko do sfery księżycowej, ale że nie obejmuje rzeczy sublunarnych, w których panuje przypadkowość, niestałość i znikomość. Inni zaś, a między nimi Arystoteles, Temistjusz i Awerroes, nie wyłączali wprawdzie rzeczy sublunarnych z rządów Opatrzności, o ile rzeczy te pozostają pod wpływem gwiazd, a gwiazdy pod wpływem Boga; ale mniemali, że w sferze rzeczy sublunarnych Opatrzność boska rozciąga się tylko do ogółowości, do powszechnych rodzajów i gatunków, i że tu jej wyrazem są powszechne prawa natury. Szczegółowość, przypadkowość, do której należą także wolne czyny ludzkie, wyłączali ze sfery Opatrzności: zdawało im się więc, że w ten sposób pogodzą obie sprzeczności, Opatrzność i wolność. Pogląd taki—powiada P.—może i nie dałby się odeprzeć apodyktycznie ze stanowiska filozoficznego, ale i przeciw niemu można podnieść poważne wątpliwości. Gdyż jakim sposobem mógłby się utrzymać ogół bez szczegółów? Ogół przecież istnieje w szczegółach. Jeżeli więc Opatrzność obejmuje ogół, powinnaby obejmować szczegóły. Inni—a są to s t o i c y—przyjmują powszechne fatum, i przeczą wolności ludzkiej. Uczą oni, że wszystko na tym świecie pozostaje pod koniecznością fatum, i że wszystko, cokolwiek się dzieje, zarówno w naturze, jak w dziejach ludzkości, dzieje się z koniecznością fatalistyczną. Nakoniec pogląd filozofów c h r z e ś c j a ń s k i c h. Ci usiłują utrzymać

pojęcie Opatrzności i pojęcie wolnej woli, i tak sobie kwestję tę tłumaczą: Bóg naprzód widzi każdą wolną czynność człowieka, i to w jej przyszłem spełnieniu. Na pytanie zaś, jak może jakaś czynność być wolną, jeżeli musi stać się koniecznie, skoro ją Bóg przewidział, odpowiada filozofja chrześcjańska, że jest to *necessitas consequentiae*, a nie *necessitas consequentis*. Bóg, powiada ona, porusza wszystkie rzeczy i działa w nich i przez nie; są one dla niego niejako narzędziowemi przyczynami. Bóg wpływa na wolę człowieka odpowiednio do natury woli, to jest, jako na zdolność, która sama sobą włada; czynność człowieka nie jest więc działaniem samego Boga, ale zarazem Boga i człowieka. Lecz, powiada P., takie rozwiązanie trudności nie zadawalnia rozumu: czczym wybiegiem jest odróżnienie *necessitas consequentiae* i *necessitas consequentis*; i powtóre, niepodobna pojąć, jak wola, jeżeli nią Bóg kieruje, może być przy tem wolną i rozporządzać sama sobą, gdyż ta sama czynność nie może pochodzić od dwóch działających przyczyn, jeżeli przyczyny te nie są współrzędne. Dlaczego, pyta P., nie uwalnia Bóg ludzi od ich błędów, jeżeli je przewidział przedwiecznie? dla czego Bóg uczynił cnotę tak uciążliwą do pełnienia człowiekowi? dla czego nie stworzył świata, w którymby zło nie znajdowało miejsca dla siebie? i t. d. Skoro więc, wnioskuje P., obecny świat, w którym zło tak się rozpościera, odpowiada woli Boga, ztąd wynikłoby, że Bóg chciał, aby ludzie grzeszyli, i że źli spełniają jego wolę. Sformułowawszy po swojemu te i inne zarzuty, P. wraca do nauki stoickiej w tym przedmiocie, gdyż ta wydaje mu się najkonsekwentniejszą, zwłaszcza w obec własnej jego doktryny o śmiertelności duszy. Podobnież na swój sposób rozwija swój pogląd na predestynację. W końcu wszakże nadmienia, że i stoicką doktrynę, najbardziej, według niego, odpowiadającą rozumowi, potępia wiara chrześcjańska, która uczy, że Opatrzność boska obejmuje wszystko, nawet szczegóły, i że pomimo tego człowiek posiada wolną wolę i wolną wolą czynności swoje wykonywa. I tu więc, jak i w innych kwestjach filozoficznych, P. podnosi do zasady sprzeczność między wiarą i rozumem.—Zapewne wyjaśnienie stosunku Opatrzności boskiej i predestynacji do wolności człowieka należy do najtrudniejszych zagadnień; zwłaszcza, co do predestynacji, rozum tylko na stanowisku wiary może przybliżoną dać odpowiedź. Lecz, gdy jakaś nauka wiary przewyższa doniosłość rozumu ludzkiego, z tego wcale nie wynika, iżby była sprzeczna z rozumem, to jest, iżby wnioskowanie z zasad rozumowych w koniecznej pozostawało sprzeczności z ową nauką wiary. Ale na tej właśnie mniemanej sprzeczności P. wszędzie opiera swoje filozofowanie. Ztąd też w psychologji uczy on materjalizmu, w metafizyce—deizmu naturalistycznego, w etyce—fatalizmu stoickiego i takowe poczytuje za postulaty rozumu. W etyce wprawdzie nagle przerzuca się od arystotelizmu do stoicyzmu, ale nie ma w tem nic dziwnego, gdyż stoicka doktryna o fatum wydawała mu się konsekwentnem rozwinięciem deistyczno-naturalistycznych zasad, wyłożonych w jego rozprawie „De incantationibus." Kroczył więc Pomponacjusz drogą, która musiała się okazać zarówno zabójczą dla wiary, jak i dla wiedzy naukowej. *Taki* rozdział między filozofją i teologją musiałby sprowadzić ruinę obojga. Filozofja pogrążyłaby się w materjalizmie i naturalizmie, a teologja utraciłaby przyrodzoną podstawę, zawisłaby w powietrzu, nie miałaby się na czem oprzeć w duch

wej świadomości człowieka. Wiara i nauka wiary musiałaby zaniknąć. Że taki kierunek nauki naukowy mógł zyskać sobie rozległe uznanie, rzuca to posępny cień na moralny i religijny stan owych czasów. Sam P. zapewnia wprawdzie w pismach swoich, że, jako chrześcjanin, poczytuje rezultaty swoich badań filozoficznych za błędne, że gotów jest życie oddać za prawdę wiary chrześcjańskiej, że bezwarunkowo poddaje się wyrokowi Kościoła i Stolicy Apostolskiej, ale że tylko rozwija myśli Arystotelesa. Lecz, jeżeli owe jego zapewnienia były szczere, jak sobie to wytłumaczyć, że, w cztery lata po soborze Lateraneńskim, na którym potępiono rozwijany przezeń kierunek, Pomponacjusz wydał (1516) swoją rozprawę „De immortalitate animae,“ gdzie, jak gdyby nic nie zaszło, wprost wystąpił przeciw zakazowi kościelnemu? Czem sobie objaśnić, że i później wydawał inne pisma, które również miały uwydatniać sprzeczność filozofji i nauki Kościoła w innych punktach? Bądź co bądź, to, co wypowiedział P. w pismach swoich, budzi uzasadnione podejrzenie, że jego prawowierne zapewnienia nie były szczere, że były tylko maską, po za którą filozof tem bezpieczniej chciał rozwinąć swoje poglądy naturalistyczne. Tak też sądzili współcześni o Pomponacjuszu, i, nie przywiązując wagi do mniemanej jego prawowierności, chciwie wsłuchiwali się w jego doktrynę naturalistyczną. — *A. Stöckl*, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. *J. N.*

Pomponio Leto, ur. 1425 w Kalabrji, uczeń Wawrzyńca Valli (ob.), egzaltowany aż do odrzucania chrystjanizmu wielbiciel starożytności klasycznej, zwłaszcza rzymskiej, założył w Rzymie akademję do uprawiania wiedzy o klasycznym świecie starożytnym. Wraz z innymi zapalonymi humanistami (ob. art. Humanizm) ściągnął na siebie podejrzenie o uknucie spisku przeciw papieżowi Pawłowi II i o odstępstwo od wiary (ob. art. Platina). Za Sykstusa IV nanowo otworzył swoją akademję i umarł w Rzymie 1495. Pomponio tak się rozmiłował w starorzymskich czasach, że, oprócz piśmiennictwa rzymskiego, niczem innem się nie zajmował, nic innego nie czytywał. O religji chrześcjańskiej, której nie znał, odzywał się z pogardą, i mawiał, że może być ona przydatną tylko dla barbarzyńców, lekceważył Pismo ś. i Ojców kościelnych, zalecał uczniom swoim, aby zamieniali własne imiona chrześcjańskie na pogańskie rzymskie, wznosił nawet ołtarze na cześć Romulusa i corocznie obchodził ceremonjami pogańskiemi pamiątkę założenia Rzymu. Umarł wszakże jako chrześcjanin, w szpitalu, dokąd go, z powodu ubóstwa, przeniesiono. Wyłącznie czytując pisarzy rzymskich, doszedł do wielkiej biegłości we władaniu wytworną łaciną. Pisma jego były drukowane w Hagenau 1520, i *opuscula varia* w Moguncji 1521. Z pod jego ręki wyszły poprawne edycje Sallustjusza, Varrona, Plinjusza jun. i Kwintyljana; do tego ostatniego *institutionis oratoriae* ułożył komentarz. Nadto, pod imieniem *Juljusza Pomponjusza*, wydał komentarz do Wirgilego. Obie jego córki, Fulwja i Nigella, odznaczały się nadzwyczajną wiedzą filologiczną. (*Schrödl*).

Poncjan (*Pontianus*) św., papież i męczennik (19 listop., al. 4 mar., 13 sierp., 28 wrz.), następca papieża Urbana I od r. 230, miał być synem rzymianina Kalpurnjusza. Jego pontyfikat przypadł na czasy cesarza Aleksandra, przychylnie usposobionego dla chrześcjan. R. 231 bp *Demetrjusz* aleksandryjski ekskomunikował Orygenesa (ob.), a wyrok

ten potwierdzony został w Rzymie; przy tej sposobności, papież Poncjan odprawił zgromadzenie duchowieństwa rzymskiego i poblizkich biskupów. Po śmierci cesarza Aleksandra (235), jego następca, Maksymin, rozpoczął nowe prześladowanie chrześcjan, zwłaszcza biskupów i księży. Burza ta ugodziła także w papieża Poncjana. W spisie papieży, ułożonym za papieża Liberjusza, powiedziano, że Poncjan został wygnany wraz z kapłanem Hipolitem na wyspę Sardynję i że tam umarł 28 września. Rok 235 był rokiem jego śmierci. Jakiego rodzaju męczeństwem umarł, niepodobna tego oznaczyć. Podług podania, miał skończyć pod biczowaniem. Papież Fabjan kazał na Sardynji odszukać ciało P-a i przywieźć do Rzymu, gdzie je pogrzebał na cmentarzu ś. Kaliksta. Na uwagę zasługuje spostrzeżenie Papebrocka (Boll. April. t. I in diatriba prael. in catal. vet. R. P. pag. II-III), że w starodawnym katalogu papieży, poczynając od Poncjana, napotykają się dłuższe wiadomości o papieżach i chronologja staje się ściślejszą. Cf. *Bolland*, l. c.; *Tillemont*, Mem. t. III; *Pagi*, Brev. P. Rom. *Stadler*, Heiligenlep. IV, 962.

Poniatowski Michał Jerzy, herbu Ciołek, książę, arcybiskup gnieźnieński, ur. 12 paźdz. 1736, syn kasztelana krakowskiego, Stanisława, i żony Konstancji z książąt Czartoryskich, najmłodszy z siedmiu braci. Wychowany starannie naprzód w domu, pod kierunkiem uczonego historyka i prawnika, Gotfryda Lengnicha, a następnie wraz z braćmi Stanisławem, późniejszym królem polskim, i Andrzejem, późniejszym feldmarszalkiem austrjackim, u teatynów warszawskich, wreszcie w Rzymie, dokąd się udał na studja teologiczne 1754, pod przewodnictwem teatyna, ks. Antoniego Portalupi, po powrocie do kraju został kanonikiem krakowskim, a 2 lut. 1761 odprawił prymicje u księży missjonarzy w Warszawie. Deputatem na trybunał koronny w 1761 i 1762 r. wybrany przez kapitułę, zalecił się nie mało swojemi zdolnościami, 26 kw. 1762 został przez biskupa Walentego Wężyka przybrany na koadjutora jego kustodji gnieźnieńskiej. Czas jakiś przemieszkiwał na dworze wuja swego, księcia Michała Czartoryskiego, kanclerza w. Ks. Lit., a odebrawszy w działach po ojcu Jabłonnę pod Warszawą, tam zamieszkał aż do śmierci Augusta III (3 paźdz. 1763). Po wyniesieniu na tron brata Stanisława, mieszkał w zamku warszawskim, pomagając królowi w ciężkich jego obowiązkach radą swoją. Pięknej powierzchowności, wykształcony, silnego charakteru, małomówny, uprzejmy po pańsku dla wszystkich, nie małego wkrótce na dworze i w kraju nabrał znaczenia. Na sejmie koronacyjnym wyniesiony został wraz z braćmi do godności książęcej (15 gr. 1764). Poprzednio, d. 15 listopada, otrzymał opactwo czerwińskie, 1768 został sekretarzem w. koronnym i dziekanem warszawskim. Przyjąwszy od biskupa płockiego, Hieronima Szeptyckiego, koadjutorję biskupstwa z prawem następstwa po jego śmierci (9 sierp. 1773), konsekrowany w Warszawie, objął rządy djecezji płockiej przez prokuratora (2 wrz. t. r.); uroczysty wjazd do katedry odbył 24 maja 1774. Rezydując stale w Warszawie dla spraw politycznych, przy boku swoim miał kancellarję, zostającą pod zarządem ks. Krzysztofa Żórawskiego, kanonika krakowskiego, męża prawego, światłego i doświadczonego, i przez nią sprawował rządy swojej djecezji. Żórawskiemu i kilku członkom zniesionego wówczas zakonu jezuickiego, zostającym przy tej kancelarji, zawdzięcza djecezja płocka te szczegółowe a w duchu czysto

kościelnym wydane rozporządzenia, tyczące seminarjów, kongregacji dekanalnych, rekollekcji rocznych, zaprowadzenia 40-godzinnego nabożeństwa we wzorowym porządku rozłożonego na kościoły parafjalne, i inne, jakie się znajdują w czterech tomach *Rozporządzeń i pism pasterskich do djecezji płockiej wydanych*, a przez ks. *Wiktora Wargawskiego*, kanonika płockiego i pułtuskiego, drukiem ogłoszonych w Warszawie 1783-85. Ale jeżeli owym kapłanom zawdzięcza to djecezja płocka, jako dobrym wykonawcom, to niewątpliwie główna zasługa w tem była biskupa, pragnącego dobra Kościoła, i umiejącego odpowiednich sobie odszukać radców i wykonawców swej myśli. Ożywiony duchem porządku, jak zostawił nam wyborny opis majętności biskupstwa płockiego z roku 1773, przechowany w kapitularzu płockim, tak z drugiej strony urządził, podług z góry nakreślonego szematu, szczegółowy opis wszystkich beneficjów djecezji, jako przygotowanie do generalnej wizyty kanonicznej, którą odbył nie sam jednak, lecz przez delegatów do różnych części djecezji na to wyznaczonych (ob. *Rozporządzeń*, I, 292..). Zdaje się też, że w djecezji płockiej po ingresie był tylko raz jeszcze, gdy w r. 1776 zjechał do katedry swojej na otworzenie 26 maja jubileuszu, ogłoszonego przez Piusa VI przy jego wstąpieniu na katedrę Piotrową. Ale pragnąc dokładny mieć wciąż obraz stanu swojej owczarni, zobowiązał konsystorze, których wtedy było cztery (płocki, pułtuski, łomżyński i gorzeński), do cotygodniowego przysyłania raportów o sprawach bieżących; w tym celu też na dwóch traktach od Mławy i od Łomży do Warszawy swoim kosztem urządził pocztę. Niechętny P'mu, a więcej może jeszcze będącym w jego kancelarji exjezuitom, przygania tym ostatnim Kitowicz, że swemi „coraz nowemi projektami, to względem rządu duchownego, to względem publicznej edukacji, to względem ekonomiki dóbr, księcia bałamucili, tak, że nieraz w procesach publicznych czyli listach pasterskich ich konceptem wydawanych na śmiech tego księcia podawali" (*Pamiętniki*, wydanie *Wł. Zawadzkiego*, II, 73...). Ale do śmiechu tego, nawet dla najzłośliwszych, nader mało mogło się znaleźć materji w owych rozporządzeniach; mało jej też wytyka i Kitowicz, jak przestrogę, aby ludzie zbóż niedojrzałych i takichże owoców nie jadali, żeby chłopy w czasie upałów z obawy przepalenia głowy czapek nie zdejmowali i wody zimnej zgrzani nie pili. Był to wszakże w tem tylko drobny hołd złożony ówczesnej czułostkowości salonowej, rozrzewniającej się pod wpływem francuskim nad ludem, a nieznającej ani ludu ani jego życia. Ale taki drobnostkowy szczegół nie może przynosić ujmy jego niepospolitej wartości rozporządzeniom, listom pasterskim (najobszerniejszy i najlepszy z d. 31 grud. 1777 po ukończeniu wizyty generalnej, ib. I, 391) i instrukcjom (jak wyborna nauka o jubileuszu, ib. II, 1—425 i plan zakładać się mających bractw miłosierdzia, ib. II, 426-504). Godnym też ze wszech miar uznania, ze względu na owe czasy, duchem antykościelnym zarażone, jest fakt, że tak przepisane przez P. do seminarjów podręczniki jak i zalecane plebanom do ich bibljotek książki są dziełami ściśle katolickiemi (z wyjątkiem Van-Espena, którego bezwątpienia dla jego erudycji zaleca między innemi do porady profesorowi prawa kanonicznego, ib. I, 107). Prócz tych urządzeń zawdzięcza mu jeszcze djecezja płocka odnowienie katedry, którą ozdobił frontonem, łączącym dwie wieże na przedzie kościoła stojące, a na miejsce upadających drewnianych kościołów

w Bądkowie, Porębie i Jońcu wystawił własnym kosztem murowane; wielu też kościołom dawał zapomogi. Na jego domaganie się benedyktyni płoccy ustąpili swój klasztor na seminarjum djecezalne (gdzie dziś gimnazjum żeńskie). Kitowicz (op. c. II, 74) zapewnia, że z przesyłanych sobie rapportów dekanalnych konsystorskich „książę, mający inne objekta do swojej górnej fantazji, żadnego i w rękę nie wziął.“ Zapewnienie to czcze, bo pamiętnikarz nie miał żadnego zetknięcia ani z księciem, ani z jego kancelarją, wszakże pewną jest rzeczą, iż biskup ten nie mógł wiele czasu poświęcać na sprawy djecezalne, bo nie tylko jako brat królewski i senator, ale jeszcze jako członek Rady Nieustającej (wybrany z prowincji wielkopolskiej 30 paździer. 1776 i ponownie 1778), był zajęty sprawami politycznemi i zarzucony pracami komisji edukacyjnej, której był prezesem. Nadto jeszcze, z powodu pomięszania umysłu biskupa Sołtyka (ob.), został koadjutorem krakowskim, a po uwięzieniu tegoż biskupa (23 lut. 1782), administratorem tejże djecezji. Zarząd tej djecezji powierzył ks. suffraganowi Potkańskiemu, kapłanowi bogobojnemu i ukształconemu, a nadto wyjednał sobie w Rzymie dwóch jeszcze suffraganów, ks. Olechowskiego, na część krakowską, i ks. Radoszewskiego, na część sandomierską. Dochody biskupstwa obracał na podniesienie edukacji i na instytucje miłosierne. Mianowany przez króla (1784) prymasem arcybiskupem gnieźnieńskim (palljusz przyjął w Warszawie z rąk biskupa poznańskiego, w dzień Wniebowstąpienia Pańskiego 1785, a d. 11 maja t. r. odbyło się tamże zaprowadzenie uroczyste jurysdykcji metropolitalnej) a przytem i opatem tynieckim; mimo wyraźne zastrzeżenie w bulli, przenoszącej go z katedry płockiej na gnieźnieńską, że nowy arcybiskup traci prawo do koadjutorji krakowskiej, zatrzymał rządy biskupstwa krakowskiego i starał się o pozyskanie tej katedry obok gnieźnieńskiej, którą tak samo, jak poprzednio płocką, zarządzał z Warszawy, zatrzymawszy przy sobie ks. Żórawskiego, jako kanclerza prymacjalnego. Pobudką do tego była mu nie chciwość, lecz chęć pomnożenia przez to znaczenia i wpływu swego politycznego. Ale takie przekraczanie i naruszanie praw i obowiązków kościelnych dla względów im obcych nigdy dobrych rezultatów dla nikogo przynieść nie może. Nie przyniosło ono błogosławieństwa i P'mu. Przeważnego dotąd znaczenia w kraju został on niebawem najniepopularniejszym człowiekiem. W gorących tych czasach sprawiła to głównie polityka. Gdy cała Warszawa unosiła się entuzjazmem dla króla pruskiego, on w sejmie przypominał zdzierstwa Fryderyka II w Polsce popełniane i ostrzegał o niebezpieczeństwach dla rzeczypospolitej ze strony dworu berlińskiego. Bystry i stały w swojem zdaniu polityk, widział do czego doprowadzić kraj może ta nowa miłość niemiecka, i dla tego stanowczym był jej przeciwnikiem. Wywołało to przeciwko niemu niechęć, którą nieprzyjaciele jego umieli rozniecić do szerokich rozmiarów, wyzyskując do tego zręcznie sprawę biskupstwa krakowskiego. Z osobistości najwięcej w kraju znaczącej, w ciągu półroku (1789) stał się człowiekiem bez żadnego wpływu. Cierpiała na tem jego duma, bolały go prześladowania, jakich doznawał od ludzi małej wartości, ale silnych swoją popularnością; dręczył się nadto systemem politycznym, o którym nie wątpił, że kraj jego do ruiny przyprowadzi. Gdy wreszcie przeciwnicy, mierząc w niego i zagradzając mu tem drogę do biskupstwa krakowskiego, na posiedzeniu sejmo-

wem 17 lipca 1789 r. postawili i, pomimo opozycji króla, biskupów i pewnej liczby senatorów i posłów, większością głosów przeprowadzili prawo, aby przyszłemu bpowi krak. wyznaczono pensję 100,000 zł., a resztę dochodów biskupstwa obrócić na wojsko, przyczem podjęto projekt powszechnego sekularyzowania dóbr biskupich i osadzenia biskupów na pensjach, dopełniła się miara jego goryczy; postanowił więc usunąć się na czas jakiś z widowni politycznej, a przytem i dla poratowania nadwątlonego zdrowia, udać się za granicę. Wprzód jednak chciał odbyć wjazd na stolicę swoją, którą dopiero pierwszy raz teraz miał nawiedzić, przyczem zamierzył kanonicznie wizytować katedrę, kapitułę i seminarjum gnieźnieńskie. Nie chcąc zaś przy tem mieć zwykłych okazałości, z drogi dopiero d. 3 września 1789, listem datowanym z Łowicza, zapowiedział kapitule swój przyjazd na 9 września, rano, zabraniając przytem ogłaszać termin swego przybycia. Ingres odbył się jednak wśród licznego udziału szlachty i ludu wiernego, ale przemowa jego dość zimno była przyjęta i przez duchowieństwo i wiernych, bo też i sama była dość zimna (ob. *Korytkowski*, Arcybiskupi gnieźnieńscy, V, 196...). Po kilku dniach pracowitej w Gnieźnie bytności, gdy słabość jego się wzmagała, udał się do Wrocławia, dla zasięgnięcia rady lekarskiej, gdzie zdecydował się na przyśpieszenie natychmiastowego wyjazdu za granicę, wysławszy ztamtąd 16 września 1789 nominację dla ks. kanon. St. Łubieńskiego na administratora archidjecezji na czas swojej nieobecności. Na początku r. 1790 zjechał do Rzymu, a jak poprzednio ze stanu djecezji płockiej, tak teraz ze stanu archidjecezji obszerne sprawozdanie złożył Stolicy Apost.; oba są interesującemi pomnikami ówczesnych stosunków kościelnych. Z Włoch udał się przez Niemcy do Holandji i Anglji w celu wyjednania pożyczki dla rzeczypospolitej. W początku 1791 r. wybierał się do Paryża, lecz rewolucja ówczesna wstrzymała go od wykonania tego zamiaru, udał się więc do Wenecji, zkąd, po dwuletniej nieobecności, wrócił do Warszawy i 22 sierp. 1791 zawiadomił kapitułę gnieźnieńską o swoim powrocie. Zajmował się wtedy przeważnie w komisji edukacyjnej, gdy ustała już administracja djecezji krakowskiej, mającej swego biskupa, Feliksa Turskiego, a w sprawach politycznych nie brał czynnego udziału. Z tego czasu pochodzi list jego pasterski z 24 maja 1792, drugi z 14 czerwca t. r. zaprowadzający w całej archidjecezji czterdziesto-godzinne nabożeństwo (ob.), i to w ten sposób, aby to nabożeństwo trwało bez przerwy w tej archidjecezji, tak samo jak w płockiej od pierwszego do ostatniego dnia roku, kolejno w 157 kościołach. Trzeci list wydał 20 lut. 1793, a po nim jeszcze 4 marca dwa, jeden do duchowieństwa, drugi do wiernych, z okoliczności zamordowania przez rewolucjonistów Ludwika XVI, króla francuzkiego, piętnując tę zbrodnię jako najohydniejszy wybryk wyuzdania moralnego, a zarazem wzywając do modlitw gorących za duszę nieszczęśliwego monarchy, tudzież za obłąkany naród francuzki. Trzymając się na uboczu od życia politycznego, choć wraz z królem przystąpił do konfederacji targowickiej (24 lipca 1792), na sejmie grodzieńskim (27 czerwca—23 listop. 1793) nie był, na którym cała prawie archidjecezja gnieźnieńska przeszła pod panowanie pruskie. Rozpoczęły się wtedy rokowania względem utrzymania godności prymasowskiej i dochodów arcybiskupich, ale ich końca już P. nie doczekał. Wybuchłe w Warszawie porwanie się do broni (17 kw. 1794) wielką trwogą prze-

jęło chorego prymasa, bo przewidywał najsmutniejsze ztąd następstwa. Gdy, w czasie oblężenia Warszawy przez prusaków, frakcja rozhukanych szaleńców, podburzywszy lud warszawski, na wzór rewolucjonistów francuzkich, poczęła wymierzać tak zwaną sprawiedliwość doraźną i wieszała dygnitarzy sobie niemiłych i o zdradę posądzanych, odgrażając się już na króla i na prymasa, ten napisał list do królewicza pruskiego, w obozie pod Warszawą będącego, aby, ratując króla i jego od sromotnej śmierci, wszedł do stolicy przez wskazane mu, a łatwe do zajęcia miejsca. List ten został przejęty przez placówki, a treść jego wnet rozgłoszona poruszyła całą Warszawę. Lud tłumnie zgromadzony przed pałacem prymasa odgrażał się szubienicą (12 sierp.). Król, zawiadomiony przez naczelnego wodza o ludowem wzburzeniu, którego pohamować nie było możności, miał jakoby, jak potem mówiono, przesłać bratu truciznę, którą ten zakończyć miał życie. Tymczasem, gdy lud rozjuszony wyłamał bramę pałacową i zaległ dziedziniec, zanim zebrano materjał na postawienie szubienicy, jeden z domowników prymasa przez okno pałacowe oznajmił rozpasanej zgrai, że tenże przed chwilą umarł. Wiadomość ta nie znalazła wiary i dopiero, gdy delegacja, wyprawiona na pokoje, ujrzała prymasa leżącego już na katafalku i zapewniła lud o śmierci, w milczeniu rozeszli się wszyscy. Kitowicz (III, 142) podaje zgon prymasa od trucizny jako rzecz pewną, popierając swoją relację tem, że twarz zmarłego zaraz po śmierci mocno nabrzmiała i do niepoznania się zmieniła; tymczasem, na mocy zeznania Jana Rudominy (*Malinowski*, Żywoty arcybpów gnieźnień.), prezesa komisji edukacyjnej litewskiej, który pacholęciem był w pałacu prymasowskim, gdy się straszliwa ta odbywała scena, twarz zmarłego była nie nabrzmiałą, lecz żółtą jak wosk; można więc sądzić, że śmierć była nie od trucizny, lecz z gwałtownego oburzenia i uderzenia bólu w serce wyniosłego dygnitarza, który przed sobą widział tak haniebnie gotowany mu koniec życia. Zgadza się to więcej i z charakterem i z wiarą prymasa, która i w tej ostateczności nie pozwoliłaby mu na zbrodnicze odjęcie sobie życia. Piątego dnia po śmierci, odbyła się eksportacja (17 sierp.) do kościoła ś. Jana, a ztamtąd na cmentarz, gdzie ciało złożone zostało w katakumbie. Uroczyste nabożeństwa z kazaniami odbywały się przez trzy dni, król w głębokiej żałobie codziennie w całem uczestniczył nabożeństwie. Ks. Woronicz w mowie swojej broniąc zmarłego od zarzutu obojętności w wierze, o którą wtedy każdego wyższe stanowisko zajmującego pomawiano, przytoczył liczne dowody jego prawdziwie biskupiego życia, chwalił jego szczodrobliwość na kościoły, miłosierdzie dla ubogich, sierot i nieszczęśliwych, i jego wielkie względem całego społeczeństwa zasługi. Łętowski (Katalog III, 472), ze zwykłą sobie doraźnością sądu, pisze, że „władze umysłowe Poniatowskiego były nikczemne," a to dla tego, że autor czytał własnoręczne listy jego do Badeniego, regenta kancelarji królewskiej, „pisane babską ręką i bez żadnego konceptu." „Babską ręką i bez konceptu" pisał nie jeden wielki człowiek; nie z charakteru też i pisma i nie z konceptu kilku listów wnosi się o umysłowej wartości człowieka. Całą działalnością wypełnionego pracą życia swojego pokazał P., iż jego władze umysłowe nie były „nikczemne." Zimny w wychodzeniu z ludźmi, ambitny, energiczny, nieugięty w wymierzaniu sprawiedliwości, pozyskał on sobie wielu nieprzyjaciół i niechętnych, którzy wy-

tworzyli mu opinję najzupełniej niezgodną z jego miłością Kościoła i dobra publicznego. W episkopacie polskim zajął on poważne miejsce, a byłby jego chwałą, gdyby polityk nie był w nim zepchnął na plan drugi kapłana. Polityka wskazała mu rezydencję przy dworze a nie przy owczarni swojej; ona nie dała mu czasu i możności do nawiązania tego bezpośredniego serdecznego związku z djecezją swoją, jakiego żadna nie zastąpi kancelarja, ona wreszcie zatruła i skróciła mu życie. Cf. cytowane w tym art. dzieła. *N.*

Poniński F r a n c i s z e k, ks. jezuita, słynący z wymowy, kaznodzieja królewski, prof. teologji, rektor nowicjatu krak., um. 1714 w Krakowie. Zostawił w druku wiele pojedyńczych kazań i mów pogrzebowych.

Poniński S t e f a n, jezuita, brat starszy poprzedzającego, mówca gruntowny, z kolei rektor kolegjów łuckiego, lwow. i poznań. Umarł w Poznaniu 1733. Z wielu jego dzieł, jakie zostawił, wymieniamy: *Olympus sanctitatis*, Pozn. 1719 in. 4-o; *Apocalypsis ascetica*, ib. 1721 in 4-o; *Królowa nieba i ziemi*, kazania na święta N. M. P. ib. 1721 in f.; *Król bolesny*, kazania o męce Pańskiej, ib. 1723 in f.; *Król nieba i ziemi*, kazania na uroczyste święta, ib. 1825 in f.

Pont (*Pontus*, Πόντος, Dz. Ap. 2, 9. 1 Piotra 1, 1), długa, ale wązka kraina nadbrzeżna nad Pontus Euxinus (morze Czarne), między rzekami Halys i Phasis; południową jej granicę stanowią góry Parjadres (παρυάδρες), tworzące pośredni łańcuch górski między Araratem i Taurem. Od wschodu, gdzie góry zbliżają się do morza i pod nazwą Moschijskich (Μόσχοι) stykają z wyżyną armeńską, panuje surowy klimat; od zachodu zaś, gdzie góry w głąb się usuwają i są niższe, kraj odznacza się żyznością i powietrzem łagodnem; tu też zraszają go liczne potoki, biegnące z gór Parjadres ku morzu. W dolinach, między rozgałęzieniami gór, mieszkały liczne drobne, niezależne ludy; wzdłuż brzegu rozsiadły się od Synopy słynne kolonje greckie, upowszechniające wyższą kulturę w tamtejszych okolicach. Z żydów, którzy tu zamieszkiwali, niektórzy byli świadkami zesłania Ducha ś. w dzień Zielonych Świątek. Oni też prawdopodobnie przynieśli pierwszy zaród wiary chrześcjańskiej do Pontu. Wkrótce też nadciągnęli tu inni misjonarze, a byli to, ile się zdaje, uczniowie apostoła ś. P a w ł a, który wszakże osobiście nie nawiedził Pontu. Że ś. P i o t r miał nauczać w tych okolicach, jestto tylko przypuszczenie Euzebjusza (III, 4), idącego za Orygenesem. Dopiero późniejsi przyjęli to przypuszczenie za fakt autentyczny. Sam ś. Piotr (I, 1, 12) odróżnia siebie od tych, którzy nauczali w Poncie. Cf. *Windischmann* (Vindiciae Petrinae. Ratisbonae 1836, p. 112): „ubinam gentium B. Petrus tot annos (sc. ab anno 44 usque ad a. 51) delituit? In Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia et Bithynia, quarum regionum fidelibus in prima sua epistola scribit? Vix credo; nam tota narratio de Petro in illis terris praedicante ex epistolae exordio deducta esse videtur." Tak samo mówi *Hug* (Einleit. II 540): „Piotr nie oglądał ziem azjatyckich." Pontus (tak nazwany od blizkości morza), najpierw był prowincją perską, około r. 400 przed Chr. zamienił się w Państwo niezależne, a 66 r. przed Chr., po zaciętych walkach przeszedł pod panowanie rzymskie. Lecz prowincją rzymską, we właściwem znaczeniu, Pont stał się dopiero za Nerona, gdyż wtedy wraz z Kappadocją, otrzymał rzymski zarząd prowincjonalny. Wskutek tego tameczne gminy chrześcjańskie

wystawione były na prześladowanie ze strony cesarzów rzymskich na równi z innemi prowincjami azjatyckiemi, co też skłoniło Księcia apostołów do wysłania do chrześcjan tamtejszych listu z upomnieniami i ostrzeżeniami. Cf. art. *Piotr ś.* (*Schegg*).

Pontac *de* (*Pontacus*) Arnold, ur. w Beaurdeaux, nauczyciel Karola IX, a w końcu biskup w Bazaz (Vasatensis), um. 4 lut. 1605. Wielkiej nauki pomnik po sobie zostawił w notach i uwagach do kronik trzech pisarzy Euzebjusza, Hieronima i Prospera Akwitańskiego, w dziele p. t. *Eusebii Pamphili, s. Hier. et s. Prosperi ep. aquitanici chronologica ab Abraham ad a. Chr. 449.* Burdigalae 1604 in f. Praca ta wielkiemi pochwałami Causoban'a, Scaliger'a i Vallarsi'ego osypaną została. Nadto napisał: *Chronographia a Christo nato ad 1566*, Paris 1566 in f., pomnożona przez *Genebrarda* ib. 1585 i później wielokrotnie; *Abdias, Jonas et Sophonias cum chaldaea paraphrasi et commentariis Salom. Jarchi, Aben Esrae et David Kimchii* latine et accessionib. ex theol. christianis, ib. 1566 in 4-o. Wydał także kilka rozpraw polemicznych przeciwko Mornay Du Plessis, jak np. *Merveilles de 400 faussetés avec la manifestation de la nouvelle secte de Du Plessis*, Bord. 1600 in 8-o.

Pontifex Maximus. Według nieco podejrzanego opowiadania Zosima (l. IV. c. 36), cesarz Konstantyn, już po publicznem oświadczeniu się za wiarą chrześcjańską, miał przybrać nazwę i szaty Pontificis Maximi; tak samo mieli czynić następcy Konstantyna, jakkolwiek byli chrześcjanami, i jakoby dopiero Gracjan był pierwszym cesarzem, który odrzucił tytuł i insygnja Pontif. Maximi. Z tego wszakże to tylko jest pewnem, że Konstanty i jego następcy aż do Gracjana ukazują się na monetach i w wielu napisach, z tytułem „Pontif. Maximus," co nie upoważnia jeszcze do wniosku, że działo się to za sprawą samych cesarzy chrześcjańskich; zresztą mogli oni znajdować upodobanie w tym tytule, tak samo jak w innych czczych tytułach, odziedziczonych po ubiegłych czasach, w jego treść nie wnikając głębiej. Czy wszakże cesarze chrześcjańscy, jak powiada Zosimus, używali także szaty Pont. Maximi, jestto inne pytanie, co do którego słowa Zosima wcale nie są powagą rozstrzygającą. A nawet, gdyby świadectwo Zosima było prawdziwem, to ztąd jeszcze nie wypływa, aby cesarze chrześcjańscy rzeczywiście nakładali szatę P. M, odziedziczoną po poprzednikach pogańskich [1]), i aby rzeczy-

---

[1]) Pontifices tworzyli w starożytnym Rzymie kolegjum kapłańskie, które miało nadzór nad całym kultem religijnym, publicznym i prywatnym. Nazwę „pontifex" jedni wyprowadzają od wyrazów *pons* i *facere*, gdyż Pontifices zbudowali *pons sublicius* (na palach, *sublicae*) i nad jego całością czuwali, aby mogli składać ofiary na obu brzegach Tybru i na samym moście spełniać pewne obrzędy religijne; według innych nazwa „pontifex" pochodzi od wyrazów *posse* i *facere* (ῥέζειν, sacrificare, składać ofiarę). Numa miał wyznaczyć czterech Pontifices, piąty zwał się Pontifex Maximus. Później przybyło czterech Pontifices plebejuszowskich; Sulla pomnożył kolegjum Pontificum do 15 członków. Za cesarstwa skład kolegjum to zmniejszał się, to zwiększał, gdyż cesarz, jako Pontifex Maximus, wybierał Pontifices według swego upodobania. W pierwszych wiekach Rzymu Pontifex Maximus nie mógł zajmował żadnego urzędu świeckiego, nie mógł opuszczać Italji, musiał mieć żonę nieskazitelnych obyczajów, nie mógł wstępować w powtórne małżeństwo, nie wolno mu było dotknąć się trupa, i t. d. Właściwie był tylko wykonawcą uchwał Collegii Pontificum, we własnem imieniu nie mógł działać; tylko karanie występnych westalek pozostawiono w jego mocy i układanie Annales maximi. Cf. *Lübker*, Reallexikon des classischen Alterthums, 1877.

wiście funkcjonowali, jako Pontifices Maximi. Niektórzy mniemają, że cesarze chrześcijańscy dlatego zatrzymali ów tytuł, pochodzący z czasów pogańskich, że chcieli nim wyrazić, iż poczytują siebie za stróżów, obrońców i protektorów wiary chrześcijańskiej. Zdaje się być wszakże pewnem, że po Gracjanie żaden już cesarz nie pozwalał tytułować siebie jako P. M. Cf. *Jan Andrz. Bosen*, Exercitatio posterior de Pontificatu Maximo Imperatorum Romanorum praecipue Christianorum, i *Jak. Godofreda* rozprawę „De interdicta Christianorum cum gentilibus communione deque Pontificatu Maximo, num Christiani Imperatores eum aliquando gesserint," in opp. jurid. min.; *Schröckh*, Kirchengeschichte, t. 5 i 7. (*Schrödl*). *J. N.*

Pontius Bazyli, augustjanin hiszpański, rodem z Leonu, stąd *Ponce de Leon* zwany, wielkiej nauki i wymowy mąż. Przez wiele lat uczył teologji w Alcala, r. 1608 w Salamance otrzymał katedrę Scota, katedrę Tomasza 1612, a Duranda 1618, przyczem został kanclerzem uniwersytetu. Gdy w Salamance, z powodu przybycia tam Korneljusza Jansenjusza, powstały przeciwko akademji zarzuty, jakoby ta nowościom hołdowała, ta 60 prawie głosami uchwaliła, aby profesorów swoich przysięgą zobowiązywać do trzymania się nauki ś. Augustyna i ś. Tomasza. W sprawie tej najczynniejszym był P. W tej sprawie napisał: *Celeberrimae academiae salmaticen, de tenenda ac docenda doctrina ss. Aug. et Thomae judicium... contra impugnantes propugnatum*, Salmant. 1627, Duaci 1634 i in. Um. 28 sierp. 1629. Pomiędzy innemi zostawił: *De sacramento matrimonii tract. cum append. de matrim. catholici cum haeretica*, Salmant. 1624, Bruxell. 1627; dzieło klasyczne, w którem, jak skromnie pisze, zebrał kłoski po wielkim żniwiarzu Th. Sanchezie; *De impedim. matrim.* Salm. 1613; *De sacram. confirm.* ib. 1638 (wydanie pełne błędów druk., poprawione w ed. Lowańskiej 1642 przez *Piotra de Coninck*); *Variar. disputationum ex utraq. theol. scholastica et expositiva*, Salm. 1611; *De aquae et vini concers. s. Eucharistiae disputatio* ib. 1622.

Pontyfikalne nabożeństwo jest to, któremu biskup (pontifex) uroczyście przewodniczy, w otoczeniu archidjakona, djakonów honorowych i całego zastępu ministrantów. Należą tu nietylko msza ś. i nieszpory, ale i inne zwyczajne i nadzwyczajne w Kościele nabożeństwa. Sam bp je odprawiać ma, a przynajmniej współodprawiać czyli concelebrować, asystując w kapę rzymską, lub kapę zwykłą i infułę przybrany, i niektóre funkcje tego nabożeństwa spełniając. Obrzędy pontyfikalnego nabożeństwa przepisuje szczegółowo ceremonjał biskupi (ob.). Tenże ceremonjał (l. II, c. 34, n. 2 et 4) wylicza dni, w które biskup celebrować powinien, lub wypada, aby celebrował. Do pierwszych należą: trzecia msza Bożego Narodzenia i uroczystość Wielkiejnocy. Do drugich zaś uroczystości Epifanji, Wielkiego Czwartku, Wniebowstąpienia, Zielonych Świątek, Zwiastowania i Wniebowzięcia Najśw. Marji Panny, śś. Piotra i Pawła, WW. Świętych, Tytułu i Patrona kościoła katedralnego, oraz rocznicy Dedykacji kościoła. W pozostałe zaś uroczystości biskup tylko koncelebruje. Pontyfikalne nabożeństwo odprawiać też mogą opaci i inni prałaci, mający przywilej używania pontyfikaljów, t. j. infuły, pastorału i t. p. *Ks. Ant. Now.*

Pontyfikał jest to księga, w której znajdują się modlitwy i przepisy liturgiczne, biskupom (pontifices) samym tylko właściwe. Obrzędy

tam zawarte w większości swej z czasów apostolskich pochodzą. O niektórych z nich mówi ś. Djonizy w *Ecclesiastica Hierarchia*, o innych wspominają *Constitutiones Apostolicae*. Układały je też synody i biskupi. Zebrały je następnie Sakramentarze (ob.), których kodeksy gdzieniegdzie w oryginałach lub przedrukach dotąd się przechowały; w późniejszym czasie podają ich wiele Porządki rzymskie (ob. art. Ordines Romani). Zbiory te obrzędów biskupich niekiedy noszą osobną nazwę: *Ordinarium episcopale* lub *Liber officialis* albo *Liber mysterialis*. Wieki średnie zostawiły nam sporą ilość takich ksiąg, które dzisiaj mają wartość jedynie historyczną. Pierwszy pontyfikał, bardziej zbliżony do obecnego, zebrał w wieku XV biskup Augustyn Patricius i dedykował Innocentemu VIII. Pontyfikał ten miał wielką powagę, gdyż był używany w Rzymie. Każda prowincja kościelna przytem miała swój pontyfikał, czyniąc dowolne w nim zmiany. Nawet i rzymski pontyfikał własnowolnie wydawano ze zmianami i dodatkami, jak to np. uczynił dominikanin Albert Castellanus, wenecjanin, który swoją pracę dedykował Leonowi X papieżowi. Ztąd wiele do pontyfikałów dostało się błędów. Aby je usunąć i pożądaną jedność zaprowadzić, Klemens VIII, papież, wybrał komisję specjalistów, któraby, przejrzawszy najstarożytniejsze kodeksy pontyfikałów, dokonała względem nich takiej pracy, jakiej poddane zostały brewjarz i mszał za pontyfikatu ś. Piusa V papieża. Uczynionem to zostało, i papież d. 10 lutego 1596 r. ogłosił breve *Ex quo in Ecclesia Dei*, którem zabroniwszy używać wszelkich miejscowych pontyfikałów, nakazał uważać poprawiony pontyfikał rzymski za jedynie autentyczny; tego zaleca używać wszystkim patrjarchom, arcybiskupom, biskupom, opatom i innym prałatom, „stanowiąc, aby nie ważono się czynić w tej księdze jakichkolwiek zmian, dodatków, wykreślań.“ Głosowi temu posłuszny był cały Zachód, z wyjątkiem niektórych kościółów we Francji. Gdy znowu z czasem, przy ogłaszaniu nowych edycji, wkradły się do autentycznego pontyfikału błędy, Urban VIII, za pośrednictwem komisji kardynałów i uczonych liturgistów, przejrzał go i wydał nanowo, z wieloma modyfikacjami i dodatkami. Wydanie to zastąpiło edycję Klementyńską, stosownie do woli papieża, wyrażonej w breve *Quamvis alias* z 17 czerwca 1644 r. Tak to breve jak i breve Klementyńskie znajduje się na początku pontyfikału umieszczone. W edycji Urbana VIII, pomiędzy innemi zmianami uczyniona została i ta, że w obietnicy posłuszeństwa, jaką nowowyświęceni kapłani zakonnicy składali biskupowi, zamiast dawnej ogólnej formuły, ustanowiono taką: *Promittis praelato ordinario tuo pro tempore existenti reverentiam et obedientiam?* Zgromadzenie biskupów francuzkich w r. 1650 bardzo niechętnie ją przyjęło, co wyraziło też w odezwie swej do papieża. Innocenty X, albo nic na nią nie odpowiedział, albo odpowiedział nie w myśl pragnień Zgromadzenia; co się ztąd okazuje, że Zgromadzenie r. 1660 znowu się tą sprawą zajęło, a w r. 1670 rozkazało wygotować przedruk pontifikału dawnej edycji Klemensa VIII. Opór ten długo jeszcze przetrwał w tak zwanych zwyczajach liturgicznych gallikańskich. Ostatecznej recenzji pontyfikału dokonał Benedykt XIV papież, małe uzupełnienia wraz z rycinami w niej zamieściwszy, o czem mówi w breve z 26 mar. 1752 r., w którem przytacza w całości konstytucje Klemensa VIII.

i Urbana VIII. I dlatego to pontyfikał obecny taki ma tytuł: *Pontificale Romanum Summorum Pontificum Clementis VIII et Urbani VIII jussu editum, et a Benedicto XIV Pont. Max. recognitum et castigatum.* Ten to pontyfikał jedynie może być używany. Nikt, oprócz samego papieża, nie może w nim nic zmieniać, dodawać lub opuszczać. Dzieli się na trzy części: I-sza obejmuje następujące obrzędy: bierzmowanie, niższe i wyższe święcenia kapłańskie i biskupie, włożenie palljusza, poświęcenie opata, ksieni i zakonnicy, koronację króla i królowej, oraz poświęcenie rycerza. II-ga część zawiera: położenie kamienia węgielnego pod kościół, poświęcenie i konsekrację kościoła i ołtarza, poświęcenie cmentarza, rekoncyljację kościoła i cmentarza, konsekrację naczyń świętych, poświęcenie szat kapłańskich, bielizny kościelnej, obrazów, dzwonów, oręża i t. p. Wreszcie w III-ej części się mieszczą: ogłaszanie świąt w uroczystość Epifanji, usuwanie pokutujących z kościoła w Środę popielcową, rekoncyljacja tychże w Wielki Czwartek, odbywanie synodu, obrzędy degradacji, ekskomunikowania i absolwowania, przyjmowania biskupa, cesarza i króla i t. p.; a nadto, w dodatku są obrzędy poświęcenia duchownych wtedy, gdy jedna tylko osoba jest poświęcaną, oraz sposoby administrowania niektórych sakramentów przez biskupa. Do najnowszych i najpiękniejszych wydań pontyfikału należy to, jakie uskutecznił w Ratyzbonie Pustet, poszczególne obrzędy umieściwszy w osobnych poszytach, dla dogodności biskupów. Najlepszy i najuczeńszy dotąd komentarz na tę księgę wydał w trzech tomach Józef Catalani w połowie zeszłego wieku; przedrukowano go w Paryżu r. 1859.

Ks. Ant. Now.

Popiel Bazyli, ks. proboszcz w Grodzisku, kanon. łowicki, gorliwy i uczony kapłan; zostawił w druku dzieła: *Krótki wykład psalmów Dawidowych*, przekład z fr. Warsz. 1806; *Rozmowy sokratyczne w materjach moralnych*, Łowicz 1808; *Wywód prawdy religji chrześcijańskiej*, ib. 1818; *Dusza na Kalwarji, rozważająca mękę Jez. Chr.*, ib. 1819; *Myśli o skutecznym sposobie nauczania w szkołach religji chrześcijańskiej*. Warsz. 1823.

Popiel Paweł, ur. d. 21 Lipca 1807 w Krakowie, z ojca Konstantego, posła i kasztelanica Sandomierskiego, i Zofji z hrabiów Badenich. Do lat 13 zostawał w domu, mając za guwernera Łukasza Żychowicza, wychowańca Bożogrobców Miechowskich, człowieka podniosłego serca i gruntownej nauki. Pod nadzorem tego pedagoga tak się uzdolnił, iż przyjęto go do 5 klassy w gimnazjum Nowodworskiego w Krakowie. Chlubnie ukończył tę szkołę i, otrzymawszy z niej patent, został przyjętym do Uniwersytetu w Warszawie na wydział prawny. Ojciec matki Pawła Popiela, Marcin Badeni, minister sprawiedliwości, roztoczył opiekę nad zdolnym swym wnukiem i zaznajomił go z pierwszymi naówczas mężami naukowymi, jakimi byli: Niemcewicz, Staszyc, Linowski, Kochanowski, Mostowski i t. d., a którzy częstymi byli gośćmi w domu ministra. Dla uzupełnienia nauk wyjechał P. r. 1827 do Paryża, gdzie zawarł ścisłą znajomość z Karolem hr. Montalembertem, ks. Lacordaire'm, oraz Lamennais'em, pisując do jego dziennika: L'Avenir, ale, dostrzegłszy w tym ostatnim zboczenia w zasadach religijnych, uchylił się od tej pracy. Stosunki paryzkie poznajomiły go z poważnymi anglikami; wziąwszy list rekomendacyjny od pewnej wysoko postawio-

nej osoby, udał się do Londynu, gdzie był przyjmowanym w pierwszych domach. Zbogacony nauką, jaką nabył pracą, i znajomością świata, wyniesioną z wysokiego towarzystwa francuzkiego i angielskiego, powrócił r. 1830 do kraju i wstąpił do ministerjum Oświecenia w Warszawie, za ówczesnego ministra Stanisława hr. Grabowskiego. Potem zajął się gospodarstwem, mając sobie oddany przez ojca majątek Ruszczę. Bez przerwy utrzymywał stosunki literackie z uczonymi świata katolickiego, oddziaływając przytem zbawiennie na umysły swoich ziomków, zarażone wolterjanizmem. D. 21 Lipca 1834 r. wstąpił w związki małżeńskie z Emilją hr. Sołtykówną, która w posagu wniosła mu dobra Kurozwęki. Żyjąc z nią lat 58, dochował się licznej dziatwy, z której Kościół i społeczeństwo ma pożytek. Gdy trzeba było opieki dla sierot po bracie Ludwiku Popielu, przeniósł się do obszernego pałacu w Kurozwękach i tam wychowywał sieroty na równi z własnemi dziećmi. Rozwinął gospodarstwo wzorowo i wyrobił sobie niepospolite stanowisko nietylko wśród sąsiednich obywateli, ale i w kraju. Gdy najstarszy syn, Marcin, ukończył nauki i podróże, oddał mu Kurozwęki, a sam przeniósł się do Ruszczy. Zajęty domowemi sprawami, ani na chwilę nie zerwał stosunków z ludźmi nauki i pracy, pospieszając wszędzie z radą i pomocą, gdzie tylko zaszła tego potrzeba. Z Józefem Gołuchowskim wykazywał niedorzeczności filozofji niemieckiego myśliciela Hegla, wymieniał swe myśli z Aleksandrem Wielopolskim, Konstantym Świdzińskim, Antonim Helclem, Adamem Potockim, Walerym Wielogłoskim, Maurycym Mannem i Franciszkiem Paszkowskim. W interesie zachowania uniwersytetu Krakowskiego wystosował memorjał do komisarzów, pojechał do Wiednia, gdzie u księcia Meternicha potrafił wyjednać pozostawienie tej wszechnicy. R. 1847 został obrany radcą miejskim. Po pożarze Krakowa wziął czynny udział w komitecie do zapobieżenia nędzy i uratowania pamiątek miasta. Połączywszy się ze sławnym malarzem Statlerem, dyrygował odnawianiem dzieł sztuki, wyszukiwał pamiątki na Wawelu i w Łobzowie, w krużganku kościoła Franciszkańskiego znalazł sławny obraz Kulmbacha „Kazanie ś. Jana“ i wydobył go z zapomnienia; pozyskał na własność miasta: planty, bramę Florjańską i ratusz, odbudowywał wspaniały kościół dominikanów fundacji Odrowążów, a gdy cesarz austrjacki nadał mu tytuł konserwatora zabytków budownictwa i sztuki, zajął się katedrą na Wawelu. Odnowił kaplicę Jagiellońską, przywracając malowidła bizantyjskie do pierwotnego stanu. Odświeżył *Collegium Majus*, i restaurował grobowiec Kazimierza W. R. 1878 został prezesem dozoru kościoła P. Marji i z zapałem wziął się do restaurowania tej świątyni, będącej najpiękniejszym zabytkiem gotycyzmu. Z budowniczym Stryjeńskim i mistrzem Matejką odbywał ciągłe narady i tak znakomicie przeprowadził odnawianie, iż dzieło to zwróciło uwagę nietylko znawców krajowych, ale i zagranicznych. Oceniając trudy P-a, rada miejska Krakowa przyznała i doręczyła mu dyplom obywatela honorowego 6 Maja 1890 r. Na posła do sejmu galicyjskiego wybrany został z ziemi krak. r. 1876 i posłował przez lat 5, poczem sam złożył mandat, by odpocząć po ciężkiej pracy. Niezależnie od tego zasiadał w radzie gminnej i w radzie powiatowej krak. Oceniając wszystkie jego zasługi cesarz

austrjacki mianował go radcą tajnym. Niezmordowany na niwie literackiej, w 85 r. życia, już chorobą złożony, dyktował swą ostatnią pracę literacką. Um. 6 Marca 1892 r., a na pogrzeb jego przybyli najwyżsi urzędnicy krajowi, tak cywilni jak wojskowi, prócz wielkiego mnóstwa pospolitego ludu. Po solennem nabożeństwie w Kościele P. Marji w Krakowie, ciało z wielką okazałością przeprowadzono do Ruszczy i pochowano w grobach rodzinnych. Mąż ten wielkiego hartu ducha i nieskalanej prawości serca, wywierał w długiem swojem życiu niemały a zbawienny wpływ moralny w społeczeństwie. Zajęty ciągle życiem publicznem, nie wydał żadnego obszerniejszego dzieła, lecz myśli swoje przelewał na papier, stosownie do czasu i okoliczności, wydając je w doraźnych broszurach. Ze znacznej ich liczby przytaczamy choć niektóre: *Memorjał w obronie Uniwersytetu Jagiellońskiego. Pogrzeb w Krasiczynie* (bez daty). *Maurycy Mann, pamiętnik dla przyjaciół*, Krak. 1877 r. *Choroba wieku*, ib. 1880. *Sejm Czteroletni*, ib. 1880. *Zygm. Antoni Helcel*, ib. 1882. *Stan. Rzewuski, na podstawie Jego zapisków i własnych wspomnień*, ib. 1889. *Restauracja wnętrza presbiterjum Kościoła P. Marji w Krak.*, ib. 1889. *Słowo w długoletniej rozprawie*, ib. 1892. *Ludwik Veuillot*, ib., gdzie ocenia krytycznie działalność tego znakomitego publicysty katolickiego. *X. R. F.*

Popiel Wincenty Teofil, herbu *Chościak*, brat poprzedzającego, arcybiskup warszawski, ur. 29 cz. 1825 w Czaplach Wielkich; uczył się w pensjonacie słynnego w piśmiennictwie naszem Józefa Kremera w Krakowie, następnie uczęszczał na kursa prawne w Warszawie, które skończywszy w 1845 r., applikował w sądownictwie, lecz, w skutek śmierci ojca, zaszłej 1846, wyjechał na wieś dla pomagania matce w zarządzie majątkiem rodzinnym. Czując się powołanym do służby Bożej, wstąpił 1847 r. do seminarjum kieleckiego, wyświęcony 5 sierp. 1849 na kapłana, udał się na dalsze studja teologiczne do Lowanjum, a w 1853 do Rzymu, gdzie w końcu tegoż roku otrzymał stopień doktora ś. teol. Powróciwszy do Kielc, był sekretarzem konsystorza, następnie profesorem i wiceregensem semin. W tym czasie otrzymał kanonję honorową lubelską, a wprzód jeszcze (3 wrz. 1850), od biskupa Skórkowskiego, w Opawie, kanonję krak., której jednak nie objął. D. 11 kw. 1862 został rektorem warsz. akademji duchownej, a 16 mar. 1863 prekonizowany biskupem płockim, rządy djecezji objął 24 sierp. t. r. Konsekrowany przez biskupa Platera, suffr. łowickiego (6 grud. t. r.), w katedrze płockiej, po otrzymaniu z Rzymu pozwolenia przyjęcia konsekracji z rąk jednego biskupa. Młody i pełen ducha Bożego biskup, zajął się żarliwie pracą pasterską, zapełnił kapituły płocką i pułtuską nowymi członkami, połączył semin. pułtuskie z płockiem, nad którem bardzo pilnie czuwał, djecezji znaczną część, nie żałując sił swoich i trudu, z wielkim pożytkiem duchowym wiernych zwizytował D. 28 sierp. 1868, wezwany został do Warszawy. D. 5 lipca 1875 przeniesiony na katedrę włocławską. W nowej djecezji swojej, podobnie jak w płockiej, rządził z zupełnem oddaniem się świętej służbie swojej. D. 15 marca 1883 przeniesiony na katedrę warszawską, d. 6 maja w Petersburgu przyjął palljusz z rąk biskupa kieleckiego, T. Kulińskiego, d. 20 udał się wraz z arcbp. mohilewskim do Moskwy, aby być na koronacji Najjaśniejszego Pana Cesarza Aleksandra III, i Jego Małżonki, Najjaśniejszej Pani, Marji

Teodorówny. D. 10 czerwca t. r. odbył uroczysty ingres do katedry metrop. warszawskiej, rozpoczynając w trzeciej już djecezji z tym samym gorącym, co i w poprzednich dwóch djecezjach, duchem, pracę swoją pasterską. To też, gdy d. 6 grud. 1888 obchodził uroczyście 25-ciolecie swego biskupstwa, oprócz trzech biskupów, zebrała się znaczna liczba duchowieństwa z różnych, a szczególniej też z zarządzanych przez Jubilata djecezji, aby wspólną gorącą modlitwą ubłagać Pana Boga o długie jeszcze dla dobra Kościoła rządy Arcypasterza, a zarazem serdeczną mu wyrazić wdzięczność za to życie jego, tak całkowicie oddane na służbę Bożą. Napisał *Żywot Pana Jezusa;* książka ta, dla namaszczenia swego, jakiem tchnie, w dwóch edycjach (wyd. pierwsze: Krak. u Gebethnera i Wolffa r. 1877; wyd. II: druk. Warsz. Inst. Głuchoniem. i Ociemn., Warsz. 1881 r.) zupełnie została wnet po swojem wydrukowaniu wyczerpaną. Cf. Przegl. katol. 1888 nr. 51. *N.*

Popielec (**1.** O obrzędach tego dnia w ogólności. **2.** O obrzędach tego dnia przez bpa sprawowanych. **3.** O obrzędach tego dnia przez kapłana z ministrami odprawianych. **4.** O obrzędach tego dnia sprawowanych przez kapłana bez ministrów.) czyli *Środa popielcowa* (*wstępna*), po niedzieli Zapustnej wypadająca, **1.** jest dniem uroczystego rozpoczęcia postu wielkiego, czasu pokuty i oczekiwania na rocznicę największych tajemnic naszego zbawienia. Że dnia tego nie rozpoczyna się jeszcze właściwa czterdziestnica, tylko sam post, ztąd w starych księgach liturgicznych zwią go *caput ieiunii*, a nie *caput quadragesimae*. Już w sakramentarzu gelazjańskim nosi tytuł: *In ieiunio prima statio. Feria IV*, co dowodzi, jak praktyka rozpoczynania postu w środę popielcową jest starożytną. Urban II w XI wieku zowie go *diem cineris et cilicii*, *post quem nullus omnimo laicus carnibus vesci audeat*. Dziś księgi liturgiczne zowią tę środę: *Feria IV Cinerum*, dla popiołu, którym się głowy posypuje (po niem. *Aschermittwoch*, po franc. *Mercredi des Cendres*, po słow. *Pepelnica*, po serbsku *Pepelava sreda;* prawie u wszystkich słowian południowych zowią ją także *cista sreda* lub *srieda*, t. j. *F. IV pura*, dlatego, że ta środa należy do owych czterech dni, które poprzedzają czterdziestnicę dla oczyszczenia, przygotowania nas do właściwego postu). Choć nie jest dniem uroczystym, ale należy pod względem liturgicznym do feryj uprzywilejowanych większych, wyłączających obchodzenie w tym dniu wszelkiego rodzaju święta, nawet zdwojonego I klasy; może być tylko komemoracja święta symplifikowanego w laudesach i mszy ś. (bez 9-tej lekcji). Officjum całe ferji popielcowej bierze się z psałterza brewjarzowego, tylko lekcje ma własne, modlitwy i antyfony przed *Benedictus* i *Magnificat*; dodają się także prośby ferjalne i suffragja. Od tego dnia przerywają się officja oktawalne, kończąc się we wtorek wieczorem. W tym ostatnim dniu, t. j. w wigilją środy popielcowej, komemoracji o niej niema, bo ona jako ferja, rozpoczyna swoje officjum w środę od jutrzni; tylko w martyrologjum na pierwszem miejscu czyta się zapowiedź na dzień następny: *Dies cinerum etc.* Nie tyle jednak szczególne jest popielcowe officjum, jak uroczysty obrzęd poświęcenia popiołu i posypywania nim głów wiernych; po tym obrzędzie dopiero odprawia się msza ś. Użycie popiołu, jako symbolu pokory i pokuty za pychę i nieposłuszeństwo, które przywiodły śmierć na człowieka i w popiół go obracają, jest bardzo dawnem; na

kartach starego Testamentu często o niem czytamy. Wszędzie posypywanie popiołem oznacza wielki smutek i żal za grzechy popełnione. Hiob, gdy Pan Bóg nań dopuścił chorobę, popiołem obsypuje swe ciało i wzywa miłosierdzia Bożego. Król-prorok, w gorącej skrusze serca, miesza popiół ze łzami i pożywa. Niniwici na głos Jonasza posypali głowy popiołem. O popiele czytamy w księdze Judyty, 3, w Estery 4, u Izaj. 58, Jerem. 25, w Tren. 3 i 4, u Micheasza 1 i indziej. Ojcowie Kościoła (*S. Ambros.* Ad. Virginem lapsam, cap. 8), pisarze kościelni (*Tertull.* lib. de Poenit.; de Pudic.), synody starożytne łączyły pokutę z popiołem. Zawsze bowiem upatrywano pewne podobieństwo między popiołem, przez ogień materjalny strawionym, a grzesznikiem, którego ciało powinno być obrócone w popiół w ogniu gniewu Bożego: grzesznik pokrywał się popiołem na znak strawienia siebie żalem, aby wybawić duszę od gorejących płomieni piekła. W początkach w środę popielcową tylko pokutujących posypywano popiołem, jeżeli popełnili jeden z tych występków, za które pokuta publiczna przepisana była. W smutnym obrzędzie (ob. wyżej art. Pokuta, karność i stopnie pokuty, str. 207) wyprowadzano ich za drzwi kościelne, które dla nich dopiero w Wielki Czwartek stawały otworem. Ale nie tylko jawnie pokutujący grzeszyli; wszyscy obrażamy Pana Boga, więc wszystkim pokutować potrzeba. Dlatego wierni inni prawdopodobnie sami łączyli się z pokutującymi, aby uczestniczyć w ich pokucie, a tem samem i pocieszyć ich, podnieść swoim przykładem i samym się wzmocnić, tak jak to czynili, według ś. Augustyna, wierni Afrykańskiego Kościoła, biorąc łaźnię w Wielki Czwartek z katechumenami, aby uczestniczyć w ich oczyszczeniu i dobrych uczynkach, jak to robiono na Wschodzie, gdy, według śś. Epifanjusza i Jana Chryzostoma, łączono się z przyjmującymi chrzest w noc Epifanji, przez picie poświęconej wody chrzcielnej i noszenie jej do domów (*Barthélemy*, Rational de Durand, Paris 1854, t. III, p. 490). Gdy zaś w w. XII i XIII pokuta publiczna ustała, wszyscy wierni z nadejściem postu rozpoczynać chcieli pokutę od posypania głów popiołem. Owszem, już jeden z kanonów synodu w Benewencie r. 1091 zobowiązuje wszystkich chrześcijan do poddania się obrzędowi posypywania popiołem. Obrzęd ten, ściśle związany z rozpoczęciem postu, wypadł na środę między niedzielą Zapustną i Wstępną. Sześć bowiem tygodni od niedzieli Wstępnej do niedzieli Wielkanocnej nie czynią jeszcze czterdziestu dni. „Mamy 6 tygodni, pisze ś. Grzegorz W. w jednej ze swoich homilji, od pierwszej niedzieli postu aż do Wielkiejnocy, co czyni 42 dni. Że zaś nie pościmy 6 niedziel, wypada tylko postu 36 dni; jest to dziesięcina roczna." Dopiero później dodano 4 dni jeszcze, od Środy włącznie, aby post trwał dni 40. Ztąd dziwnem zrządzeniem Bożem wypadło, że, jak powiada Durandus w swem „Rationale" (l. VI, c. 27), post rozpoczyna się w ten sam dzień, w którym Chrystus Pan swój post rozpoczął. Amalarjusz, opisujący szczegółowo liturgję IX wieku, wyraźnie nas uczy, że post za jego czasów powszechnie się rozpoczynał na 4 dni przed pierwszą niedzielą Postu. Porządek rzymski XII-sty, którego autorem jest Cencjusz, kanclerz Kościoła rzymskiego za Celestyna III, opisuje szczegółowo tej środy popielcowej ceremonje, jakie w X czy w XI w. bywały. *Feria quarta*, powiada, papież konno z biskupami (ci są na pierwszem miejscu) i kardynałami udawał się do kościoła św. Anastazji.

Wszedłszy do *sacrarium*, przybierał się w szaty liturgiczne; tymczasem popiół, *cinis*, błogosławił najmłodszy kardynał-kapłan. Gdy papież z kardynałami zasiadł na swojem miejscu, po za ołtarzem, *prior episcoporum* posypywał głowę jego popiołem, mówiąc: *Memento quia pulvis es et in pulverem reverteris*. Zaczem papież posypywał popiołem głowy biskupów, kardynałów i innych duchownych, i *nudis pedibus* szedł procesjonalnie do kościoła św. Sabiny, poprzedzony przez subdjakona z krzyżem pontyfikalnym, przed którym szedł jeszcze inny z krzyżem św. Piotra. W zakrystji u św. Sabiny ministrzy *de schola mappulariorum i cubiculariorum* obmywali papieżowi nogi wodą ciepłą. Obrzęd kończył się mszą uroczystą, celebrowaną przez papieża, który zaraz potem *ad palatium revertitur*. Z czasem wyszły z użycia te procesje z bosemi nogami; Kościół zaś, zwalniając nas z tej surowej praktyki, liczy na to, że ją zastępujemy przez stosowne uczucia duszy, do których chce pobudzić rzewnemi ceremonjami i modlitwami. Stacja od wielu wieków tego dnia w Rzymie bywa u św. Sabiny, na pagórku Awentyńskim, jak to mszał zaznacza; pod opieką tej świętej rozpoczyna się pokuta czterdziestodniowa. Popiół na obrzęd poświęcenia niegdyś otrzymywano ze spalenia szmat przy bierzmowaniu używanych, ale już od XIV w. palą się w tym celu palmy w roku poprzedzającym poświęcone, aby, jak powiada Gawant, jak popiół sypie się dla pokory, tak moglibyśmy mieć przez pokorę nadzieję przyszłej chwały, której symbolem jest palmowa procesja. Poświęcenie, otrzymywane przez palmy w nowej ich postaci, czyni je odpowiedniemi do symbolizowania tajemnicy skruchy i pokory. Rozpoczyna się obrzęd śpiewem antyfony *Exaudi...*, wzywającej miłosierdzia Bożego; zaczem celebrans, mając przed sobą ów popiół mystyczny, odczytuje szereg modlitw, w których prosi pokornie Pana Boga, aby z niego środek uświęcenia uczynił. Po skropieniu wodą święconą i okadzeniu popiołu, sypie się on na wszystkich zebranych wiernych, nie wyłączając celebransa i duchowieństwa. „Gdy kapłan zbliży się, pisze Dom Guéranger (L'année liturgique, Septuag. p. 246), aby cię naznaczyć pieczęcią pokuty, przyjmij z poddaniem tę zapowiedź śmierci, jaką sam Bóg nad tobą wypowie: Pamiętaj człowiecze, boś jest proch i w proch się obrócisz. Upokórz się i przypomnij, że za to skazany zostałeś na śmierć, iż chciałeś być *jako bogowie*, przekładając wolę swoją nad wolę Najwyższego Pana. Wspomnij na długi szereg grzechów, jaki dodałeś do Adamowych i podziwiaj łaskawość Boga, który za tyle zbrodni jedną się tylko śmiercią zadawalnia.“ Papież, choć także otrzymuje posypanie popiołem od kardynała wielkiego penitencjarza, ale od XIV w. nie słyszy już słów: *Memento, homo...* (Mabillon powiada, że już za Urbana VI nie było tego zwyczaju); słowa te bowiem mają znaczenie formuły jurysdykcyjnej, jaką nad pokutującymi odmawiano dawniej. Dlatego to ów kardynał, nim do tego obrzędu przystąpi, zdejmie z siebie infułę, rękawiczki i pierścień, jako znak jurysdykcji kościelnej, której papież nie jest poddany (*Dumax*, Rome durant le Carême, p. 301). Popiół sypie się zawsze prawą ręką, t. j. jej wielkim i wskazującym palcem, na wierzchołek głowy, w kształcie krzyża; głowy dotykać nie potrzeba. Niewiasty przykrycie głowy, o ile można, powinny odsłonić, aby popiół posypał się na włosy. Podczas posypywania popiołem, chór śpiewa dwie pokutne antyfony: *Immutemur* i *Inter* vestibulum (z Joela, 2), oraz

responsorjum *Emendemus* (Esth. 13, Joel 2). Modlitwa błagalna o dobre użycie czasu na post przeznaczonego, kończy obrzęd posypywania popiołem. W wielu miejscach bywa po posypaniu popiołem procesja, pamiątka po tej, z jaką dnia tego odprowadzano pokutujących po za kościół, oraz symbol tego życia, w którem idziemy na walkę z nieprzyjacielem zbawienia. W czasie tej procesji, odbywanej niegdyś według rytuału naszego prowincjonalnego także w poniedziałki, środy i w piątki całego postu, ilekroć officjum brewjarzowe nie było rytu zdwojonego, śpiewaną jest litanja do Wszystkich Świętych.—Przez posypanie popiołem dusza umocniona aktem pokory, ucieka się we mszy św. do miłosierdzia Bożego. Więc *introit*, wyjęty z księgi Mądrości, przypomina Bogu miłość Jego dla ludzi i tę cierpliwość, z jaką oczekiwał na nawrócenie. W *modlitwach* Kościół prosi P. Boga, aby praktyki postu zostały wszędzie przyjęte i aby w nich wytrwano dla zbawienia dusz; dlatego w modlitwie *A cunctis* wzywamy pośrednictwa Świętych Pańskich, a w modlitwie *Omnipotens* litości dla żywych i umarłych prosimy. Prorok Joel w *epistole* przypomina potrzebę postu dla pokutujących, stwierdzając swą naukę przykładem Niniwy, postem wypraszającej przebaczenie, w *graduale* wyrażamy całkowitą naszą ufność w Bogu litości; *tractus* zaś jest piękną modlitwą Dawida, którą Kościół nieraz w czasie postu powtarza, aby ocalenie dla siebie od gniewu Bożego wymodlić. W *offertorjum* odzywa się głos nadziei wybawienia. W *komunji* zachęcamy się do wytrwałości w rozmyślaniu prawa Bożego i jego tajemnic. Tak więc cała msza św. to wieniec zachęcań do modlitwy, postu i jałmużny, jaki w duchu pokory składać mamy P. Bogu w czasie czterdziestnicy świętej. Przytem, pod koniec tej mszy ś., jako też wszystkich mszy ferjalnych w czasie postu, do zwykłych modlitw dodaje się jeszcze jedna, *super populum* zwana. Skoro bowiem treść modlitw, *postcommunio* zwanych, zastosowaną jest do wiernych, podczas mszy komunikujących, gdy z czasem komunikujących nie stało, aby *postcommunio* i niepokutujących obejmowała, Kościół dodał jeszcze modlitwę inną, którą poprzedza wezwaniem: *Humiliate capita vestra Deo*, „eo quod, jak mówi Durand (Ration.) illo tempore diabolus magis impugnat nos; unde Deum humiliter orare et nos sibi humiliare debemus.“ — Że Środa popielcowa jest dniem rozpoczynania postu i pokuty; ztąd w innym dniu, jak np. w niedzielę następującą, nie posypuje się już głów popiołem. Że zaś wiele osób nie może być na mszy uroczystej popielcowej, przed którą ma miejsce obrzęd poświęcenia i posypania popiołem, ztąd Merati i inni liturgiści sądzą, że w rannej godzinie dla tych osób może być dokonane osobne prywatne poświęcenie popiołu i posypanie nim przed mszą czytaną. Można także w dniu popielcowym i po mszy uroczystej i po za nią posypywać głowy wiernych popiołem. Kapłan wszakże, tak posypujący popiół, sam na siebie nie może go sypać (Ś. Kongr. Obrz. 16 mar. 1833, *in Veronen*). Dla oznaczenia lepiej zerwania z karnawałem przy rozpoczynaniu postu, jest zwyczaj w wielu miejscach dzwonienia o północy z tłustego Wtorku na Środę wstępną. Nadto z obrzędami popielcowymi wiele się łączy zwyczajów, niegdyś i teraz jeszcze nawet zachowywanych. Tak np. Eneasz Sylwjusz, znany pod imieniem papieża Piusa II, w 32 rozdziale swojej „Historji Europy“ pisze, że „w Albersztadzie co rok wybierano człowieka najwięcej prawdopodobnie obciążonego grzechami, i odziawszy

go w szaty żałobne, prowadzono do kościoła na obrzędy popielcowe, po których ukończeniu wypędzano go za drzwi. Przez czterdzieści dni błąkał się on boso po mieście, okrążając kościoły, ale nie wchodząc do nich i nie mówiąc nic do nikogo. Kanonicy miejscowi z kolei, codzień inny, dawali mu jeść. Po wydzwonieniu północy pozwalano mu zasnąć na placu publicznym. Dopiero w Wielki Czwartek, po ukończonej konsekracji olejów świętych, wprowadzano go do kościoła, i po odmówieniu modlitwy, udzielano mu odpuszczenia grzechów. Lud dawał mu pieniądze w ofierze, ale ich ów biedak nie brał, lecz zostawiał na własność kościoła. Nazywają tego człowieka Adamem i mówią, że taka pokuta uwalnia go zupełnie od wszelkiej zmazy grzechowej." O tym średniowiecznym zwyczaju opowiada także Rafał Wolaterran w księdze VII swojej „Geografji" i Belleforêt w III ks. „Historji świata." Ten ostatni dodaje, że taka pokuta przynosi pożytek całemu miastu, owszem światu całemu. Jest też wiele z dniem popielcowym połączonych zwyczajów, nie mających związku z obrzędami liturgicznymi, jak przywiązywanie klocków do ubrania panien nie wyszłych w karnawale za mąż, albo, jak i to gdzieniegdzie ma miejsce, do ubrania młodych, tegorocznych mężatek. Pustota tych zwyczajów, nieodpowiednia zupełnie duchowi tego czasu pokuty, a nawet wręcz mu niekiedy przeciwna i gorsząca (ob. o hulatyce w ten dzień w niektórych wioskach w okolicach Pińczowa, jak ją opisuje ks. *Siarkowski*, Materjały do etnografji ludu Polskiego, 1884), powinna być przez odpowiednie nauki kapłańskie wyprowadzona z życia. **2.** Jak się odprawia nabożeństwo popielcowe w Rzymie, w obecności papieża, ob. art. Kaplica papieska (IX, 549). Dla biskupa ceremonjał biskupi (l. II, c. 18) także osobne ceremonje przepisuje.—**3.** Gdy kapłan uroczyście, z djakonem i subdjakonem, ceremonje popielcowe ma odprawiać, zastosuje się do przepisów, podanych także przez ceremonjał biskupi (l. II, c. 19). Z przepisów tam podanych, przytaczamy tu tylko, że celebransowi w czynności posypywania popiołem może pomagać inny kapłan, przybrany w komżę i stułę fioletową. Po prześpiewaniu modlitwy, idąc za zwyczajem prowincji naszej, celebrans z ministrami klęka na stopniu najniższym, a śpiewacy rozpoczynają litanję do Wszystkich Świętych. Na *Sancta Maria* wszyscy powstają, a wraz z słowami *Sancte Petre*, procesja rusza. Gdy zaś procesja powróci przed ołtarz, celebrans, zdjąwszy kapę przy posłudze ceremonjarza, pada z ministrami na twarz. Na *Peccatores* powstaje, aby, przybrawszy się przy kredencji czy siedzeniu w ornat i manipularz fioletowy, rozpocząć mszą św., którą nie inny kapłan, jak tylko poświęcający popiół, winien odprawiać.—**4.** Dla celebransa, tego dnia odprawiającego nabożeństwo bez udziału ministrów, mszał i *memoriale rituum* Benedykta XIII (t. II, c. 2) podają osobne ceremonje. Celebrans, nie mając kleryka do posługi, sam wcześnie wynosi z zakrystji kielich, aby go postawić na kredencji. Na ołtarzu nie ma kwiatów, ani innych ozdób szczególnych; od strony epistoły, po za pulpitem, czy poduszką, umieszcza się naczynie z suchym popiołem; świec zapala się sześć woskowych. Celebrans, przybrawszy się w humerał, albę, pasek, stułę, kapę fioletową i biret, wychodzi z zakrystji, poprzedzony przez ministrantów. Stanąwszy przy stopniach, zdejmuje biret i oddawszy go ministrantowi, wstępuje na podnóżek. Tu całuje ołtarz, ale zaraz przechodzi na stronę *epistoły* i odczytuje antyfonę *Exaudi*, którą śpie-

wają jednocześnie śpiewacy; w braku śpiewaków czyta ją głośno celebrans z ministrantami. Po ukończeniu antyfony, celebrans śpiewa tonem ferjalnym, z dłońmi rąk przed piersią połączonemi, *Dominus vobiscum, Oremus* i 4 modlitwy; gdy błogosławi popiół znakiem krzyża ś., lewą rękę kładzie na ołtarzu. Następnie celebrans zasypuje kadzidło do kadzielnicy i je poświęca; poczem skrapia popiół kropidłem trzykrotnie: raz w środku, drugi raz na lewo, trzeci raz na prawo, jednocześnie mówiąc antyfonę *Asperges me*, ale bez psalmu; oddawszy kropidło, kadzielnicą w tenże sam sposób popiół okadza. Ukończywszy to poświęcenie, idzie celebrans przed środek ołtarza; tu, oddawszy rewerencję, obraca się w stronę ludu, do którego może mieć wtedy naukę odpowiednią do popielcowego obrzędu, siedząc czy stojąc w birecie od strony ewangelji, z twarzą zwróconą ku stronie epistoły. Tymczasem ministrant stawia naczynie z popiołem na środku płyty ołtarzowej. Gdy ukończy tę naukę, jeżeli niema innego kapłana, bierze w lewą rękę naczynie z popiołem i ukląknąwszy na podnóżku, z głową pochyloną, posypuje sobie popiół na głowę, nic jednak nie mówiąc. Gdyby zaś był inny kapłan obecny w kościele, to ten, w komży, bez stuły, stanąwszy na podnóżku, sypie popiół na głowę pochylonego celebransa, mówiąc: *Memento, homo...* Potem celebrans posypuje popiół na głowę owego kapłana, klęczącego na krawędzi podnóżka, i na głowy innych duchownych, jeżeli jacy są, i ministrantów. Zaraz zatem idzie do kratek i tu sypie popiół najprzód na głowy mężczyzn, a potem na głowy niewiast. Tymczasem śpiewają się antyfony. Gdyby nie było ich komu śpiewać, celebrans po posypaniu popiołem głów duchownych obecnych, kładzie tackę na ołtarzu, idzie na stronę epistoły i tu odczytuje antyfony z mszału; poczem znów powraca przed środek ołtarza i dalej posypuje popiołem głowy wiernych. Posypywanie rozpoczyna się zawsze od strony Epistoły. Po ukończonym obrzędzie posypywania popiołem, zwraca się celebrans do ołtarza, oddaje mu rewerencją i przeszedłszy na stronę epistoły, stojąc na posadzce, najprzód wyciera palce miękiszem chleba, potem wymywa je wodą i ręcznikiem ociera. Zaczem idzie przed stopnie, oddaje ołtarzowi rewerencję, wstępuje na stopnie i oddawszy jeszcze raz rewerencję krzyżowi, przechodzi na stronę epistoły, gdzie śpiewa *Dominus vobiscum*, nie obracając się do ludu, *Oremus* i modlitwę, dłonie rąk przed piersią trzymając połączone. Jeżeli po dokonanym obrzędzie popielcowym ma się odbyć procesja, celebrans, klęcząc na najniższym stopniu, rozpoczyna śpiew litanji do Wszystkich Świętych. Po procesji pada na twarz; gdyby zaś śpiewających nie było, uklęknie na najniższym stopniu i kontynuuje litanję. Do mszy ś. ubiera się przy kredencji w ornat. Pod koniec mszy, odśpiewawszy postkomunję, z głową pochyloną śpiewa: *Humiliate capita vestra Deo*, dodając zaraz modlitwę *super populum*. Wszyscy obecni głowy wtedy pochylają. *Ks. Ant. Now.*

Porcjunkula *(Portiuncula)* t. j. cząsteczka, jest to mały kościołek niedaleko Assyżu, który ś. Franciszek odbudowaniem go, życiem, odpustami i cudami wsławił (ob. tej Enc. t. V, 536). Potrzeba było ś. Franciszkowi już w pierwszych latach życia apostolskiego „obszerniejszego mieszkania, kościoła dla odprawiania nabożeństwa i cmentarza dla zmarłych. Pójdźmy więc, mówił do swych dwunastu braci-nowicjuszów, pójdźmy do biskupa Assyżu i prośmy, aby udzielił przytułku rozwijającemu się

naszemu zakonowi." Gdy zaś biskup nie mógł uczynić zadosyć żądaniom Świętego, zwrócił się do benedyktynów z góry Subaskiej, którzy najchętniej ustąpili mu kościołka pod Asyżem, bardzo biednego i starego, z przyległym domem i kilkoma kawałkami ziemi, pod tym wszakże warunkiem, aby w razie rozszerzenia się zakonu braci mniejszych, klasztorek ten był uważany za kolebkę i matkę całego zakonu. Kościołek ten został wybudowany w 352 przez pustelników przybyłych z Palestyny pod wezwaniem *Najśw. Marji Panny Jozafackiej*, dlatego, że w nim złożone były kosztowne relikwje z grobu Najśw. Dziewicy, na dolinie Jozafat będącego. W 200 lat później osiedlili się tutaj benedyktyni. Niegdyś był słynny z pielgrzymek, potem zupełnie opuszczony. Ś. Franciszek, otoczywszy go jak największą miłością, nazwał go *Porcjunkulą*, t. j., swoją drogą cząstką, cząsteczką, i już przed końcem 1208 r. odbudowawszy go, wrócił mu starodawną cześć i pierwotną świetność. Z powodu cudownych objawień, jakie tu bywały, śpiewów anielskich, kościołek porcjunkuli otrzymał nazwę *Marji Panny Anielskiej*. Tu było ulubione Franciszka oratorjum, tu jego zwykłe mieszkanie; tu, Królowę Aniołów obrawszy za swoją patronkę, długie godziny spędzał przed jej obrazem. Razu pewnego, latem pośród nocy (1216), klęcząc w swojej celi, z krucyfiksem w ręku, z trupią głową u nóg, i gorąco się modląc, usłyszał jak gdyby głos anioła: „Franciszku, do kaplicy, do kaplicy!" Natychmiast biegnie do kościołka Porcjunkuli, gdzie na ołtarzu ujrzał Pana Jezusa siedzącego, a obok, z prawej strony, Najśw. Matkę, którą otaczały duchy niebieskie. W uniesieniu radości Święty rzucił się twarzą na ziemię i oddał pokłon razem z aniołami. „Franciszku, powiedział mu Syn Boży, znam gorliwość, z jaką ty i twoi bracia staracie się o zbawienie dusz. W nagrodę proś mię dla nich i dla czci mojego imienia o łaskę, jaką zechcesz, dam ci, gdyż dałem cię światu, abyś był światłością narodów i podporą mojego Kościoła." Ośmielony taką dobrocią święty patrjarcha, zwrócił się do Niego z tą pełną ufności prośbą: „Trzykroć Święty Boże, ponieważ znalazłem łaskę w Twoich oczach, ja, który jestem tylko proch i popiół i najnędzniejszy z grzeszników, błagam Cię z uszanowaniem, na jakie tylko zdobyć się mogę, abyś raczył dać twoim wiernym tę wielką łaskę, iżby wszyscy ci, którzy, wyspowiadawszy się i skruchą przejęci, odwiedzą ten kościół, otrzymali odpust zupełny i przebaczenie wszystkich swoich grzechów." Potem mówił dalej, zwracając się do Przenajświętszej Matki: „Proszę błogosławionej Dziewicy, Matki Twojej, Orędowniczki rodzaju ludzkiego, aby poparła sprawę moją przed Tobą." Marja wstawia się do Syna swego i Pan Jezus, spoglądając na swego sługę, odpowiada: „Franciszku, to o co prosisz jest wielkie, ale otrzymasz jeszcze większe łaski. Daję ci odpust, o który usilnie błagasz, pod warunkiem jednakże, że będzie on potwierdzony przez mego Namiestnika, któremu dałem moc związywania i rozwiązywania tu na ziemi." Po tych słowach widzenie znikło. Nazajutrz, równo z świtem, Franciszek udał się z bratem Masseuszem do Perudżii, rezydencji nowego papieża, Honorjusza III. „Ojcze święty, powiedział, wyrestaurowałem przed kilku laty mały kościołek w twoich posiadłościach, poświęcony Matce Boskiej, i błagam Waszej Świątobliwości, aby wzbogacić go raczył wielkim odpustem, nie obowiązującym do dawania jałmużny.—Zgadzam się na to,

udzielić tego przywileju nie na lata, ale na dusze.—Jakże to?—Ja pragnę, aby ci wszyscy, którzy rozgrzeszeni i przejęci skruchą serdeczną wejdą do kościoła Najśw. Panny Anielskiej, otrzymali zupełne odpuszczenie grzechów i na tym i na tamtym świecie. — To, o co prosisz, Franciszku, jest wielkie i dotychczas niepraktykowane na dworze rzymskim. — To też, Ojcze święty, nie proszę cię o to w mojem imieniu, ale w imieniu Jezusa Chrystusa, który mię posłał.“ Wtedy papież powtórzył trzy razy: „W imię Pana nadajemy ci ten odpust.“ Gdy obecni kardynałowie zrobili uwagę, że taka łaska szkodzić będzie pielgrzymkom do Rzymu i Jerozolimy, Honorjusz odpowiedział: „Nie możemy odwołać tego, na cośmy dobrowolnie przystali, możemy tylko ograniczyć czas trwania.“ Potem, zwróciwszy się do Franciszka, dodał: „Chcemy, aby ten odpust był ważnym na wieczne czasy, lecz przywiązujemy go do jednego dnia tylko, licząc takowy od pierwszych nieszporów aż do nieszporów dnia następnego.“ Franciszek podziękował papieżowi, ukląkł przed nim i odszedł z pokorą. Honorjusz, widząc, że odchodzi, zawołał go i rzekł z uśmiechem: „Człowieku skromny, dokąd idziesz i jaki masz dowód tego odpustu? — Ojcze święty, twoje słowo jest dla mnie dostatecznem, niech Jezus Chrystus będzie notarjuszem, Matka Boska dyplomem, a aniołowie świadkami. Innego dowodu ja nie żądam. Pan Bóg sam, gdy tego będzie potrzeba, dowiedzie, że przywilej ten jest jego dziełem i od Niego pochodzi.“ To odpowiedziawszy, z błogosławieństwem papieskiem powrócił do Najśw. Panny Anielskiej. Jednakże dzień wielkiego odpustu nie był naznaczony. Sługa Boży czekał i modlił się z ufnością; nadzieja jego nie została zawiedziona. W 6 czy 7 miesięcy po pierwszem widzeniu, w zimną noc zimową (w styczniu 1217), Franciszek modlił się w maleńkiej celi, przytykającej do Porcjunkuli i ostro biczował swe niewinne ciało. Zły duch pod postacią dobrego anioła, przybliża się doń i nasuwa mu tę myśl: „Na co się zdało zużywać twoją młodość na czuwaniu, postach i modlitwie? Czy nie wiesz, że sen pokrzepia ciało? Wierz mi, zachowaj dni twoje, abyś dłużej mógł służyć Bogu.“ Franciszek, domyśliwszy się podstępu szatana, zdejmuje habit i pobudzany przez to pragnienie zrobienia z siebie ofiary, które jest oznaką zwycięztwa, tarza się w śniegu i ciernistym krzaku, mówiąc do swojego zakrwawionego ciała: „Lepiej jest cierpieć z Jezusem Chrystusem, niż dać się uwieść podstępom szatana.“ Skoro tylko dopełnił tego czynu heroicznego, ujrzał się otoczonym olśniewającym światłem; zakrwawione ciernie pokryły się w tejże chwili różami białemi i czerwonemi, godłami czystości i miłości. Aniołowie niebiescy zarzucają na jego poszarpane ramiona tunikę bielszą niż śnieg, potem zapraszają go, aby za nimi poszedł: „Franciszku, śpiesznie idź do kościoła, Bóg Zbawiciel oczekuje na ciebie ze swoją Przenajświętszą Matką.“ Franciszek nachylił się, aby zerwać dwadzieścia cztery cudowne róże, dwanaście białych i dwanaście czerwonych, i udaje się do kaplicy. Jezus znajdował się tam, jak w czasie pierwszego widzenia, na tronie światłości, Królowa nieba po prawej jego stronie, a naokoło nich mnóstwo aniołów. Franciszek, oddawszy najniższy pokłon, złożył róże na ołtarzu i ofiarował je Zbawicielowi przez ręce Niepokalanej Dziewicy. „Franciszku, powiedział mu Syn Boży, dlaczego nie złożyłeś mej Matce daniny hołdu, którą *Jej przyrzekłeś?*“ Franciszek, rozumiejąc, że to idzie o dusze, które miał

uświątobliwić wielki odpust Porcjunkuli, odpowiedział: „Trzykroć Święty Boże, Stwórco nieba i ziemi i Zbawco rodzaju ludzkiego, racz sam z nieskończonego miłosierdzia Twojego przez miłość Twej Przenajśw. Matki oznaczyć dzień zupełnego odpustu, którym wzbogaciłeś to święte miejsce. — Ja chcę, ażeby odpust rozpoczynał się od dnia, w którym uwolniłem z więzów Piotra, księcia apostołów, i żeby się kończył o zmierzchu dnia następnego.—Ale, Panie, jakże ludzie zechcą uwierzyć moim słowom?—Nie obawiaj się niczego, idź znowu do mojego namiestnika, aby ogłosił ten odpust; moja łaska dokona reszty.“ Nazajutrz święty patrjarcha poszedł do Rzymu w towarzystwie trzech braci, którzy byli świadkami cudu: Piotra z Katanji, Bernarda Quintavalle i Anioła z Rieti. Wziął z sobą 6 róż cudownych, 3 białe i trzy czerwone na cześć świętej Trójcy. Stanąwszy przed papieżem w pałacu Lateraneńskim, z całą prostotą opowiedział cudowne widzenie i przedstawił swój bukiet róż, jako świadectwo prawdy słów Bożych. Honorjusz, patrząc na te kwiaty tak piękne, świeże, pełne zapachu (był to środek zimy), a jeszcze bardziej podziwiając świętość Franciszka, przychylił się łaskawie do jego prośby. Naznaczył ten wielki odpust na drugiego sierpnia i rozkazał biskupom Asyżu, Perudżii, Todi, Foligno, Nocera, Spoleto i Gubio, aby go uroczyście ogłosili w dzień świętego Piotra w okowach i poświęcili kościołek Najśw. Panny Anielskiej. W oznaczonym dniu siedmiu biskupów i ś. Franciszek weszli na trybunę u drzwi kościołka. Święty, przedstawiwszy zebranym tłumom ludu wielkość łaski, jaką otrzymał, rozwinął pargamin i przeczytał co następuje: „Chcę was tu wszystkich zaprowadzić do raju. Ogłaszam wam odpust zupełny, który otrzymałem z dobroci Bożej, z ust samego papieża. Wszyscy tu obecni, którzyście z sercem skruszonem wyspowiadali się i rozgrzeszenie od kapłana otrzymali, dostąpicie zupełnego odpuszczenia kar należnych za grzechy wasze, i to samo będzie się powtarzało co rok, na wieczne czasy, dla tych wszystkich, którzy przychodzić tu będą z tem samem usposobieniem. Ja życzyłem sobie, aby to trwało cały tydzień, ale nie mogłem tego otrzymać.“ Usłyszawszy to słowo „na wieczne czasy,“ biskupi poruszyli się i umówili się z sobą, aby zmniejszyć wyżej wymieniony odpust do dziesięciu lat. Don Guido z Asyżu zaczął mówić pierwszy, ale wymówił „na wieczne czasy.“ To samo miało miejsce z sześciu innymi biskupami. Uznając w tem wyraźną wolę Bożą, zgodzili się bezwarunkowo na żądanie Franciszka (*Lettre de Conrad*, évêque d'Assise. Acta SS., IV oct.). Nazajutrz, drugiego sierpnia, siedmiu biskupów poświęciło skromny kościołek Porcjunkuli. Taka jest historja tego sławnego *odpustu Porcjunkuli*, który nazywa się „Wielkiem przebaczeniem Asyzkiem,“ przez który sława kościołka Porcjunkuli rozeszła się po całym świecie. Z czasem nad tym kościołkiem zbudowano wspaniałą bazylikę, dotąd wewnątrz mieszczącą ową dawną Porcjunkulę i zbierającą corocznie tłumy ludu na dzień 2 sierpnia dla odbywania w poprzedzającą noc wigilji z śpiewami, jak to było u pierwszych chrześcjan zwyczajem, i dostąpienia odpustu. Tenże sam odpust udzielony został przez Grzegorza XV (4 lipca 1622) wszystkim publicznym kościołom braci i sióstr trzech zakonów ś. Franciszka, i potwierdzony przez Innocentego XI (22 st. 1687). Zyskiwać go można tyle razy, ile razy kto, wypełniwszy inne warunki, nawiedza kościół. *toties quoties* (Kongr. Odp. 22 lut. 1847). Przytem wszystkie odpusty

ofiarować można za dusze czyscowe. Dla dostąpienia zaś odpustu, oprócz nawiedzenia kościoła, trzeba wyspowiadać się i komunję świętą przyjąć. Co się tyczy spowiedzi, to ten, który ma zwyczaj spowiadać się co tydzień, nie potrzebuje się spowiadać osobno. Kto zaś niema tego zwyczaju, powinien się spowiadać, choćby już w tym samym tygodniu odprawił spowiedź. Komunikować można w każdym kościele (Pius IX, 12 lip. 1847). Nadto spowiedź i komunję wolno odprawiać już w wigilję przed dniem odpustowym (6 paźdz. 1870), ale nawiedzenie kościoła ważnem jest dopiero od pierwszych nieszporów aż do zachodu słońca dnia następującego (Kongr. odp. 25 lut. 1739). Nawiedzając kościół, należy się jakiś czas pomodlić na intencję Ojca ś. Kościoły, dawniej należące do jednego z zakonów ś. Franciszka, straciły odpust Porcjunkuli od czasu, w którym przestały należeć do zakonu. O odpustach nadawanych kościołom parafjalnym w niektórych miejscowościach, ob. *Arndt*, Odpusty, str. 367. Officjum i msza 2 sierpnia w kościołach franciszkańskich jest *de anniversario consecrationis basilicae S. M. Angelorum, de Portiuncula dicta*, gdyż tego dnia była konsekrowaną. Cf. *Holweck*, Fasti Mariani sive Calendarium festorum S. Mariae Virginis Deiparae. Friburgi Brisgoviae, 1892, p. 162. *Ks. Ant. Now.*

Poronienie (*abortus, abortio*) jest to zawczesne, rozmyślne i gwałtowne spędzenie z łona matki płodu, będące powodem jego śmierci. Wiadomo, że płód niewiasty, szczególniej wkrótce po poczęciu, na wiele wystawiony jest niebezpieczeństw. „Plurimi foetus, już Arystoteles pisał, intra quadragesimum diem depravantur" (De hist. anim. l. 7 c. 3). Z nowszych dr. Ferdut (De l'avortement) na pytanie: Czy często ma miejsce poronienie? tak odpowiada: „Poronienie jest wypadkiem często się trafiającym u brzemiennych matek... Ze wszystkich zaś poronień najczęstszem jest to, które się trafia w pierwszych tygodniach po poczęciu." Całe pokolenia idą do grobu pierwej, nim otrzymają kolebkę. Przyczyn tego jest bardzo wiele: temperament szczególny lub ustrój fizyczny ciała, wczesna młodość lub zbytnia dojrzałość, dziedziczność, wpływ powietrza, choroba i t. p. Cangiamila (Embryologia sacra) wylicza je szczegółowiej: „Obchodzenie się ostre męża z żoną; nieoględność niewiast w przedsiębraniu podróży lub w podnoszeniu ciężarów; niepohamowana przez rozum chęć skosztowania pokarmu czy napoju, którego niema; niewstrzemięźliwość, szkodząca zdrowiu; pomięszanie zmysłów; niepomiarkowane posty; tańce; ubranie zbyt wązkie." Podobnież mówią fizjolodzy dzisiejsi: „Brzemiennej wystrzegać się trzeba wszystkich poruszeń i czynności, które ciałem gwałtowniej wstrząsają, jak skakania, tańczenia, jeżdżenia konno. Należy także się strzedz, aby nie jechać po drodze zbyt kamienistej i trzęsącej. Nawet jeżdżenie koleją żelazną przez ustawiczne trzęsienie nie rzadko jest przyczyną poronienia; stąd dłuższych podróży koleją żelazną nie należy bez potrzeby przedsiębrać (z czego łatwo zrozumieć, jak nierozumnym jest zwyczaj odprawiania poślubnych podróży). Tu też należy zaliczyć używanie maszyn do szycia nożnych... Przekroczenie miary w piciu napojów wyskokowych, które nigdy dobrze nie czynią, zabić może płód w pierwszych miesiącach. Powodować poronienie może także upływ krwi. Wreszcie niewiasty brzemienne strzedz się mają używania słynnych pigułek rozwalniających, jakiekolwiekby one były" (Capellmann; cf. A. Eschbach, Disputationes

physiologico-theologicae de humanae generationis oeconomia, Parisiis, 1884, p. 206). Oprócz tych powodów, jest jeszcze inny: złość ludzka, czyniąca z nieumyślnego poronienia grzech niezmiernie ciężki, który Sykstus V w konstytucji *Effraenata* zowie: „execrandum facinus.“ „Do tego stopnia doszło rozpustne okrucieństwo, albo raczej okrutna rozpusta, pisze ś. Augustyn (de Nuptiis et concupiscentiis, cap. 15), iż trucizną dla sprawienia niepłodności dają, a jeżeli nie wywrze skutku, płód we wnętrznościach poczęty niszczą, raczej chcąc aby dziecię zginęło, niż żeby żyć miało, a gdyby już żyło w żywocie, zabijają, nim się narodzi.“ U starożytnych egipcjan ani u narodów chananejskich tej zbrodni nie znano za czasów Mojżesza, który o poronieniu umyślnem w Pięcioksięgu nie mówi, ale tylko o wynagrodzeniu szkody, jaką brzemienna mogłaby od kogo ponieść i o karze na takiego wyznaczonej (Exod. 21, 22. 25). Zresztą u żydów niełatwo ten grzech mógł znaleźć miejsce, gdyż wielka liczba dzieci stanowiła chwałę ich rodzin i znakiem była spełnienia Bożych obietnic. Grzech ten poczęty został w Grecji, w czasach największego wyuzdania rozpusty, aby zaradzić bardziej chęci używania cielesnego. Wspominają o nim książki, których autorem miał być Hypokrates; wprawdzie czytamy tam w jednem miejscu, aby lekarze nie ważyli się w wyniszczaniu płodu dopomagać w jakikolwiek sposób niewieście, ale w innej księdze, „De natura pueri,“ Hypokrates dozwala skoczyć kobiecie na ziemię, aby porodziła, owszem sam przepisuje lekarstwa, których ma użyć matka, jeżeli nie chce począć; a jeżeli nie przepisywał lekarstw na poronienie, to dlatego tylko, że to „est pro muliere periculi plenissimum.“ W tymże samym czasie, jeszcze wyraźniej, w Atenach, uczyła słowem i pismem sztuki poronienia słynna Aspazja, kochanka Sokratesa (pisma jej zebrał Aecjusz w swem „Tetrabiblos“), którą niektórzy za jedno mają z Aspazją, Peryklesa małżonką (*Feller*, Dict. hist.). Od greków zaraza ta przyszła do zniewieściałych rzymian, gdzie prawie jawnie powszechnie grasowała, jak to zaznaczają Owidjusz i inni (Nux, elegia allegorica; de Amor. l. II; *Juvenal.*, sat. 6; *Macrob.*, sąt. l. 2): *Nunc uterum vitiat quae vult formosa videri, raraque in hac aevo est, quae velit esse parens.* Dopiero w trzy wieki po Owidjuszu pierwsze prawo przeciwko poronieniu wydano: „Si mulierem visceribus suis vim intulisse, quo partum abigerit, constiterit; eam in exilium praeses provinciae exiget“ (L. 8 ff. ad leg. Corn. de sic. et venef.). Lecz prawo to dotyczyło zamężnych tylko kobiet, skoro Marcjan dodał: „indignum enim videri potest impune eam maritum liberis fraudasse.“ Jednocześnie na sprawców poronienia u kobiety postanowiono: „Qui abortionis, aut amatorium poculum dant, etsi dolo non faciant, tamen, *quia mali exempli res est*, humiliores in metallum, honestiores in insulam relegantur.“ Z tych praw widocznem jest, że wtedy nie rozumiano, aby poronienie było samo w sobie zbrodnią, bo gdy jedno prawo ma na względzie ojca, a raczej tę okoliczność, że nie będzie komu zostawić dziedzictwa, to drugie myśli tylko o niebezpieczeństwie, jakie sprowadza ten występek dla matki, i o zgorszeniu, jakie daje, a o prawach samego dziecięcia niema wcale wspomnienia. Nie czyni też tego Cycero, wybierając powody, dla których poronienie karać należy: „Rei capitalis damnata est, neque injuria, quae spem parentis, memoriam nominis, subsidium generis, haeredem familiae, designatum reipublicae civem sustulissent.“ W

wszy raz poronienie, dla krzywdy dziecięciu wyrządzonej, ukarano, zdaje się, u żydów, jak widać z tłomaczenia Siedemdziesięciu (Exod. 21, 22, 23), gdzie tekst Wulgaty jest cokolwiek zmodyfikowany: „Sin autem rixentur duo viri et percusserint mulierem in utero habentem, et exierit infans ejus non formatus, mulcta mulctabitur, prout indixerit vir mulieris... Si autem formatus fuerit, dabit animam pro anima.“ To prawo, jak świadczą Philo i Józef Flawjusz, było stosowane i w tych wypadkach, gdy chodziło o umyślne poronienie. Z Siedemdziesięciu pierwsi chrześcjanie poronienie do występków zaliczyli. Najstarożytniejsi ojcowie Kościoła, broniąc chrześcjan przeciwko poganom, jako znak ich niewinności ten dowód stawiali, że poronienie za zabójstwo i zbrodnię uważają. „Qui mulieres illas, pisze Atenagoras do Marka Aureljusza, quae medicamentis ad abortum utuntur, homicidas esse, et rationem hujus abortionis Deo reddituras dicimus, quomodo hominem occideremus?“ Podobnie pisali Tertuljan i Minucjusz Feliks: „Nobis vero homicidio semel interdicto, etiam conceptum utero dissolvere non licet; homicidii festinatis est; nec refert natum quis eripiat, an nascentem disturbet.“ Gdy zaś i u chrześcjan obyczaje zwolniały, grzech poronienia stał się także u nich nierzadkim, co zmuszało pisarzy następnych wieków do występowania przeciwko temu występkowi; „nam, pisze Laktancjusz, vel maximam esse impietatem; ad vitam enim Deum inspirare animas, non ad mortem.“ Ojcowie Kościoła wyraźnie poronienie zowią zabójstwem, a nawet *parricidium*, jeżeli sama matka je popełniała (*S. Hieron.* ep. 22 ad Eustoch.). Za nauką Ojców Kościoła idąc, synody, od IV wieku począwszy, surowe kary za poronienie określały. „Si qua mulier, pisze w 306 synod eliberytański (c. 63), per adulterium absenti marito conceperit, idque post facinus occiderit: placuit ne in fine dandam esse communionem; eo quod geminaverit scelus.“ Synod ancyrański, 314, postanowienie to zowie dawnem, naznaczając za ten grzech 10 lat pokuty publicznej. Synod ilerdeński toż samo głosząc, dodaje: „ut in utroque sexu adulteris post septem annorum curriculum communio tribueretur; ita tamen, ut, omni tempore vitae suae, fletibus et humilitate insisterent.“ Na 6-tym synodzie powszechnym konstantynopolitańskim postanowiono karać uczestników wszystkich w grzechu poronienia tak samo, jak za zabójstwo. W tymże sensie prawa cywilne, przez książąt chrześcjańskich ustanowione, przemawiają; jak np. prawo wizygockie: „Si quis mulieri praegnanti potionem ad abortum, aut pro necando infante, dederit, occidatur... Si in utero habens aut potionem ad abortum acceperit, aut aliquo quocumque modo extinguere partum suum praesumpserit, mox provinciae judex non solum operatricem criminis hujus publica morte condemnet, aut si vitae reservare voluerit, omnem visionem oculorum ejus non moretur extinguere; sed etiam, si maritum ejus talia jussisse vel permisisse patuerit, eundem etiam vindictae simili subdere non recuset.“ Dlatego w Hiszpanji winna tej zbrodni żywą była zakopywana. Tejże treści i również surowy wydał edykt na poroniaczy Henryk II, król francuzki, w r. 1555. Nowsze prawa prawie wszędzie przepisują ciężkie więzienie i wygnanie. Lecz tu wypada cofnąć się, aby zaznaczyć, że przed drugą połową w. XII większość filozofów, za Arystotelesem, rozróżniała między płodem ożywionym duszą, a nieożywionym. Sądzili oni, że ożywienie duszą płodu płci mezkiej ma miejsce

zwyczajnie około 40-go dnia po poczęciu, a płodu płci żeńskiej około 80-go dnia. Nauka Platona i szkoły stoickiej, że płód ożywiany jest duszą dopiero w chwili porodzenia, została potępioną przez Innocentego XI (Prop. 35): „Videtur probabile omnem foetum, quamdiu in utero est, carere anima rationali, et tunc primum incipere eamdem habere, cum paritur, ac consequenter dicendum erit in nullo abortu homicidium committi." Badania uczonych przekonały, że, pod względem ożywiania duszą płodu, niema różnicy między płcią męzką i żeńską (*Debreyne*, Essai sur la Théologie morale considerée dans ses rapports avec la Physiologie et la Médecine. Bruxelle, 1846, part. 3, chap. 1, § 11); od czasów Florentini'ego i Cangiamili coraz bardziej stawało się pewnem, że ożywianie duszą ma miejsce w chwili poczęcia i że twierdzić inaczej byłoby to uchybiać wynikom nauki. Rozwijanie się bowiem i wzrost płodu zaraz po poczęciu rozpoczynają się; a zatem embrjon musi już być ożywiony, i nie czem innem, jak tylko duszą: „Anima rationalis, quae sola informat corpus humanum." Wprawdzie embrjon nie może żyć bez życia matki, ale życie matki nie jest dla niego źródłem życia, lecz tylko ogniskiem, po za którem życie nie mogłoby wpływać na rozwijanie się płodu (*S. Greg. Nyss.*, *S. Basil.*, *S. Caesarius*). Ztąd poronienie, jakiekolwiek ono będzie, zawsze jest zabójstwem, nie tylko ciała, ale i duszy, którą pozbawia możności przyjęcia życia nadprzyrodzonego: „Quis non detestetur tam exsecrandum facinus, per quod nedum corporum, sed quod gravius est, etiam animarum certa jactura sequitur" (*Sixtus V*, bulla „Effrenatum"). Cokolwiek bądź, kary kościelne (cenzury) obecne i praktyka penitencjarji rzymskiej, zachowały dotąd rozróżnienie między płodem duszą ożywionym i nieożywionym; i chociaż zaguba ostatniego zawsze jest grzechem ciężkim, to kary kościelne zaciągają się wtedy tylko, gdy warunki istnienia pierwszego mają miejsce (*Boenninghauser*, De irregul., fasc. 2, p. 87). Wprawdzie Sykstus V w cytowanej już bulli „Effrenatam" z 29 paźdz. 1558 cenzurze poddaje „omnes scienter procurantes abortum foetus *tam animati quam inanimati* et quomodocumque in eum consentientes vel mulieribus *praebentes venena sterilitatis*," ale Grzegorz XIV w bulli „Sedes Apostolica" z 31 maja 1591 odnowił dawne zastrzeżenia, według których Kościół na tych tylko rzuca cenzury, którzy przyczyniają się do poronienia płodu duszą ożywionego. Gdy zachodzi trudność w określeniu, czy płód jest ożywionym, czy nie, kanoniści sądzą, że cenzura wtedy nie obowiązuje. Gdy zachodzi wątpliwość co do płci płodu, to się przypuszcza płeć męzka. Usiłowanie poronienia nie podpada także pod cenzurę, jeżeli nie jest *effectu secuto*, t. j. jeżeli nie nastąpi śmierć, spowodowana przez użycie jakiego środka niegodziwego, choćby śmierć nie była wprost zamierzona, ale *in causa*. Cenzury zaś, obowiązujące teraz, są następne: *a*) *Omnes poenae tam divino quam humano jure, ac tam per canonicas sanctiones et apostolicas constitutiones, quam civilia jura adversus veros homicidas... inflictae*; *b*) *Excommunicatio major latae sententiae de jure epo reservata*; *c*) *Irregularitas* i *d*) *Privatio privilegii clericalis, officiorum, dignitatum, beneficiorum et ipso facto inhabilitas beneficia obtinendi*. Kary pod *a* i *d* zaznaczone obowiązują dopiero *post judicis sententiam criminis declaratoriam*. Wątpiono, czy klątwa dotyczy matki, czy też tylko uczestników w zbr-

chu poronienia, choćby z niewiadomością matki popełnionego. Ś. Alfons Ligouri zdanie twierdzące zowie *communissima*, a zdanie przeczące *valde probabilis* i, *attenta ratione intrinseca*, *probabilior*. Pius IX w bulli „Apostolicae Sedis moderationi“ pomiędzy klątwami *latae sententiae epo reservatae* odnowił tylko dawną klątwę w krótkich słowach: *Excommunicationi subjacere declaramus procurantes abortum, effectu secuto.* Gdy rzecz jest wątpliwa, możemy zatem trzymać się wniosku ś. Alfonsa: „Cum dubium sit, an haec excommunicatio lata sit etiam in praegnantes, valde probabiliter ipsae ab ea excusantur“ (*Palmieri*, Antonii Ballerini Opus theologicum morale in Busembaum medullam, Vol. 7, pag. 267, Prati, 1893). Według obowiązującego u nas dawniej prawa karnego z r. 1818, karany był więzieniem ciężkiem od lat 3 do 10, „kto kiedy, bez wiedzy i zezwolenia niewiasty ciężarnej, umyślne spędzenie płodu zrządzał, lub zrządzić usiłował, a razem przez to niebezpieczeństwem życia matce zagrażał, lub owej uszczerbek na zdrowiu przynosił i kto kiedy spędzenie płodu dla zysku lub w innym złym zamiarze więcej razy zrządzał, choćby osoba ciężarna na niebezpieczeństwo życia lub utraty zdrowia wystawiona nie była, i choćby o tem wiedziała i zezwoliła“ (art. 130). „Kto zaś o przypadku wydanego przez niewiastę płodu potwornego, postaci ludzkiej niemającego, zwierzchności miejscowej nie donosił, lecz tenże płód jakimkolwiek sposobem zagubiał, ten na karę aresztu domu publicznego od dni 8 do miesięcy 3 zasłużył (art. 323). Prawo z r. 1876, obecnie obowiązujące, jest daleko surowsze. Mówi ono: „Kto bez wiedzy i zgody brzemiennej kobiety, umyślnie, jakimkolwiek środkiem spędzenie płodu zrządzi, pozbawiony zostanie wszystkich praw stanu i zesłany do ciężkich robót w fabrykach na czas od 4 do 6 lat. Jeżeli zaś, wskutek tego występku, oprócz spędzenia płodu, da się powód do ciężkiej choroby brzemiennej niewiasty, to winny, po pozbawieniu wszystkich praw stanu, zesłany zostanie do ciężkich robót w fabrykach na czas od 6 do 8 lat. Gdyby zaś, wskutek tegoż występku, nastąpiła śmierć brzemiennej niewiasty, winny, po pozbawieniu wszystkich praw stanu, zesłany będzie do ciężkich robót w twierdzy na czas od 8 do 10 lat“ (art. 1461). „Kto z wiedzą i za zgodą samej brzemiennej niewiasty, świadomie użyje jakiego środka dla spędzenia płodu jej, pozbawiony zostanie wszystkich praw stanu i zesłany na mieszkanie do bardziej oddalonych miejsc Syberji. Sama zaś brzemienna niewiasta, która z własnej swej woli, lub za zgodą kogoś innego, użyje jakiego środka dla spędzenia płodu swego, pozbawioną zostanie wszystkich praw stanu i zesłaną do Syberji na mieszkanie“ (art. 1462). „Kary oznaczone w art. 1461 i 1462, o jeden stopień się powiększają, jeżeli środków dla spędzenia płodu brzemiennej niewiasty dostarczali lekarz, akuszer, akuszerka lub aptekarz, albo gdy dowiedzionem zostało, że podsądny popełnił już i przedtem takiż sam występek“ (art. 1463). Mimo tych kar, z osłabnięciem wiary chrześcjańskiej, ta straszliwa zbrodnia poronienia coraz częściej się trafia, coraz jawniej jest popełnianą. „W niektórych krajach, mówi dr. Richard, poronienie jest praktykowane prawie publicznie; smutna to prawda, że we Francji, pomimo surowości praw, poronienie i dzieciobójstwo coraz bardziej się szerzą, a nadewszystko w Paryżu i w innych wielkich stolicach Europy!“ (Ob. *Monde* z 25 kwiet. 1878, gdzie w art., p. t. *Un horrible scandale* jest mo-

wa o życiu i śmierci niejakiej Restell, która przez 40 lat praktykowała sztukę Aspazji w Ameryce północnej). Dr. Tardieu, w książce „Étude medico-légale sur l'avortement“ (4 éd. 1881), wykazuje, że „zbrodnia poronienia stanowi prawdziwe rzemiosło. Jest to prawda tak znana, że pokazują publicznie domy, w których matki znajdują szukanego uczestnictwa w występku, a które są głośne nawet zagranicą. Zbyt często sprawcy tych niegodziwych czynów należą do stanu lekarskiego, zapożyczając od sztuki medycznej środków do obrony siebie. W niezmiernej większości wypadków, obok oskarżonej, najczęściej biernej, stoi uczestniczka, stan akuszerek zniesławiająca. Rzadziej, ale jeszcze zbyt często, oskarżenie ciąży na lekarzach, z których niektórzy posiadają dyplomy doktorskie. Bardzo mało akuszerek, jak się przekonywam, nie zgodziło się na propozycje tego rodzaju, a jeżeli są takie, które umieją szlachetnie odmówić i odprawić z zbawienną nauką, to są inne, co nie chcąc przyjmować odpowiedzialności za udział w zbrodni, należą wszakże do niej, wskazując osoby, które się nie cofną przed operacją (Na 75 obwinionych od r. 1846 do 1850 uznanych zostało za winnych: 47 akuszerek, 13 lekarzy, 2 aptekarzy).“ Przytem kodeks karny, choć poronienia w ogóle zakazuje, nic nie mówi o płodach i dzieciach nieżywo urodzonych; ztąd władza świecka nic nie wie o płodach poronionych, choćby największych, ani też chowane są one na cmentarzach publicznych, ale zaraz po wydaniu ich na świat do kloak rzucane, lub gdziekolwiek bądź chowane. — Że przy zastosowywaniu ogólnej zasady, zabraniającej poronienia, powstają pewne wątpliwości, na zakończenie wyprowadzimy z niej następujące reguły praktyczne: I. Nigdy nie jest wolno, pod grzechem ciężkim, czy to przez poronienie, czy innym sposobem, zabijać *directe* płodu, choćby to było jedynym środkiem do uratowania życia matce. Taki czyn bowiem byłby prostem zabójstwem; cel bowiem nigdy nie uświęca środków: „Non faciamus mala, ut eveniant bona“ (Rom. 3, 8). Powiadają także, że dziecię niema prawa do życia, a nawet przyrównywają je do napastnika na życie matki. Dr. Capellmann z Akwizgranu, w dziełku p. t. „De occisione foetus quam obortu provocato, perforatione, cephalotripsia medici audent“ (1875), dowodzi jasno, jak zwyczaj zabijania płodu dla uratowania matki jest niemoralnym, i jak nierozumne jest zdanie, że dziecię napaść czyni na matkę, kiedy przeciwnie niebezpieczeństwo bardziej dziecku zagraża ze strony matki, niż matce ze strony dziecka. Toż samo zdanie wypowiada dr. Habert z Lowanjum, który powtarza słowa Cangiamili: „Infans non est invasor injustus, sed a natura coactus, cujus auctor est Deus“ (Embr. sacr. l. I, c. 3 et 4), i dodaje: „Infans non est invasor injustus, sed a matre ipsa coactus“ (Revue des sciences ecclésiast. 1873, Sept. et Oct.). Owszem, niedozwolone jest poronienie, choćby się przypuszczało, że płód nie został jeszcze ożywiony, „qui licet vitam hominis non adimat, proxime tamen vitam hominis impedit“ (*S. Ligorius*, Th. mor. 4, 394). Pomiędzy zdaniami, potępionemi przez Innocentego XI, jest następne: „Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur.“ Nadto przypuszczenie takie, w obec dzisiejszych badań nauki, nie może już mieć miejsca. II. Ani matka, ani nikt inny nie może, bez grzechu ciężkiego, pozwalać na coś, lub robić coś takiego, coby mogło szkodę przynieść dziecięciu. Rodzenia

np. poronione, zawczesne i ciężkie, są bardzo często owocem niepowściągliwości rodziców, szczególniej w pierwszych dniach po poczęciu, pod koniec trzeciego miesiąca i w czasie, poprzedzającym porodzenie; dlatego Ojcowie Kościoła tę zasadę ustanowili: „Parentes primis a conceptione diebus ac tempore partus proximo ad abstinendum a maritali congressu obligantur propter abortus timorem“ (*Debreyne*, op. cit. § 3). III. Jak niewiasta niema prawa ukrywać, że jest matką, gdyby milczeniem miała narazić życie swoje lub swego dziecięcia na niebezpieczeństwo, tak przeciwnie ma prawo w niebezpiecznej chorobie dla ocalenia życia, gdy niema już innych środków, używać takich, które, choć nie są wprost szkodliwemi dla dziecka, nie wykluczają możności mu zaszkodzenia. Jest to konsekwencja z zasad *voluntarii in causa*. IV. Gdyby matce groziła śmierć niechybna, jeżeliby nie użyła środków niebezpiecznych dla dziecka, czy powinna ich użyć, jeżeli ma nadzieję, że, w razie jej śmierci, przynajmniej dziecię po jej śmierci będzie mogło być ochrzczone? Ś. Alfons w swej Teologji (lib. 4, tract. 4, c. 1, n. 394, Quaer. 2) uczy, że matka, według zasad miłości chrześcjańskiej, powinnaby raczej ponieść śmierć doczesną, niż wystawić dziecię na niebezpieczeństwo utraty szczęśliwości wiecznej, nadprzyrodzonej; przytacza jednakże zdanie Holzmanna, teologów Salamanki i innych, że matka nie jest obowiązaną do takiej ofiary, gdy zachodzi wątpliwość, czy przez śmierć swoją ułatwi dziecięciu otrzymanie chrztu, ale bynajmniej tego zdania nie podziela: „sed huic sententiae nec valeo acquiescere.“ V. Co innego jest poronienie, a co innego zawczesne porodzenie płodu, który może wprawdzie żyć, ale nie tak silnem życiem, jak dziecię donoszone. To rodzenie zawczesne i sztuczne może mieć miejsce we wszystkich tych wypadkach, w których, gdyby tego środka nie użyto, życie tak matki, jak i dziecka, albo jednego z nich, byłoby w niebezpieczeństwie. Co innego wszakże sądzić należy o operacji, która się zowie *imminutio foetus*, *cephalotripsia*, *exenteratio*, *craniotomia* i zależy na zmniejszeniu płodu lub porwaniu go na części i tak go wydostaniu, aby matka ocaloną została od śmierci, co szczególniej wtedy zdawało się dozwolonem, gdy dziecię w łonie matki zostało ochrzczonem. Ś. Kongr. Officji zapytana: „*An tuto doceri possit* in scholis catholicis licitam esse operationem chirurgicam, quam *craniotomiam* appellant, quando scilicet ea omissa, mater et filius perituri sint, ea contra admissa, salvanda sit mater, infante pereunte?, 11 maja 1884 odpowiedziała: „Omnibus diu et mature perpensis habita quoque ratione eorum, quae in hac re a peritis catholicis viris conscripta, ab Eminentia tua huic Congregationi transmissa sunt, respondendum esse duxerunt: *tuto doceri non posse*. Quam responsionem cum SS. D. N. in audientia ejusdem f. ac d. plene confirmaverit, Eminentiae tuae communico.“ VI. Każdy płód poroniony należy zaraz ochrzcić, choćby nie dawał żadnego znaku życia, przynajmniej pod warunkiem. Jeżeli matka zmarła przed porodzeniem, trzeba uczynić operację i ochrzcić dziecię, jeżeli tylko nie daje znaków nieomylnych śmierci; opinja bowiem, według której dziecię nie może przeżyć swej matki w jej łonie, jest niezgodną z wieloma faktami (*Pruner*, Lehrbuch der kat. mor. Theol., 2 ed., p. 413). Toż samo nakazuje prawo cywilne (Postanowienie Rady Admin. Król. Pol. względem grzebania ciał zmarłych z r. 1846, art. 7). Płód poroniony należy najprzód przez [illegible] jaką ma na sobie, ochrzcić, a potem, zdjąwszy osło-

nę, po raz drugi pod warunkiem to samo zrobić. VII. Co się zaś tyczy pytania, co sądzić należy o cięciu cesarskiem, dokonanem za życia matki, aby dziecię ocalić od śmierci i ochrzcić, to pewną jest rzeczą, że wtedy tylko tego środka używać można, gdy porodzenie w sposób naturalny jest niemożebne i gdy nauka nie daje innego sposobu wyjścia. Gdyby jednak matka miała nie przeżyć tej operacji, nie należy zmuszać do niej. W stanie wszakże dzisiejszym chirurgji, jest zazwyczaj nadzieja uzasadniona ocalenia życia matki. Gdy jednak matka nie wie o obowiązku poddania się operacji, i gdy się przewiduje, że nie zechce się jej poddać, to lepiej ją pozostawić w dobrej wierze i nie wymagać jej od niej. VIII. Operacja zwana *Porro*, od wynalazcy jej, włocha rodem, która zależy na wycięciu całego żywota niewieściego (*Schröder*, Lehrbuch der Geburtshülfe, 11 edit., p. 405), wtedy szczególniej zalecana, gdy cięcie cesarskie niezbyt dobrze się uda, godziwą i dozwoloną wówczas jest tylko, gdy nieodzowną jest dla zachowania życia, gdy dozwolonem jest wszelkie inne kaleczenie (*Paulus Villada*, Casus conscientiae, part. 3, p. 267). *Ks. Ant. Now.*

Porreta *Małgorzata*, marzycielka, rodem z Hennegau, ogłosiła w Paryżu pismo, zawierające, według wyroku teologów, którzy je rozpatrywali, wiele błędów i herezji, „et inter caeteras (haereses), quod anima, annihilata in amore conditoris, sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet naturae, quidquid appetit ed desiderat, concedere" (Contin. chron. G. de Nangis ad ann. 1310, in Spicil. L. d'Achery). Błędów tych nie chciała się wyprzysiądz i wcale nie zwracała uwagi na ekskomunikę, jaką zawyrokowali przeciw niej inkwizytorzy. W końcu polecono ją schwytać i wydać w moc ramienia świeckiego. Dopiero na stosie r. 1310 zmieniła usposobienie i umarła z oznakami wielkiej skruchy.—Cf. Cont. Chron. G. de Nangis l. c.

Portatyl (*altare portatile, altare gestatorium, itinerarium, levaticum, viaticum; lapis itinerarius; mensa itineraria; altariolum lapideum*) czyli ołtarz przenośny, jest to płyta kamienna, czworoboczna, mniejsza niż ta, która jest w stałych ołtarzach, umieszczana stale lub chwilowo tam, gdzie potrzeba mszę ś. odprawiać. A że niekiedy kładą ją w budowie, mającej kształt ołtarza stałego, ztąd przez nieświadomych zwaną jest także ołtarzem stałym (ob.), ma się rozumieć, materjalnie tylko, bo jest nieruchomą, a nie liturgicznie. Portatyli w pierwszych i średnich wiekach przedewszystkiem używano w tych miejscach, gdzie ołtarza stałego być nie mogło, więc w czasie prześladowań i w podróżach. Łatwo przenośne, nieraz z rękojeścią, bardzo dogodne były do użytku w miejscach niebezpiecznych. Od czasu, jak odprawianie mszy ś. w obozach weszło w użycie, portatyle wożono z wojskiem; ztąd to najstarożytniejszy porządek rzymski nazywa portatyle *tabulae itinerariae*. O takich podróżnych ołtarzach wspomina czcigodny Beda, a i Karol W. woził je z sobą na wojnę. Wszyscy książęta posiadali w swych skarbach ołtarze przenośne, wożone na wojnę lub polowania, wraz z kaplicami ruchomemi, zaopatrzonemi w bogate sprzęty różnego rodzaju. Synod moguncki z r. 888, w kan. 9, dozwala na odprawienie mszy na portatylu, w podróży: „In itinere vero positis, si Ecclesia defuerit, sub dio, seu in tentoriis, si tabula altaris, caetaraque ministeria sacra ad id officium pertinentia *adsunt*, Missarum solemnia celebrari permittimus." Ta

gdy potrzebowano mszę ś. przy chorym odprawić, przenoszono tam portatyl; ś. Paulin nolański kazał odprawić mszę przy swem łożu, co przypuszcza użycie portatylu. Już w IX w. określano ściśle, jakim miał być portatyl. Hincmar (857) w trzecim kapitularzu żąda, aby to był kamień konsekrowany marmurowy, lub z kamienia czarnego albo z szyfru najlepszego. Wewnątrz były relikwje. W w. X używano portatyli z kryształu skalnego, zapewne w metalowej oprawie; tak bowiem zaznacza inwentarz z tego czasu przechowywany w Monza: „altaria II de cristalis.“ Były też takie ołtarze z szkła szafirowego, drzewa, perłowej macicy, kruszczów i t. p., co naprowadza na domysł, że przepisy liturgiczne co do kamienia w ołtarzu nie były dawniej tak ściśle stosowane do portatyli. Ozdabiały płytę rozmaite napisy, płaskorzeźby, rysunki wyryte na kamieniu lub kruszcowej oprawie. Używanie portatyli po za kościołem od w. XIII ograniczonem zostało. Biskupi nawet nie mogli ich używać po za granicami swojej djecezji, aż dopiero Bonifacy VIII pap. na to zezwolił. Od czasu synodu trydenckiego tam się używa portatyl, gdzie wolno jest odprawiać mszę ś., a nie ma ołtarza stałego. Według obecnie obowiązujących przepisów na portatyl używać można kamienia naturalnego, twardego, choćby nie marmuru. Z kamienia więc sztucznego, z gipsu lub cementu utworzonych portatyli konsekrować biskup nie może, a na niekonsekrowanych nikomu odprawiać mszy ś. nie wolno. W drzewo się portatyli nie osadza, ale kładzie się na podstawie drewnianej czy murowanej, zastępującej podstawę w ołtarzach stałych, tak jednak, aby ołtarz po nad powierzchnię jej nie wystawał. Nadto portatyle mają być z jednego kawału kamienia tak grubego, aby wewnątrz mógł się pomieścić otwór na relikwje. Wielkość powierzchni portatylu ma być zastosowana do podstawy kielicha i wielkości hostji; dobrzeby było, aby i puszka z komunikantami, dana do konsekracji, na portatylu pomieszczoną być mogła. Do wnętrza portatylu, od jego powierzchni, prowadzi wyżłobienie, stanowiące jego grób, *sepulchrum*. Nie na boku ten otwór wyrobiony, ale w środku. Nie może on być między kamieniem i drzewem, gdyby kamień miał być w drzewo oprawiony. Zamyka się sepulchrum płytką kamienną—*sigillum*, jakiegokolwiek rodzaju, nigdy cementem, gipsem lub miedzią; zasuwek drewnianych podobnież nie wolno używać. Płytka ta ma być po konsekracji do portatylu przymocowana wapnem lub cementem, albo gipsem, w taki sposób, aby po nad powierzchnią portatylu nie wystawała. Cement, mający służyć do zamknięcia płytką sepulchrum, poświęca się, jak przy konsekracji ołtarza stałego. Sam biskup podczas konsekracji, ma płytką przy pomocy cementu sepulchrum zamknąć, jeżeli jeden jest tylko portatyl do konsekracji; lecz gdy jest ich więcej, dość by biskup u pierwszego portatylu brzegi sepulchrum cementem pokrył i gdy następnie będzie święte relikwje umieszczał w portatylach, towarzyszący kapłani i brzegi otworów grobowych pokrywać cementem i wstawiać w nie i utwierdzać płytki kamienne mogą (Ś. K. Obrz. 10 maja 1892, *Bellunen. et Feltren*). Zwyczaj zaleca na zamkniętem sepulchrum wycisnąć pieczęć biskupią lakową. Ś. Kongr. Obrz. (28 lut. 1880, *Vivarien.*) pozwala na nią; [illegible] to, gdy pieczęć owa zniszczeje, portatyl nie traci konsekracji. [illegible] zwyczaj, na odwrotnej stronie portatylu wypisywać datę kon[illegible]wisko konsekratora i imiona świętych, których relikwje są

w portatylu. Relikwje te wkłada się do sepulchrum w torbeczkach jedwabnych, czerwonych, z ziarnkami kadzidła; muszą to być kawałki kości, a nie szczęty z rzeczy czy z przedmiotów, należących do męczenników kilku, a przynajmniej paru; można jednak, gdy biskup chce, dołączać relikwje wyznawców. Konsekracja portatylu z relikwjami jednego tylko męczennika jest nieważną; bez relikwji tem bardziej konsekrować portatyla nie wolno. Ołtarz bez relikwji zowie się altare vacuum.— Portatyl traci konsekracją w następujących wypadkach: 1) Gdy odłamie się znaczna część płyty; za znaczną zaś część uważa się ta, na której jest wyrobiony krzyżyk. 2) Jeżeli pęknie na pół, choćby sepulchrum nie zostało otworzone i choćby się nie rozpadł na dwie części (Ś. K. Obrz. 31 sierp. 1863, *S. Hippoliti*). 3) Jeżeli płytka, zamykająca sepulchrum, pęknie (Ś. K. Obrz. 23 czerwca 1879, *Polycastr.*). 4) Jeżeli się otworzy sepulchrum, t. j. wyjmie płytka, zamykająca grób, choćby relikwje nie były tknięte. Płytka jednak musi być wyjętą rzeczywiście, bo gdyby się tylko zluzowała i cement odpadł, portatyl nie utraci konsekracji (Ś. K. Obrz. 25 wrz. 1875, *Ord. Cisterc.*; 3 wrz. 1879, *Lucana*). Dlatego, w razie zluzowania się płytki, nie należy jej wyjmować, aby portatyl nie tracił konsekracji, ale nadal go używając, przy okazji przedstawić biskupowi. Mimo że portatyl przestanie się używać, należy go jednak szanować z powodu namaszczeń świętych, oraz odprawiania mszy ś. na nim, i przechowywać w miejcu przystojnem, jeżeli go się nie użyje na nowy ołtarz. Wtedy biskup na nowo go konsekruje według formy w pontyfikale, chyba że otrzyma indult Stolicy Apost. na krótką formę (Ś. K. Obrz. 18 lipca 1883, *Arichaten.*). Płytkę wtedy na nowo przymocowywa do sepulchrum, jak przy konsekracji nowego portatylu. Gdy zaś się tylko płytka zluzuje, to biskup, jak uczy Ś. Kongr. Obrzędów (3 wrz. 1879, *Lucana*), „privatim facta malta ex coemento, prius juxta Pontificale benedicto, cum eadem tutiori quo fieri potest modo rimulam, quae in aris pontificalibus cernitur, inter sepulchrum reliquiarum ejusdemque operculum impleat, et operculum ipsum firmet.“ Gdy wiele portatyli biskup znajdzie w djecezji niestosownie zrobionych, lub takich, które konsekracją utraciły, może zwrócić się do Kongregacji z prośbą o rewalidację ich, i zastosuje się wtedy do jej zlecenia.— Co się tyczy Wschodu, to i ten zna ołtarze przenośne tak kamienne jak i drewniane (Kopci, Etjopczycy i Syryjczycy). Cf. *Leonhard Keyser*, Dissertatio hist. eccles. De altaribus portatilibus. Ratisbonae, 1595, Jenae, 1695; *Gattico*, De usu altaris portatilis, Romae, 1770; *Schmidt*, Dissertatio historico-ecclesiastica de altaribus portatilibus, Jenae, 1695; *Fleury*, La messe, V, 1 etc. *Ks. Ant. Now.*

Portugalja zajmuje na półwyspie iberyjskim, w południowo-zachodniej jego części, 89143, 1 mil kw., a na oceanie atlantyckim wyspy Azory (2388, 3 mil kw.) i Madery (815 m. kw.). Historycznie złożona jest z dwóch królestw, Portugal. i Algarbji, które później na 6 prowincji zostały podzielone: Minho, Traz os Montes, Beirę, Estremadurę, Alemteję i Algarbję. Ludność całego królestwa podług spisu z 1881 r. (diario do Governo n. 188 z r. 1883) wynosiła 4,708,178 dusz, podług spisu z 1878 wynosiła tylko 4,550,699. Prócz tego posiada Portugalja posiadłości: wyspy Zielonego Przylądka (3851 m. kw., 99,317 mieszk.), wyspy ś. Tomasza (929, 12 m. kwadr. i 18,372 mieszk.), w. Princi

(151, 37 m. kw., 2665 mieszk.), Ajuda i pobrzeża Dahomeju, z nieokreśloną ściśle przestrzenią, Angola (Loanda, Bengnela i Mossamedes 809400 m. kw. i 2,000,000 mieszk.) i posiadłości nad Kongo, z nieokreśloną ściśle przestrzenią. Akatolików liczą około 12,000, lecz wyższe i średnie sfery społeczeństwa portugalskiego, w bardzo znacznej części, należą do sekty masońskiej, od czasów Pombala (ob.) wielkie szkody wyrządzającej tam Kościołowi i, z chwilowemi przerwami, dążącej wciąż do porwania wszystkich organicznych stosunków życia chrześcjańskiego. Bullą Leona XIII pap. „Gravissimum“ z 30 wrz. 1881 nastąpiło w P. nowe rozgraniczenie djecezji. Patrjarchat lizboński, oraz trzy prowincje kościelne: Braga, Evora i Lizbona (ob.), pozostały te same, jednakże granice zostały zmienione i niektóre biskupstwa zostały zniesione a nowe erygowane. Na stałym lądzie tedy, prócz trzech archidjecezji (Braga, Evora, Lizbona), jest jeszcze dziewięć biskupstw suffraganalnych (Bragansa-Miranda, Coimbra, Lamego, Oporto, Viseu, Beja, Faro, Guarda i Portalegre). Azory stanowią djecezję Angra, a Madera djec. Funchal. W związku metropolitalnym z Lizboną pozostaje nadto Angola, Santiago i San Thome. Parafji wszystkich liczy Portugalja na lądzie stałym 4043, tak że przecięciowo wypada na parafję 1075 dusz. Znakiem bardzo smutnym jest, że od 1 lipca 1875 do 30 cz. 1885, t. j., przez lat dziesięć, w Portugalji i na przyległych wyspach wyświęcono 1088 kapłanów, gdy w tym samym przeciągu czasu zmarło więcej, niż dwa razy tylu kapłanów, a mianowicie 2192. W d. 30 cz. 1885 było w Portug. 4392 kapłanów. W 1822 r. liczono kapłanów 18000. Zakony, które kiedyś tu kwitnęły, od czasu Pombala wiele ucierpiały; dekret królewski 28 maja 1834 zniósł wszystkie zakony, a majątek ich na zreperowanie finansów krajowych obrócił. Obecnie jednak jest znowu tutaj kilka klasztorów zakonnych. Zakony żeńskie pozostały nietknięte, ale masoni pracują, aby je przywieść do upadku, a przynajmniej nie pozwolić na ich rozwinięcie. Królowie portugal. noszą tytuł: *Rey fidelissimo*, *Mayestad fidelissima*, po łac. *Rex fidelissimus*, *Majestas fidelissima*. Tytuł ten papież Benedykt XIV 1748 r. nadał królowi Janowi V i jego następcom. Konkordatem, zawartym 1842 r. za królowej Marji, jakkolwiek pozyskał Kościół portugal. niejaką ulgę, jednakże nie wyszedł z ubóstwa, w jakie wtrąciły go konfiskaty poprzednie. Na miejsce dawnych beneficjów zaprowadzono *derroma*, podatek gminny, na utrzymanie kapłana. Biskupi, kanonicy i seminarja otrzymują z kassy państwowej pensję, zaledwie wystarczającą na niezbędne potrzeby.—I. Prowincja kościelna Braga od 1881 r. składa się z arcybiskupstwa Braga (Bracharensis seu Bracarensis), mającego ludności 719,286 dusz i 989 parafji, oraz pięciu biskupstw: 1) *Braganza i Miranda* (Brigantiensis et Mirandensis), liczącego 187,675 dusz i 334 parafji; 2) *Coimbra* (Conimbricensis), liczącego 539,836 dusz, parafji 308; 3) *Lamego* (Lamacensis), liczącego 265,000 dusz i 284 parafji; 4) *Oporto* albo *Porto* (Portugallensis), liczącego 605,000 dusz i 434 parafji; 5) *Viseu* (Visensis), liczącego 246,242 dusz i 208 parafji.—Braga, na ruinach dawnej *Bracara Augusti* wzniesiona, była wcześnie ogniskiem działalności apostolskiej w tym kraju; początku jednak Kościoła oznaczyć tu dokładnie niepodobna. Pierwszym znanym biskupem jest *Profuturus*, który od pap. Wigiljusza (538-555) otrzymał egzemplarz mszału rzymskiego (A. SS. Boll. III. April. p. 1002). Następca

jego, *Lucretius*, był 563 na syn. brakareńskim I. Na II syn. brakareńskim 572, biskup tej stolicy występuje już jako metropolita, gdy do owego czasu Bracara pozostawała pod jurysdykcją *Asturiki*, pierwotnej metropolji *Gallecji*, jak wtedy nazywała się ta kraina. W VI wieku do metropolji Brakareńskiej należało 13 suffraganji: *Asturica*, *Portucale*, *Colimbria*, *Egitania*, *Eminium*, *Lameco*, *Luco*, *Iria*, *Veseo*, *Aurio*, *Tude*, *Magneto* albo *Britonia* i *Dumio*. Za pobożnego króla swewów, Teodomira, panującego nad Gallecją, 569 r. *Luco* podniesione zostało do metropolji i dwa jeszcze nowe erygowane biskupstwa *Fegio* i *Valentia*. Gdy jednak 585 r. król wizygotów wywrócił tam panowanie swewów, Luco napowrót zostało tylko biskupstwem, a Bracara odzyskała prawa metropolitalne nad całą prowincją. Za najazdu maurów wiele stolic biskupich upadło, Bracara jednak utrzymała się, ale tylko jako biskupstwo, i poddaną została jurysdykcji arcybiskupstwa *Ovetum*, Oviedo, erygowanego przez papieża Jana VIII (872-882). Gdy przyszły lepsze czasy, Braga 1088 odzyskała za Urbana II swoje prawo metrop. Za Kaliksta II miała ona 11 suffraganji: *Astorga*, *Luco*, *Tuy*, *Mondonedo*, *Orense*, *Porto*, *Coimbra*, *Viseu*, *Lamego*, *Idomho* (Egitania), *Britonia*. W tych czasach metropolita brakareński zamierzał przywłaszczyć sobie prymat nad całą Hiszpanją, jednakże w końcu musiał przyznać nad sobą prymat stolicy toledańskiej. Gdy jednak za Alfonsa Portugalja została królestwem niezależnem, znów metropolita brakareński dążył do uwolnienia się z pod zależności toledańskiej, tak iż faktycznie od 1179 ustało prawo prymasa toledańskiego do Kościołów portugalskich, które wszystkie należały wtedy do prowincji brakareńskiej, aż do r. 1390 czy 1394, kiedy Lizbona została stolicą kraju (ob. Lizbona). A jeszcze więcej prowincja ta została uszczuplona, gdy 1540 Paweł III wyniósł Evorę do godności metropolitalnej. Eugenjusz IV nadał 1439 r. arcbpowi brakareńskiemu prawo koronowania królów portugalskich; gdy jednak prawa tego nigdy nie wykonywali, prawo to Stolica Apost. przeniosła w przeszłym wieku na patrjarchów lizbońskich.—II. K o ś c i e l n a p r o w i n c j a *E v o r a* (Eborensis a także niekiedy Elborensis, choć ta ostatnia nazwa odnosi się właściwie do Talavery, dawniej nazywanej Elbora, należącej do Toledo), od dawnego *Ebura*, *Eburia* albo *Ebora*, fortecy, od Rzymian nazwanej *Liberalitas Julia*, miała od 1540, jako nowa metropolja, trzy suffraganje: *Faro*, *Elvas*, *Beja*. Poprzednio zostawała pod Emeritą, a od 1180 pod Kompostellą, następnie pod Lizboną. Od 1881 r. pozostały Evorze, liczącej 187,148 dusz i 176 parafji, dwie tylko suffraganje: *Beja* (Bejensis), licząca 173,373 dusz i 342 parafji, oraz *Faro* (Pharonensis), licząca 205,900 dusz i 146 parafji. — III. W p r o w i n c j i k o ś c i e l n e j l i z b o ń s k i e j, o której ob. tej Enc. XII, 272..., nowe rozgraniczenie djecezalne z 1881 tę sprowadziło zmianę, że zamiast 12 ma obecnie 7 suffraganji, a mianowicie: *Guarda* (Egitaniensis seu Aegitanen.), *Portalegre* (Portallegren.), *Angra* (Angren.), *Funchal* (Junchalen.), *Angola*, *St. Paul de Loanda* (Angolen.), *Santiago da Cap Verde* (S. Jacobi Capitis Viridis), *San Thome* (S. Thomae in Insula).—Pominięte tu jeszcze posiadłości portugalskie w Afryce, Azji i Oceanji nie należą do związku hierarchicznego krajowego, lecz zaliczają się do porządku missyjnego. Cf. *Neher*, Kirch. Geogr. I, 387...; *Werner*, Kath. Kirchenatlas.

Posłuszeństwo (obedientia), jak uczy ś. Tomasz (2, 2. 9, 104, a. 2, ad 3), jest to cnota, która skłania wolę jednych do spełniania woli drugich, mających prawo rozkazywania, choćby ta wola nie została wyraźnie wypowiedzianą, ale jej się domyśleć było łatwo z zachowania się rozkazujących. Rozkazującymi tu mogą być już to przełożeni zakonni względem zakonników (ob. art. Śluby), już to panujący względem swych poddanych, już rodzice względem dzieci, panowie względem sług, dowódzcy względem żołnierzy, pasterze duchowni względem wiernych i t. p.; słowem, ktokolwiek ma prawo rozkazywania, spełniający jego wolę, w właściwych jej granicach, spełniają cnotę posłuszeństwa. Nauka ta opiera się na Piśmie św.: ad Rom. 13, 1; I Petr. 2, 18; Deut. 21, 8; ad Eph. 6, 5; Deut. 17, 12; Luc. 10, 16. Niemasz jednak tam posłuszeństwa, gdzie wola rozkazujących przeciwna jest woli Bożej, bo „więcej trzeba słuchać Boga, aniżeli ludzi" (Act. 5, 19). Więc i w wyborze stanu jesteśmy wolni, mając prawo pójścia za pociągiem, od Pana Boga pochodzącym. Posłuszeństwo, jak utrzymuje harmonję w świecie fizycznym, politycznym i moralnym, bez której świat byłby jednem zamięszaniem i chaosem, a społeczeństwo, ani rodzina, ani państwo nie mogłyby istnieć, tak samo też i w świecie życia duchownego jest cnotą pierwszorzędnego znaczenia. „Nic tyle korzyści, mówi ś. Augustyn (in ps. 70, conc. 2), nie przynosi dla duszy, co posłuszeństwo." Ztąd ta cnota, z pomiędzy cnót moralnych, z wyjątkiem jednej tylko cnoty czci Bożej (religio), jest najpiękniejszą i najdoskonalszą. „Trojakiego rodzaju, mówi ś. Tomasz (2. 2. q. 186, a. 5, ad 5), są dobra, których można się wyrzec dla Boga; najniżej stoją dobra materjalne; pośrodku dobra cielesne; najwyżej zaś są dobra duszy, między któremi najpierwsze miejsce zajmuje wola, bo przez tę władzę człowiek panuje nad innemi. Dla tego posłuszeństwo, oddające wolę własną dla miłości Boga, jest doskonalsze nad inne cnoty, które, choćby z tejże pobudki, czynią ofiarę z innych dóbr. Człowiek nic większego nie może zrobić dla Boga, jak wtedy, gdy dla Niego wolę swoją poddaje woli cudzej. Tego nas Duch ś. naucza w liście ś. Pawła ad Philipp. 2, 10. Nadto posłuszeństwo inne cnoty do duszy wprowadza i wprowadzone utrzymuje (*S. Greg.* L. 35 Moral. c. 12, n. 28; *S. Aug.* De civit. Dei, l. 14, c. 12), gdyż skoro wszystkie grzechy pochodzą z nadużycia woli, ono święcie, bo zgodnie z wolą Tych, co zastępują miejsce Boga, jej używa. „Jako przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wiele ich stało się grzesznymi, tak i przez posłuszeństwo jednego wiele ich stanie się sprawiedliwymi" (ad Rom. V, 19). Ale choć posłuszeństwo rodzi w nas cnoty moralne, wszakże jednocześnie jest ich córką. Jak z jednej strony nie może nikt być posłusznym rozumnie, jeżeli niema roztropności, tak z drugiej posłuszeństwo umacnia roztropność. Jak posłuszeństwo zadość czyni sprawiedliwości, tak znowu sprawiedliwość szanuje prawa posłuszeństwa. Wstrzemięźliwość i męztwo dopomagają posłuszeństwu do poddania się rozkazom przełożonych; posłuszeństwo zaś, przeciwnie, wspomaga wstrzemięźliwość i męztwo, gdy zmusza człowieka do wyrzeczenia się swej woli. Przytem posłuszeństwo czynności obojętne z siebie podnosi do wysokości cnoty; więc gdy jedzenie, picie, spanie, chodzenie, odpoczywanie i t. p. pochodzą z posłuszeństwa, stają się czynami cnotliwymi i są *godne nagrody* wiekuistej. Przeciwnie, gdy posłuszeństwa zabraknie,

wszystkie cnoty nadprzyrodzone tracą wiele, nawet cnota czci Bożej: „Lepsze bowiem jest posłuszeństwo, niźli ofiary: a usłuchać lepiej, niźli ofiarować tłustość baranów“ (I Reg. 15, 22). Posty i inne umartwienia utracają swe zasługi i owoce, gdy przeciwko posłuszeństwu wykraczają; dlatego Pan Bóg brzydził się postami, o których mówi Izaj. 58, 3. Wreszcie posłuszeństwo naczelne między cnotami moralnemi zajmuje miejsce, bo je wzmacnia przeciwko pokusom. Życie nasze jest bojowaniem (Job. 7, 1), a któż wyjdzie z tego boju zwycięzko? Posłuszny, uczy Mędrzec Pański (Prov. 12, 28); utrzyma się on na drodze doskonałości, pełniąc z posłuszeństwa praktykę cnót. Trzy stopnie rozróżniają się w posłuszeństwie: I-szy zależy na spełnianiu zaleconej czynności w czasie i sposobie oznaczonym; o tyle takie posłuszeństwo jest lepszem, o ile uprzedza wydanie rozkazu, skoro się go domyśli przedtem (*S. Albertus M.* De virtut. c. 3, n. 2; *S. Bernard.* Serm. 41, n. 7). Ale takie posłuszeństwo zewnętrzne na nazwę cnoty nie zasługuje, bo mu brak poddania woli. II-gi stopień, wyższy, zależy na poddaniu woli w taki sposób, że tego samego chce i to tylko ma na celu, co chce rozkazujący. To jest już cnota posłuszeństwa, o której mówi Apostoł (ad Eph. 6, 6. 7; *S. Bernard.* De virt. obed.), spełniana bez przymusu, z gotowością, z dobrą wolą, jak dla Boga. III-ci stopień posłuszeństwa, to nietylko wypełnienie rozkazu i poddanie woli, ale ofiara z własnego sądu (ad Eph. 6, 5) na rzecz woli przełożonego, gdy posłuszny bez badania tak sądzi i rozumie, jak chce i myśli przełożony, jeżeli tylko to, co rozkazuje, nie jest wyraźnie złem. Tak posłuszny pełni wolę innych z weselem, okazywanem pogodną twarzą i pełnemi słodyczy słowy; one to dowodzą, że posłuszeństwo przezwyciężyło wszystkie wewnętrzne przeszkody, że doszło do najwyższego stopnia doskonałości. To doskonałe posłuszeństwo, przez Ojców Kościoła i Doktorów tak uwielbiane (*S. Basil.* Constit. monast. c, 23; *S. Greg. M.* L. II, c. 4 in I Reg. i inni), zowie się *ślepem* (coeca), gdyż w niem człowiek zapiera się siebie samego i jakby na całopalenie ofiaruje się Bogu swojemu. To posłuszeństwo Bogu i Kościołowi, a przedewszystkiem jego nieomylnemu nauczycielstwu oddawać mamy; i dlatego słusznie Klemens XI w bulli *Vineam Domini* z d. 16 czerwca 1715 r. potępił tych, co sądzili, że wystarcza zachować tak zwane *silentium obsequiosum* względem zdań Jansenjusza, obłożonych cenzurą przez Kościół (*Müller*, Der kirchliche Gehorsam und Günther. Linzer theol. praktische Quartalschrift, 1877, s. 1, 15). I innym przełożonym takie posłuszeństwo okazywać jest rzeczą niezmiernie chwalebną i pożyteczną, a niekiedy nawet konieczną, gdyż poruszenie woli wiele zależy od sądu rozumu; ztąd rzadko ten doskonale podda swą wolę rozkazującemu, gdy sądu rozumu swego nie zjednoczy z sądem przełożonych. Choć piękność i doskonałość posłuszeństwa same przez się wystarczać się zdawają, aby człowieka pobudzić do nabycia tej cnoty, mimo to dusza potrzebuje silniejszych pobudek, aby ukochać posłuszeństwo. Do takich przedewszystkiem należy wiara, że będąc posłusznym przełożonemu, posłusznym się jest Bogu, według Rom. 13, 1; Coloss. 3, 23; Luc. 10, 16. Osoba rozkazującego to osoba Chrystusa, a gdyby Pan Jezus stanął przed nami w całej swej chwale, czyżbyśmy Mu nie byli jak najdoskonalej posłusznymi? „Czy to Pan Bóg, powiada ś. Bernard (De praecept. et dispens.), rozkazuje nam sam przez się, czy przez swego zastępcę,

z równem staraniem, z jednakiem uszanowaniem te rozkazy przyjmować mamy." Gdy wątpimy, czy wola rozkazującego jest zgodną z wolą Boga, jeżeli tylko nie jest wyraźnie jej przeciwną, słuchać jej mamy, według zasady :„In dubio obsequendum est superiori." Drugą pobudką do doskonalenia się w posłuszeństwie jest to, że posłuszny nie może się mylić; nie może bowiem tam być błąd, gdzie jest zgodność z wolą Bożą; kto więc jej posłuszny, nie może się mylić. Rozkazujący a nie posłuszni zdadzą rachunek Bogu z czynów nakazanego posłuszeństwa (Hebr. 13, 17). Wreszcie trzecią pobudką posłuszeństwa jest przykład Jezusa Chrystusa, który i dziecięciem będąc, był poddany (Luc. 2, 52) swym rodzicom i poniósł niezliczone cierpienia i śmierć krzyżową dla posłuszeństwa (Philipp. 2, 8). „Ucz się, człowiecze, posłuszeństwa! woła ś. Bernard (Homil. prim. sup. Missus), ziemio naucz się być posłuszną! prochu, naucz się poniżać! Ewangelista, mówiąc o swoim Stwórcy, powiada że był poddany... Popiele pyszny, zarumień się: Bóg się poniża, a ty się podnosisz! Wszechmocny poddaje się ludziom, a ty, żądny panowania, wynosisz się nad swego Stwórcę!" Posłuszeństwu przeciwne są: *służalstwo* (servilitas), nawet w rzeczach niegodziwych powolne, i *nieposłuszeństwo* (inobedientia), które zawsze jest grzechem śmiertelnym, gdy pochodzi z pogardy dla rozkazującego lub dla rozkazu. „Różnią się, powiada ś. Bernard (l. c.), niedbalstwo i pogarda przykazań; pierwsze jest znakiem lenistwa, drugie wzdęciem pychy. Dlatego pogarda wszelkiego rodzaju przykazań jest ciężkim grzechem, zasługującym na potępienie." Ob. *S. Gregorius Nyss.* Oratio in eos, qui castigationes aegre ferunt; *S. Gregorius M.* Lib. 35 Moral. cap. 14 (n. 28, 34); *S. Bernardus*, l. c., c. 5, 12; *B. Albertus M.* Paradisus animae, c. 3; *S. Thomas*, Summa theol. 2. 2. q. 104 et 105; *S. Bonaventura*, Pharetra, l. II, cap. 43 et 44, Diceta salutis, tit. 3, c. 2; *Lessius*, De justitia ceterisque virt. card. l. II. c. 46, dub. 4, 5 et 6; *Patiss*, Der Gehorsam, Regensburg, 1861. *Ks. Ant. Now.*

Possewin, *Possevino* Antoni, ur. 1534 w Mantui, jeszcze chłopięciem będąc, odznaczał się niezwykłą zdolnością umysłową i pilnością. Dla zyskania na czasie do pracy, kładąc się spać, przywiązywał sobie nogę do pieńka, aby przy poruszeniu się po śnie pierwszym, budzić się i wstawać do pracy. Ztąd nabrał na całe życie zwyczaju wstawania wcześnie, w nocy jeszcze, do pracy, jakiej obfity plon po sobie zostawił. Ukończywszy świetnie nauki w Rzymie, został sekretarzem kardynała Herkulesa Gonzagi i nauczycielem dwóch jego synowców, którzy z czasem zostali także kardynałami. R. 1569 w 25-ym roku życia wstąpił do jezuitów w Rzymie. W Sabaudji okazał pierwsze owoce swojej gorliwości i wielkiego talentu kaznodziejskiego, przeciwdziałając szerzeniu się herezji. Wysłany następnie do Francji pozostawał tam przeszło dziesięć lat na pracach apostolskich, zarządzając z kolei kilku kollegjami, broniąc sprawy Kościoła w tych czasach burzliwych, wśród walk hugonockich (*Crétineau-Joli*, Hist. de la Comp. de J. II, 91, 99, 108, 111). R. 1573 został sekretarzem generała zakonu, 15 września 1577 roku wysłał go Papież Grzegorz XIII do Szwecji z misją przywrócenia jej napowrót do jedności kościelnej, do czego nadzieję dawało pojednawcze usposobienie króla Jana III, męża Katarzyny Jagiellonki, bogobojnej i niemały wpływ wywierającej na męża. Dla ułatwienia mu dostania

się do Sztokholmu, wdowa cesarza Maksymiljana II, gdy przejeżdżał przez Pragę, mianowała go swoim posłem nadzwyczajnym; w tym też charakterze przyjęty był przez króla ze zwykłym ceremonjałem. Z pozwolenia papiezkiego nosił wtedy ubranie świeckie i szpadę przy boku. Jako legat papiezki miewał częste bez świadków z królem rozmowy i dysputy, któremi zupełnie jego pozyskał zaufanie. Sprawozdanie z tych swoich konferencji spisał p. t. *Responsiones ad nobilissimi et regii viri septentrionalis interrogationes, qui salutis aeternae comparandae ratione ac de vera Ecclesia cupiebat institui* (w tegoż *Bibliotheca*, lib. 6 p. 438). Król postanowił zerwać z luteranizmem. Dnia 16 maja 1578 roku, w ustronnym salonie królewskim, gdy Possewin przybrał się do odprawienia mszy św., król rozrzewniony, ze łzami w oczach, rzucił się w jego objęcia, mówiąc: „Kochany ojcze, rzucam się w objęcia twoje i św. Kościoła katolickiego na zawsze." Świadkami tej sceny była tylko królowa, Mikołaj Brask, gubernator Sztokholmu, i Jan Heinrichsohn, sekretarz monarchy. Pragnął jednak król pewnych koncesji od Rzymu w nadziei pozyskania duchowieństwa i panów dla Kościoła katolickiego (ob. Szwecja). W tej sprawie Possewin 20 maja t. r. opuścił Szwecję, w drodze pozyskał od Rudolfa II, cesarza, obietnicę oddania swej córki za żonę Zygmuntowi, synowi Jana III. Ale kiedy w Rzymie oddzielna komisya rozpatrywała żądania króla Jana, w Szwecji sprawa Kościoła przybrała bardzo smutny obrót. Brat królewski, Karol, książę Sudermanji, stanął na czele protestantów, wszędzie w kraju budzono fanatyzm sekciarski, król począł się chwiać w swoich planach połączenia z Kościołem swego narodu, wreszcie wystraszony i przez panów, którzy od wiary odpadli, namówiony, postanowił korzystać z pretekstu odmowy kilku z proponowanych przez siebie Rzymowi koncesji i zerwać ze Stolicą świętą. Kiedy ten kierunek przemagał w Szwecji, Possewin, nominowany brewem, z 1 grud. 1578 r. legatem do Szwecji a nadto wikarjuszem apostolskim w Morawji, Węgrzech, Litwie, Rosji i wszystkich krajach północnych, przybył do Sztokholmu 26 lipca 1579 r. już w sukni zakonu swego, przyjęty wspaniale przez dygnitarzy krajowych, którzy na jego wyjechali spotkanie. Król jednak w postanowieniu swojem zachwiać się teraz nie dał, bo postanowienie to było oparte na bojaźni o swój tron, i dla tego wymowa Possewina zrobić nic nie zdołała. Jako jezuita byłby on pozostał tam dłużej, ale legatowi nie pozwalał na to honor Stolicy św. i dla tego 10 sierpnia 1580 r. opuścił Szwecję, unosząc z sobą przyjaźń słabego króla, poszanowanie najwyższych dygnitarzy państwowych, miłość katolików i nienawiść luteranów. A choć misja jego zakończyła się niepomyślnie, sprawował on ją jednak z taką zręcznością i roztropnością, że imię jego pozyskało wielką popularność na północy, a Grzegorz XIII, Papież, zlecił mu nierównie ważniejszą jeszcze misję, wywołaną żądaniem cara Jana IV Groźnego o pośredniczenie dworu papiezkiego celem zakończenia wojny ze Stefanem Batorym (cf. *Д. А. Толстаго*, Римскій Католицизмъ въ Россіи, С. Петерб. 1876 I 29... *P. Pierling*, Papes et Tsars (1547—1597), Paris, 1890, p. 143...) Dnia 27 marca 1581 r. udał się Possewin wraz z posłem Jana IV Szewriginem, przez Wenecję na nową swoją misję. W Villach w Karyntji rozstali się podróżni; Szewrigin udał się prosto do Wiednia, Possewin do *Gratz*, gdzie miał do arcyksięcia Karola zlecenia papiezkie

W Pradze zjechali się obaj posłowie (12 maja), zkąd Szewrigin, okrążając Polskę, udał się do domu przez Lubekę; Possewin zaś pojechał przez Wilno, w towarzystwie czterech jez.: ks. Campani, ks. Drenockiego i dwóch braci, Modestini i Morieno. W Wilnie, na audjencji 17 czerwca, pozyskał sobie przychylność Batorego, poczem, w towarzystwie kanclerza Zamojskiego udał się do Dzisny. Po wstępnych rokowaniach z delegatami ruskimi przybył 18 Sierpn. do Staricy (dziś w gub. Twers.), małej forteczki, w której znajdował się Jan Groźny. Przyjęty bardzo wspaniale i gościnnie, daremnie jednak napoczynał kwestję połączenia się z Kościołem rzymskim, która przedewszystkiem w tej misji była celem Papieża i P. a która uchylaną była przez Jana IV wciąż stanowczo i systematycznie. Pozostała sprawa pokoju, załatwiona 15 stycz. 1582 r. po długich konferencjach ugodą zawartą w Kiwerowej Horce, do której dla prezydowania pełnomocnikom wojujących stron udał się Possewin 14 wrz. 1581 r. Po podpisaniu pokoju przybył 14 lutego do Moskwy. Po czterech audjencjach 16, 23 lut. 1582, i 4 i 11 marca (szczegóły tych audjencji ob. w wyżej cyt. dziełach), Possewin otrzymał tylko obietnicę Jana IV gotowości do połączenia się z mocarstwami zachodniemi przeciwko turkom, ale po poprzedniem w tym celu przysłaniu do Moskwy posłów tych mocarstw; z Moskwy zaś zaraz naznaczonym został posłem do Rzymu Jakób Mołczaninow. D. 24 kwietnia P. przybył do Rygi, gdzie częstemi z Batorym rozmowami swemi pozyskał sobie zupełnie serce tego króla, a uprzedzając gotującą się pomiędzy tym królem, a cesarzem Rudolfem II wojnę, przejazdem przez Augsburg (lipiec 1582), obecnego tam na sejmie cesarza skłonił do przyjęcia pośrednictwa, celem zażegnania krwawego zatargu. Uszczęśliwiony tem powodzeniem, przybył 1 sierpnia do Wenecji, którą, upoważniony do tego przez Papieża, starał się skłonić do ligi przeciwko turkom i do wysłania kupców do Moskwy. Na to ostatnie żądanie chętnie się zgodzono, ale przeciwko turkom orężnie występować rzeczpospolita nie myślała, więc posła zbyto pięknemi słowami tylko. Od 13 września do 16 października 1582 r. zabawiwszy z poselstwem moskiewskiem w Rzymie, z niem razem wyjechał P. na północ przez Florencję, gdzie księcia Franciszka Medyceusza skłonił do ligi przeciwko turkom. W Warszawie, dokąd przybył 4 grudnia, rozstał się z Mołczaninowem, który wrócił do Moskwy, a sam pozostał w Polsce. Przybywał tu z opinją bystrego polityka i dyplomaty, obdarzony zaufaniem Papieża, choć zakonnik i gorąco przywiązany do swego zakonu, zostawał na bezpośredniej służbie Stolicy św., używany do ważnych spraw przy różnych dworach. Stanowisko jego było wyjątkowe. Gregorz XIII płacił mu miesięcznie sto dukatów na utrzymanie i koszta podróży tak jego, jak jego dwóch towarzyszów. Miał sobie oficjalnie złożony wyższy nadzór nad seminarjami i szkołami, których zakładanie na północy Grzegorz XIII popierał i hojnemi wspierał ofiarami, nadto miał do skutku doprowadzić zgodę pomiędzy Rudolfem II, cesarzem, i Batorym w celach ligi antytureckiej. Szerokie też pole zostawione było indywidualnej jego inicjatywie dla ożywienia ducha katolickiego na północy. Pod tym ostatnim względem system jego na dwóch tych głównych opierał się punktach: kształcić ludzi i szerzyć książki. A nie ograniczał się on tylko na stawianiu zasad i reguł ogólnych, ale stosował swe zasady w szczegółach i wprowadzał je w życie, interesował się wszystkiem, korzystał

z obszernych swych stosunków osobistych, obejmował wzrokiem swoim całą Europę od Londynu i Sztokholmu aż do Konstantynopola, popierał szerzenie się swego zakonu w Polsce i w Siedmiogrodzie, podejmował masę interesów i prac naraz, i tem właśnie błądził, że zanadto rozpraszał się nazewnątrz. Stosunek jego do Batorego, poprzednio już dobry, stawał się coraz ściślejszy. Rozprawiali z sobą nie tylko o polityce, lecz o teologji, filozofji, ascetyce. Król ten miał wielki pociąg do nauki, a rzemiosło rycerskie nie zagłuszyło w nim ducha filozoficznego. Czytywał Arystotelesa, zamyślał o sprowadzeniu do kraju Toleda i Maldonata, broniąc dogmatów katolickich, mówił z taką znajomością przedmiotu i jasnością, iż słuchacze mogli go poczytywać za skończonego teologa. Possewin stawiał mu przed oczy wielkie jego posłannictwo. Kiedyś, młodzieńcem będąc, Batory pałał żądzą poświęcenia swego miecza dla jakiej wielkiej sprawy chrześcijaństwa; ten zapał zachował jeszcze i w wieku późniejszym. Pełen uwielbienia dla Godfryda de Bouillon, mawiał, iż gotów poświęcić koronę swoją dla sprawy Chrystusowej. Takiemu rycerzowi można było mówić o krucjacie, to też gdy Possewin powtarzał mu swoją mowę, jaką w tym przedmiocie miał w Wenecji, Batory zawołał: *O opus bonum, o opus bonum, utinam antea id in rem perductum fuisset.* W tym czasie napisał P. swoje dzieło o Liwonji, i o poselstwie do Moskwy, wraz z jej opisem, oraz o Siedmiogrodzie; dwa pierwsze są drukowane; trzecie dotąd w rękopiśmie, który znajdował się w Rzymie w bibl. kollegjum jezuickiego (kopja znajduje się w posiadaniu Pierlinga). Ciągle w sprawach i myślach wielkich żyjąc, gorącego charakteru, Possewin nie zawsze dostatecznie uwzględniał słabostki miłości własnej drugich, i to go właśnie naraziło nuncjuszowi Bolognettemu. Drobnostkowy, nader oględny, małomówny, z pewną zazdrością patrzył on na Possewina, który mu zabierał znaczną część spraw, jakie za należące do siebie uważał, i który nawet nie domyślał się jakiejbądź niechęci ze strony nuncjusza, tak ten umiał zachować pozory przyjazne. Otwierał więc nuncjuszowi bez największej nieufności „archiwa swego serca,“ jak się sam później wyraził, dawał mu swoje rady, w przeróżnych, nawet niekiedy drobnych sprawach, za co nuncjusz opisywał go nie bardzo pochlebnie w swoich listach. Pisał, jak bez zachodu żadnego i meldowania do niego przychodził, jak lubił mu rozpowiadać o swoich powodzeniach dyplomatycznych, jak przeglądał mu książki, rzucał okiem na papiery, jak przez przyjaciół ściągał wiadomości o nuncjaturze; że nie myślał wracać do Rzymu, jak chyba tylko dla założenia tam seminaryum wojskowego lub kancelarji dyplomatycznej; że przymawiał nuncjuszowi, chwaląc się, iż więcej robi a mniej kosztuje niż nuncjusz. Pisał też nuncjusz, iż starszyzna zakonu niechętnem patrzyła okiem na to, że jezuita wplątany jest w sprawy polityczne. Często powtarzane skargi wywołały oziębienie względem Possewina, zmniejszono mu pensję o połowę z powodu, jak mu pisano, wyczerpania skarbu papiezkiego, a wreszcie 9 lutego 1585 r. otrzymał polecenie opuszczenia Warszawy i udania się do kollegjum brunsberskiego. Odwołanie to nastąpiło na prośby generała zakonu Klaudjusza Aquavivy, który mógł się obawiać, aby dłuższe zajmowanie się Possewina spornemi sprawami politycznemi, nie narażało zakonu na niechęć jednej lub drugiej strony. W Brunsberdze zajmował się P. nauką i literaturą, pisał w obronie wiary jako herezji,

czyniąc przytem wycieczki do Saksonji, do Czech, do Inflant, do Litwy, do Polski, nie zaglądając jednakże do Warszawy, gdzieby mógł być wciągnięty do spraw politycznych. Wszakże po wstąpieniu na tron Sykstusa V znowu do nich powrócił. W pierwszych dniach września 1586 roku wrócił do Rzymu. W grudniu wysłany do Moskwy, wyjechał z Rzymu razem z Annibalem, arcybiskupem Kapui, nowym nuncjuszem do Polski; w Tyrolu dowiedział się o śmierci Batorego. Widząc jak burza elekcyjna zbierała się w Polsce, wysłał do Rzymu 22 stycznia 1587 roku list z prośbą o odwołanie go i pozwolenie powrotu do jakiegoś kolegjum. Przybywszy do Krakowa, zamierzał schronić się do Brunsbergi, ale zjechał tam nie na długo. Wśród krzyżujących się zabiegów elekcyjnych poczytywano go za zwolennika Zygmunta Wazy, dom więc austrjacki począł się skarżyć na niego w Rzymie; Aquaviva wyjednał więc poraz wtóry odwołanie go. W końcu czerwca 1587 r. przybył już do Padwy, gdzie zabrał się do pisania słynnego swego dzieła: *Bibliotheca selecta*, miewał żarliwe kazania, zajmował się kierownictwem duchowem młodzieży, pomiędzy penitentami jego z tego czasu był Franciszek Salezy, przyszły biskup Genewy i ś. doktór Kościoła. Aldobrandini, naznaczony na nowego nuncjusza, do Polski, chciał z sobą zabrać Possewina, ale Aquaviva energicznie oparł się temu, poleciwszy mu tylko dawać dla nuncjusza żądane przez niego objaśnienia, tyczące tego kraju. Gdy, wbrew woli Papieża, Ludwik, książę Nevers, jako wysłaniec Henryka IV (19 listopada 1593 r.), dostał się do Rzymu, celem pozyskania Stolicy św. dla sprawy swego pana i to przy współdziałaniu Possewina, będącego wtedy w Rzymie, książę Olivares, ambasador hiszpański, zagniewany o to współdziałanie zakonnika, zdołał Papieża tak przeciwko niemu oburzyć (cf. tej Enc. t. VII, 174 i 175), że ten spiesznie musiał Rzym opuścić, dokąd już nie wrócił, poświęcając resztę życia pracy literackiej i ćwiczeniom pobożności. Umarł w Ferrarze 26 lutego 1611 r. Najsłynniejszem jego dziełem jest *Bibliotheca selecta, qua agitur de ratione studiorum*, Rzym 1593, Kolonja 1608, 2 cz. i później kilkakrotnie przedrukowywana. W 18 księgach traktuje tu o teologji i pomocniczych do teologji naukach, o zakładach naukowych teologicznych i o metodzie, za pomocą której tak wiernym jak niewiernym naukę wiary podawać należy. W 1 ks. opisuje cel, środki i przeszkody studjów, o rozmaitych darach, jakich Bóg udziela człowiekowi, o kształceniu umysłu, jakiem człowiek wznosi się ku Bogu, o urządzeniu uniwersytetu w Salamance i innych szkołach, szczególniej jezuickich, o trudnościach, z jakiemi te szkoły wówczas walczyć musiały. Do tego dołączone są traktaty o czytaniu, układaniu, wydawaniu i poprawianiu pism religijnych i świeckich, o studjowaniu historji, krytyka Erazma Roterdamczyka, Centurjatorów magdeburskich i wielu innych chrześcjańskich i pogańskich pisarzy. 2-ga księga traktuje o teologji pozytywnej, o księgach św. i ich autorach, o ich początku, liczbie, tekście pierwotnym, przekładach, o ich rozumieniu, wykładzie, o harmonji St. i N. Testamentu. Do tego dołącza spis autorów traktujących o Piśmie św. 3-cia księga zajmuje się teologją scholastyczną i praktyczną; daje jej pojęcie, opisuje postęp, potrzebę i metodę teol. scholastycznej, traktuje o summie teol. Piotra Lombarda i ś. Tomasza, o przymiotach nauczyciela i słuchacza scholastyki; następnie o teologji praktycznej czyli o kazuistyce, o słuchaniu

spowiedzi, przyczem podaje odpowiednią literaturę. 4-ta księga zajmuje się katechetyką, następnie urządzeniem zakładów naukowych dla duchownych, ascetycznem kształceniem kleru, obowiązkami zajmujących wyższe stopnie tak w Kościele, jak w świecie. 5-ta księga traktuje o zakonach, o szkołach dla zakonników, kapłanów i rycerstwa, o wychowaniu książąt, 6-ta ks. traktuje o inowiercach. 7-a ks. podaje metodę rozprawiania z różnego rodzaju heretykami, 8 ks. wykazuje początek ateizmu heretyków dawniejszego i późniejszego czasu. 9-ta ks. naucza sposobu podawania prawdy żydom, mahometanom i poganom; 10 i 11 ks. jak dla Kościoła pozyskać japończyków i inne ludy azjatyckie; dalej mówi o dekalogu, o męce i zmartwychwstaniu Zbawiciela, o zachowaniu prawa chrześcjańskiego i o wiekuistej chwale i karze. Dwunasta księga, którą rozpoczyna się część druga, zawiera rozprawy o prawie, o jego źródle, o rozmaitych jego rodzajach, o prawodawstwie rzymian, o kodeksie Justynjana, o Corpus juris civilis. 13-ta księga ma za przedmiot filozofję, jej związek z księgami mojżeszowemi, wreszcie filozofję Arystotelesa i Platona. Księga 14-ta zajmuje się medycyną w ogóle i chrześcjańską opieką nad chorymi. Księga 15 traktuje o matematyce, geometrji, astronomji, i muzyce, przywodzi świadectwa Pisma Św. i Ojców przeciwko astrologji i wieszczbiarstwu, wreszcie dotyka architektury, kosmografji i geografji. Księga 16-ta traktuje o historji różnych pojedyńczych narodów, 17-ta o poezji i malarstwie u pogan i greków, wreszcie 18-ta o epistolografji i retoryce Cycerona i o jej znaczeniu w autorach chrześcjańskich, w szczególności zaś w listach Grzegorza Nazjanzeńskiego i o wymowie św. Pawła i św. Chryzostoma. Dzieło to, ogromnej pracy i wielkiej nauki, nie jest bez usterków, ale zdaniem kompetentnych uczonych dziś jeszcze, po odpowiednich poprawkach i uzupełnieniach, mogłoby z wielkim pożytkiem być przedrukowane. Niektóre też części tej pracy w oddzielnych wychodziły wydaniach. Zupełne wyliczenie dzieł P. ob. u *de Backera*, Bibl. II, col. 2104 do 2123. Oprócz cyt. w tym art., ob. jeszcze *Dorigny*, Vie de P. Paris 1712; *Theiner*, Schweden u. seine Stellung zum h. Stuhle unter Johann III, Sig. III u. Carl IX. *N.*

Possidius, przyjaciel i uczeń ś. Augustyna (ob.). Przez czterdzieści lat pozostawał w przyjaźni ze swoim wielkim nauczycielem. R. 397 został biskupem Kalamy w Numidji. Długą walkę prowadził z poganami i z donatystami (ob.). R. 404 odbył zwycięzką dla siebie dysputę z donatystowskim biskupem Kryspinem z Kalamy. Synod biskupów afrykańskich, zgromadzony w Kartaginie, wysłał go 404 wraz z trzema innymi biskupami do ces. Honorjusza w sprawie zniesienia praw, przychylnych donatystom, i zezwolenia na urządzenie rozprawy religijnej z tymi ostatnimi. R. 411 Possidius należał do siedmiu biskupów katolickich, którzy mieli stoczyć dysputę z donatystami. Uczestniczył także w zgromadzeniach, zwoływanych przeciw pelagjanom (ob.). Kiedy r. 430 Kalama wpadła w moc Wandalów, Possidius usunął się do Hippony, gdzie był świadkiem śmierci ś. Augustyna. Późniejsze wiadomości o nim są niepewne. Prosper (chron. ad a. 437) opowiada, że P. dzielnie bronił wiary przeciw królowi Genzerykowi (ob.), że następnie udał się do Neapolu i tu dokonał żywota. Pozostały po P-u dwa sławne pisma: *Vita Augu-*

stini i Indiculus scriptorum ejus; oba te pisma zwykle bywają umieszczane przy dziełach ś. Augustyna. „Vita," której najlepszą edycję sporządzili mauryni i Salinas, Romae 1731, znajdują się w Migne'a patrol. t. 32; „Indiculus" w t. 46; proleg. do Possidiusa w t. 50, s. 402. (*Gams*).

Possinus Piotr, jezuita, ur. we Francji w Laurent 1609, uczeń Petawjusza, r. 1654 wezwany do Rzymu na historjografa zakonu, w kollegjum rzymskiem wykładał Pismo ś.; tam też uczył języka greckiego młodego Albaniego, który później był papieżem pod im. Klemensa XI. Bollandystom dostarczył przeszło 200 żywotów świętych, osobliwie greckich, już w zapomnieniu będących. Labbeuszowi przesłał akta lub dekreta przeszło trzydziestu synodów i dekreta sob. nicejskiego z rękop. arabskich. Ok. 1682 wrócił do Francji, zamierzając jeszcze napisać dzieło p. t. *Occursus prophetiae et historiae in mysteriis vitae, mortis et ressurr. Christi*, lecz śmierć 2 lut. 1686 nie pozwoliła mu wykonać tego zamiaru. Biegły w języku greckim i hebrajskim, oraz niepospolity znawca pomników starożytności, zostawił prace: *S. Patris nostri Nili opera quaedam nondum edita*, Paris. 1639, in 4-o; 1659 in 4-o; *S. P. N. Nili epistolae nunc primum editae, gr. et latine*, ib. 1658 in 4-o (u *Migne'a*, Patr. gr. t. 79); *Symbolarum in Matthaeum tomus prior exhibens catenam graecorum PP. unius et viginti nunc primum editam*, latina interpr. et scholiis illustratam. Tolosae 1646 in f.: *tomus alter*, quo continetur catena PP. graecorum 30, ib. 1647; *Catena graecor. PP. in evang. sec. Marcum*. Romae 1673 in 4-o; *Spicilegium* etc. edidit iterum *J. A. Fabricius* sub tit. *Observationes selectae in N. T.* Hamburgi 1712 in 8-o. *S. Methodii op. et mart. convivium decem virginum* nunc primum editum et latinitate donatum. Paris. 1757, in f.; *S. Theophylacti arch. Bulgariae institutio regia ad Porphyrogenitum Const.* ib. 1641, in 4-o; *Annae Comnenae Porphyrogenitae Caesarissae Alexias*, sive de reb. ab Alexio imp. gestis ll. 15 nunc primum editi, ib. 1651 in f.; *Nicephori Caes. Bryennii comm. de reb. byzantinis*, ib. 1661, in f.; *Georgii Pachimeris Michael Paleologus*, nunc primum edit. Romae 1666, in f.; *Georgii Pachymeris Andronicus Paleologus*, ib. 1669, in f.; *Collationes isidorianae, quib. s. Isidori Pelusiotae ep. omnes comparantur et inde circiter bis mille locis supplentur aut emendantur*, Romae 1670, in 8-o; *Thesaurus asceticus sive syntagma opuscul. 18 a graecis PP. de re ascetica scriptorum, nunc primum editorum*, Tolosae 1684, in 4-o; *De Assuero Esteris, Dario Medo Danielis et Zachariae Barachiae* ib. 1684 in 12-o. W pierwszej z tych rozpraw dowodzi, że Estera wyszła za mąż za Cjaxaresa, syna i dziedzica Astjagesa, ostatniego króla medów a wuja Cyrusowego. Cf. *Hurter*, Nomenclator lit. II, 445...

Post (1. cnota 2. prawo), w szerszem rozumieniu, oznacza powstrzymanie się od jakichbądź przyjemności zmysłowych, czyli, innemi słowy, wszelkie, z pobudek moralnych, umartwienie i powściąganie żądzy zmysłowej; w ściślejszem zaś znaczeniu, w jakiem tu o nim mówimy, rozumie się przez post umartwienie przyrodzonej chuci do jadła i napoju, w celu udoskonalenia się moralnego lub wiernego spełnienia obowiązku.—**I.** *Post jako cnota.* Post z natury swojej należy do zakresu cnoty wstrzemięźliwości (*temperantia*), która jest moralnem, przez łaskę Bożą sprawionem uzdolnieniem duszy, mocą którego człowiek przyrodzoną chęć zadowolnienia zmysłowego, we wszelkich jej objawach, umie trzymać pod wodzą rozumu, jak tego wymagają wyższe, duchowne

potrzeby jego (*S. Th.* 2. 2., q. 141, a. 1). Lecz na to, aby zmysły i żądze ich tak były poddane rozumowi i duchowi, potrzeba nieodzownie wielu różnych aktów dobrowolnego, dla miłości cnoty, powściągania się od przyjemności zmysłowych i poskromienia żądzy zmysłowej, bądź w kierunku czynności, odnoszących się do zachowania i mnożenia rodzaju ludzkiego, bądź w kierunku pożywienia ciała i utrzymania życia danego osobnika. W tym drugim kierunku, dwojaki jest rodzaj i sposób pełnienia cnoty wstrzemięźliwości: powściągliwość (*abstinentia*), o ile akt cnotliwy odnosi się do należnego porządku w używaniu pokarmów, i trzeźwość (*sobrietas*), o ile takowy ma na celu właściwą miarę w używaniu napojów (*S. Th.*, 2. 2., q. 146, a. 2). Obie te cnoty dwojaki mają stopień: pierwszy zasadza się na tem, gdy człowiek używa pokarmu lub napoju jedynie jako środka do osiągnięcia wyższego celu, t. j. do spełnienia obowiązku utrzymania życia cielesnego i sił potrzebnych do wykonywania powinności zawodu swego, gdy zatem w używaniu pokarmu czy napoju nie narusza, ani *per excessum* ani *per defectum*, porządku właściwego (ob. *Prop.* 8, *damn. ab. Innocentio* XI); drugi stopień, wyższy, polega na dobrowolnem, w celu umocnienia ducha i doskonalszego pełnienia cnoty, powstrzymaniu się od godziwego użycia pokarmu czy napoju: i to stanowi właściwy post (*jejunium S. Th.* 2. 2., q. 147, *a. 1 et 2*). Post, według Pisma i Tradycji, jest umocnieniem duszy w walce przeciw nieporządnej pożądliwości (1 Kor. 9, 27; 2 Kor. 6, 5; *S. August.* Serm. 65 de temp.); dodaje duchowi swobodnego polotu do rozważania prawd Bożych, i czyni go sposobniejszym do słuchania natchnień łaski (Dan. 10, 12; *S. Leon. M.* Serm. 6 de jejun. sept. mens.; *S. August.*, Serm. de orat. et jej.); wyzwala duszę za winy swoje żałującą od kar za grzechy należnych (Joel 2, 12; 2 Ezdr. 9, 1; *S. Basil.*, Orat. 1 de jej.; *S. Bern.*, Serm. 4 de jej.); czyni człowieka uczestnikiem zasług zadośćuczynienia Chrystusowego (Gal. 5, 24). Wstrzemięźliwość, a zatem i post, jako jeden z objawów tej cnoty, staje się doskonałą przez ciągłe ćwiczenie się w panowaniu nad sobą (*continentia*), t. j. przez stałą i wytrwałą wolę w sprzeciwianiu się wszelkim nagabaniom namiętności (*S. Th.* 2. 2, q. 155). W odniesieniu do miłości, królowej i *formy* cnót wszelkich, wstrzemięźliwość, a zatem i post, najbliższy ma związek z prawdziwą miłością siebie samego (Rzym. 6, 13), jak modlitwa z miłością Boga, i jałmużna, z miłością bliźniego; i z tego względu post jest jednym z trzech uczynków (Tob. 12, 8), które w zasadzie zawierają w sobie wszelkie uczynki dobre, ponieważ odnoszą się bezpośrednio do cnoty miłości w trojakim jej kierunku i przedmiocie. Z tego wynika samo przez się, że post nosi na sobie prawdziwy charakter cnoty. Protestantyzm tylko zaprzecza mu tego charakteru, co i nie dziw, skoro wszelką w ogóle zasługę dobrych uczynków, i wszelką możność prawdziwej ze strony człowieka pokuty i zadośćuczynienia odrzuca. Zupełnej bezzasadności tego błędu nie ma tu potrzeby dowodzić; zarzuty brane ze słów Pańskich, Mat. 6, 16 i Łuk. 10, 7 nast., albo ze słów Apostoła, 1 Kor. 10. 25, tak są błahe, że i odpowiadać na nie nie warto.—2. *Post jako prawo obowiązujące*, czyli *przykazanie o poście*.—1) Post w ścisłem znaczeniu, jak je powyżej określiliśmy, z niejednego względu jest przykazanym. Przedewszystkiem, o ile jest warunkiem koniecznym do utrzymania w karbach pożądliwości zmysłowej, i do czynienia pokuty za przewinienia moralne, samo już

prawo przyrodzone do niego obowiązuje (*S. Th*, 2. 2, q. 147, a. 3). Pierwszym grzechem swoim, pożywaniem owocu zakazanego, człowiek odmówił Bogu uznania najwyższej władzy Jego, i tem samem podpadł zagrożonemu wyrokowi śmierci. Ale i w człowieku odkupionym pozostaje zaszczepione onym pierwszym grzechem sprzeciwianie się ciała duchowi i przykazaniu Boskiemu; a sprzeciwianie się to powstaje na gruncie tegoż samego stosunku, na którym powstało i pierwsze ono nieposłuszeństwo, t. j. na gruncie stosunku do przyrody, o ile człowiek, przez pożywienie płodów jej, niejako ją w siebie wciela, dla utrzymania cielesnego życia swego. Zachwianie równowagi i naruszenie porządku na tym grucie, zaraziło następnie i drugie, na nim spoczywające czynności natury zmysłowej (*S. August.*, Serm 65 de temp.). Zatem i zadośćuczynienie na tymże gruncie odbyć się powinno, i dla tego powściąganie żądzy jadła i napoju jest zasadniczym czynnikiem duchowej naprawy upadłego człowieczeństwa (*Idem.*, Serm 12 et 77 de temp.). Stwierdza to powszechna wszystkich narodów tradycja: u wszystkich po wszystkie czasy narodów widzimy objawiające się w ten czy w inny sposób poczucie potrzeby: 1) ofiary, na zadośćuczynienie za winę grzechu i należną jej karę śmierci; 2) pożywania ofiary (komunji), jako sposobu i drogi do powrotu od śmierci do życia, i 3) powstrzymania się od zmysłowego użycia, t. j. postu (ile że przez nie śmierć dostała człowieka w moc swoję), jako warunku do godnego w ofierze i w komunji uczestnictwa (*S. Hieron.* adv. Jovin. 6. 2; *S. Leon. M.*, Serm. 77 de jej. Pentec. c. 2; *S. Cyrilli Alex.*, c. Julian. 6, 19; *Gerbet*, Considérations sur le dogme de l'Eucharistie, ch. 2; *Nicolas*, Études philos. sur le Christianisme III, ch. 17). Dekalog także, w 9 i w 10 przykazaniu, oznajmia pośrednio ten z prawa przyrodzonego płynący obowiązek powściągliwości czyli postu, gdyż bez jakiegokolwiek osłabienia ciała sprzeciwiającego się duchowi (Lev. 16, 29 nast.; 23, 27 nast.) niepodobna jest ująć w karby pożądliwość i utrzymać ją w przepisanych przykazaniem granicach (Cat. Rom. P. 3, c. 10, q. 21). Lecz jako czynnik zasadniczy nieodzownej do uczestnictwa w służbie Bożej, w ofierze, czystości ciała i duszy, post, jak wyżej powiedziano, wszędzie i po wszystkie czasy poczytywał się za obowiązek, nie moralny tylko, ale i religijny. Z tego więc dwojakiego względu należało, aby post, i jako obowiązek moralny i jako religijny, był nie prywatną tylko, na mocy prawa przyrodzonego, sprawą pojedyńczego człowieka, ale i ogólną sprawą całej społeczności. Cały rodzaj ludzki, jako wspólnie zarażony jest jadem pierwszego Adama, tak też wspólną wszystkich członków swoich pokutą ma uczestniczyć w wielkiem zadośćuczynieniu Odkupiciela swego, drugiego Adama. I jako kult czyli służba Boża, w uczestnictwie we wciąż trwającej ofierze Odkupiciela i w udziale w płynących z niej łaskach, wszystkim jest wspólny, tak również przysposabiające do tego uczestnictwa pokutne oczyszczenie ma być wspólną sprawą całego duchownego ciała Zbawiciela, t. j. Kościoła Jego. Lecz do należnego ustanowienia i urządzenia takiej wspólnej, ogólnej pokuty nieodbicie potrzebnem było pozytywne, dla całej społeczności religijnej obowiązujące przykazanie. Taką, dla całego ludu ustanowioną karność postną widzimy już w St. Zakonie (Lev. 6, 29; 23, 27-29; Num. 29, 7; 1 Reg. 14, 24; Jon. 3, 5; Est. 4, 16; 2 Ezdr. 9, 1; Joel 2, 12). Mojżesz i Eljasz odbyli post czterdziestodniowy, figuryczną przepowiednię

postu samegoż Chrystusa Pana, na uczczenie i na wzór którego *Kościół swą karność postną ustanowił*. Kościół Chrystusowy, od pierwszej chwili swego istnienia, ścisłem przykazaniem obowiązuje wiernych swoich do postu. Już kanony apostolskie i pierwsze sobory mówią o poście ściśle obowiązującym, nie jako o przykazaniu przez nie dopiero ustanowionem, ale jako o obyczaju i prawie od dawna istniejącem. Podobnież i Ojcowie święci, jak np. Ireneusz, Tertulljan, Epifanjusz, Hieronim, Bazyli, Ambroży, Augustyn, zalecają post jako powinność ściśle należną, od pierwszych początków Kościoła uznaną i przykazaną. Wszak i postanowienie, którem Apostołowie zgromadzeni w Jerozolimie przepisują wiernym powstrzymywanie się od pewnych pokarmów (Act. 15, 28. 59) i słowa ś. Pawła, zalecające przestrzeganie tego przepisu (Act. 16, 4), nie były niczem innem, jedno przykazaniem postu. Zapewne że samego sposobu zachowywania postu Kościół nie może ustanawiać na wszystkie czasy i na każdem miejscu jednakowego i niezmiennego; różne w różnych czasach i miejscach okoliczności i warunki zewnętrzne pociągają za sobą konieczność pewnych w karności postnej zmian i rozmaitości; ale w istocie swojej i w ogólnych zasadach swoich, post zawsze był i do końca pozostanie obowiązkiem oblubienicy, aż do czasu jej z Oblubieńcem złączenia się w chwale wiecznej (Mar. 2, 20).—2) Dwojaki jest rodzaj postu przepisanego przykazaniem kościelnem: *a*) *post naturalny* (*jejunium naturale* albo *totale*), czyli całkowite pozostawanie na czczo, nie dopuszczające żadnego zgoła przyjęcia pokarmu lub napoju; ten rodzaj postu przepisany jest jako warunek do komunji ś., z jedynym wyjątkiem, gdy taż podaje się jako wjatyk umierającemu i *b*) *post kościelny* (*j. ecclesiasticum*), czyli post właściwy, zowiący się także, dla odróżnienia od tamtego całkowitego, postem częściowym albo niezupełnym. Post ten znowu jest dwojaki: *post ścisły* (*j. plenum*), polegający, oprócz powstrzymania się od wszelkich pokarmów mięsnych, na ograniczeniu ilości pokarmu do jednego tylko na dzień, i o pewnej porze, pożywienia; i *powściągliwość* (*abstinentia, j. semiplenum*), zasadzająca się na samem tylko wzbronieniu pokarmów mięsnych. Post ten kościelny, w obu kształtach swoich, przepisany jest bądź na pewne dni w tygodniu (piątek, miejscami i sobota), bądź na pewne pory w roku (post czterdziestodniowy, suche dni, wigilje i t. p.; ob. niżej: *Czasy postne*); oba rodzaje postu, tak ścisły jak i powściągliwość, zarówno nie dopuszczają używania mięsa zwierząt ciepłokrwistych (*delectus ciborum*; Trid. Sess. XXV. varia decreta). Do pokarmów mięsnych zaliczają się także wszelkie produkta, pochodzące od zwierząt, których mięsa w poście pożywać nie wolno, jak jaja, mleko, masło, ser (*lacticinia*, nabiał). W krajach jednak północnych, zakaz nabiału, bądź na mocy dyspensy, bądź siłą zwyczaju, wyszedł z użycia (Ob. niżej: *Pokarmy postne*). Heretycy tych wieków ostatnich, zarówno jak i dawni ich poprzednicy, Nikolaici i Walentynjanie, obwiniali Kościół o zabobon, jakoby pokarmy te, których w poście zabrania, uważał same z siebie za nieczyste. Ale Kościół sam takie pojmowanie rzeczy, potępiając błędy Ebjonitów, Eukratytów, Eustatjanów i Manichejczyków, odrzucił (*Bellarm.* Controv. tertia, 2. 3). Do tychże błędów, a nie do postu, jak go Kościół przykazuje i zachowuje, odnoszą się słowa ś. Pawła 1 Tym. 4, 3. Przykazanie abstynencji ma na celu umocnienie woli przeciw nieporządnej żądzy, przez powstrzymanie się od przyjemno-

ści samej z siebie godziwej (*S. Aug.* Serm. 64 de temp.), oraz umniejszenie samejże żądzy, przez odmówienie jej tego właśnie pokarmu, który więcej niż drugie wzmacnia i podnieca chuć przyrodzenia (*S. Th.* 2. 2. q. 147, q. 8). Bóg sam, pozwalając człowiekowi pożywanie mięsa zwierząt, przykazał zarazem abstynencję od pożywania krwi (Gen. 9, 4). Zarzutu przeciw przykazaniu kościelnemu o powściągliwości, wyprowadzonego z Ewangelji Mat. 15, 11, zbijać nie warto. Post ścisły (*jej. plenum*), oprócz ograniczenia jakości pokarmów (*delectus ciborum*), wymaga nadto powstrzymywania się od częstszego w ciągu dnia jedzenia, czyli poprzestawania na jednym posiłku, jaki, na ogół mówiąc, poczytywać się może i powinien za dostateczny do zachowania sił ciała potrzebnych (ob. *Prop. 29 damn. ab Alexandro VII*). Przykazanie przepisuje nie tylko ograniczanie się do ilości pokarmów na jeden posiłek dostatecznych, ale i na tem polega, że częściej niż raz na dzień posilać się nie wolno; przerwany jednak z jakiegobądź powodu, wolno, powtórnie do stołu siadając, przedłużyć i dokończyć. Używanie napojów, nie zawierających w sobie żadnej, albo zawierających mało tylko materji pożywnej, jak herbaty, kawy, piwa, wina, nie sprzeciwia się przykazaniu kościelnemu (*liquidum non frangit jejunium*), chociażby się częściej w ciągu dnia powtarzało (*S. Th.* 2. 2. q. 147. q. b. ad 2). Pierwotnie jednak, w początkach Kościoła, obyczaj niedozwalał w poście używania napojów mocnych (*Bened. XIV*, Institutio 15. n. 3). Wolno także używać mało pożywnych słodyczy, albo przypraw leczniczych, byle nie w wielkiej ilości (*S. Th.* l. c. ad 3). Niepomierne, choć dozwolonych pokarmów i napojów, używanie sprzeciwia się również przykazaniu, jak uczą Ojcowie (*S. August.* Serm. 1 in Dom. 1. Quadr.; *S. Th.* l. c. ad 2.; Sentent. IV. dist. 15. q. 3. a. 4., q. 3. ad 2), i jak to zrozumieć nie trudno, skoro łakomstwo takie obraża samoż przyrodzone i Boskie przykazanie wstrzemięźliwości. Z czasem weszło w zwyczaj, do napoju, zwłaszcza wieczorem, dodawać nieco pokarmu (*ne noceat haustus*); z tego utworzyła się powszechnie dziś dozwolona t. z. *collatiuncula*, czyli lekki posiłek wieczorny (*Ferraris*, s. v. jejunium, art. 1. n. 14), którego ilość jednak nie powinna przewyższać połowy zwykłej w czasie niepostnym wieczerzy. Wolno także, w razie słusznej przyczyny, główny posiłek opóźniać do czasu wieczerzy, a lekki posiłek wieczorny przenieść na czas właściwy obiadu (S. Poenitentiaria, d. d. 10. Jan. 1834). Według dawnej karności kościelnej, do *j. plenum*, t. j. do postu ścisłego, należało jeszcze przyjmowanie jedynego w dzień posiłku dopiero po skończonej Nonie, (3-ej po południu); w czasie postu Wielkiego przyjmowano go pierwotnie nawet dopiero po Nieszporach, t. j. po zachodzie słońca (c. 50. D. I. de consecr.). Obyczaj ten z jednej strony zmierzał do tem pewniejszego osiągnięcia celu postu, t. j. umartwienia, z drugiej strony wyraźniej uwydatniał związek duchowny między postem a Ofiarą Chrystusa Pana, z którą wierni łączą ofiarę umartwienia swego (Mat. 28. 46; *S. Th.* l. c. q. 7). Obecnie czasem właściwym posiłku w dni postne jest południe. Zdaniem wielu autorów, uprzedzenie czasu posiłku o więcej niż godzinę przed południem, poczytuje się za złamanie postu w rzeczy ważnej (*in re gravi*; *S. Th.* in IV. Sentent. d. 15 q. 6. a. 4). Ś. Alfons (IV. 1016), przeciwnie, łagodniejsze zdanie uznawał za bliższe prawdy (*probabilior*); później jednak (Qu. ref. 13 i Homo apost. tract. 12. n.

21) to zdanie swoje odwołał i stanowczo się oświadczył za opinją surowszą. Wszakże i łagodniejsza z pewnością nie jest bezzasadną, skoro wielu i poważnych teologów za nią obstaje, jak np. Salmantycy, Lessjusz, Layman, Sporer, Tolet i t. p. W myśl i zgodnie z celem przykazania kościelnego, jak również dla większej z pełnienia onegoż zasługi, zaleca się jako rada, literą przykazania nie wyrażona, ale z ducha jego płynąca, w samem nawet używaniu dozwolonych pokarmów podniebienie umartwiać, napojów nie więcej używać, niż tego do utrzymania zdrowia i sił do pracy istotnie potrzeba, uświęcać post cielesny duchownym, t. j. chętnem znoszeniem upokorzeń, wzbudzaniem w sobie ducha pokuty, przestrzeganiem samotności i milczenia, uchylaniem się od świeckich uciech i zabaw, wreszcie, z postem łączyć także jałmużnę (*Hermae*, Pastor, l. 3, *August.* Serm. in Quadrag. I. et III: *Jejunium sine misericordia nihil est ei, qui jejunat*), i modlitwę (*Idem*, Sermo in Quadrag. II).— 3) Prawo przyrodzone i pozytywne przykazanie Boskie ogólną ustanawiają zasadę i obowiązek postu (*S. Aug.* Ep. 36: *Ego evangelicis et apostolicis litteris, totoque instrumento, quod appellatur T. N., animo id revolvens, video praeceptum esse jejunium*): przykazanie kościelne przepisuje, *kiedy i jak* ten obowiązek spełniać należy (*Bellarm.* l. c., c. 7). Przykazanie to obowiązuje pod grzechem: *obligatio in genere suo gravis;* źródłem tej ściśle obowiązującej siły jego jest przykazanie Boskie, którego onoż jest bliższem, na władzy danej od Boga Kościołowi polegającem określeniem. Według orzeczenia Soboru Trydenckiego (Sess. VI. can. 20) jest to artykułem wiary, że przykazania kościelne, zarówno z Boskiemi, obowiązują każdego chrześcjanina, jakkolwiekby był, albo mienił się być doskonałym (ob. *Decreta Martini c. Huss.* art. 15; *Epiphan.* Haeres. 75). Aleksander VII. r. 1665 potępił zdanie (*Prop.* 23): *Frangens jejunium Ecclesiae, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemptu vel inobedientia hoc faciat, puta, quia non vult se subjicere praecepto.* W tłómaczeniu i praktycznem wykonaniu tego przykazania, tem samem, że jest to pozytywne przykazanie kościelne, należy trzymać się ogólnych zasad interpretacji prawa pozytywnego. Obowiązuje ono zatem tylko ochrzczonych, użytek rozumu mających, i w wieku odpowiednim będących, mianowicie, co do powściągliwości, dzieci od siódmego, co do postu zaś, dorosłych od 21-go roku życia. Przytem i szczególne danej miejscowości prawa, i zwyczaje, i obserwacje, i dyspensy, wpływają na szersze lub ściślejsze stosowanie przykazania; rozumie się że o zwyczajach takich tylko może być mowa, które, choć w jakim punkcie odstępują od ogólnego prawa, nie są przecie prawu przeciwne,—*consuetudo praeter legem, non contra legem;*—zwyczaj wprost znoszący przykazanie, np. zamienienie lekkiego posiłku wieczornego w formalną wieczerzę, nigdy nie może nabyć siły prawa, i zawsze będzie wykroczeniem. Dyspensa od ogólnego przykazania postu, udzielona danej miejscowości, służy każdemu mieszkańcowi tej miejscowości, ale tylko w obrębie tejże. Przebywającemu chwilowo w miejscu posiadającem dyspensę, choć takowa nie istnieje w miejscu stałego zamieszkania jego, wolno z niej korzystać, o ile to jego przeniesienie się z miejsca na miejsce nie pochodziło z rozmyślnego zamiaru obejścia prawa (*in fraudem legis*). Fizyczne lub moralne niepodobieństwo zachowania postu samo przez się zwalnia od przykazania. Co do przykazania powściągliwości, ponieważ jest

przykazanie ujemne—*praeceptum negativum, obligans semper et pro semper*—, każde zatem przekroczenie jego, t. j. każde, choćby w ciągu jednegoż dnia, pożywanie pokarmów zakazanych, nowym jest numerycznie grzechem. W razie małej ilości spożytego pokarmu, grzech jest tylko powszednim; lecz gdy ilość spożyta, czy to za jednym razem, czy z przerwami w różnych porach dnia, dochodzi do większych rozmiarów, akt dopełniający miarę *materiae gravis*, będzie grzechem ciężkim. Podobnież i co do przykazania postu, mały nadmiar pożywienia ponad dozwolony posiłek dzienny i lekki posiłek wieczorny, oraz niewielką, przy dozwolonym także rannym napoju, ilość chleba czy pieczywa, będzie grzechem powszednim, ciężkim zaś, jeżliby nadmiar ten, za jednym razem, czy z przerwami, dochodził do ilości poczytującej się za *materia gravis*. Aleksander VII potępił zdanie (*prop.* 19): *In die jejunii, qui saepius quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejunium.* Czy każde, poza dozwolonym posiłkiem, w ilości znaczniejszej, ważność materji tworzącej, jedzenie będzie oddzielnym grzechem ciężkim, o tem różnie sądzą teologowie; zdaniem wielu, mianowicie św. Alfonsa (n. 1030), pierwsze tylko bezprawne jedzenie winno się poczytywać za grzech śmiertelny, gdyż przez nie post już na cały dzień bezpowrotnie zostaje złamany i dalsze onegoż w tym dniu zachowanie staje się niepodobnem; następne zatem jedzenia mogą być grzechem przeciw wstrzemięźliwości, ale nie przeciw raz zgwałconemu i już nieistniejącemu obowiązkowi zostawania na czczo. Formalna wzgarda Kościoła i przykazania jego, i gwałcenie onegoż dla okazania tej wzgardy, jak również i zgorszenie takim postępkiem sprawione, stanowią osobny, różny od samegoż pogwałcenia postu, rodzaj grzechu. Przyczynienie się i pomaganie drugiemu do przestąpienia przykazania takim samym jest grzechem, jak samoż przestąpienie, o ile, rozumie się, takowe współdziałanie w grzechu cudzym jest formalnem, a nie materjalnem tylko, i w danym razie, według ogólnych zasad moralnych, usprawiedliwionem. Kościelne przykazanie postu nie obowiązuje: *a*) obłąkanych (*perpetuo amentes*); *b*) chorych i rekonwalescentów po ciężkiej chorobie, oraz *mulieres praegnantes vel prolem lacte nutrientes*, któreby zachowaniem powściągliwości czy postu sobie lub dziecięciu zaszkodziły na zdrowiu, a zatem poszcząc w takich warunkach i z taką szkodą, nie tylko nie miały zasługi, ale przeciwnie popełniły grzech; *c*) ubogich, nie mających możności, lub mających wielką trudność w sporządzeniu sobie potraw postnych, albo w zapewnieniu sobie ilości pokarmu, do pełnego posiłku potrzebnej; *d*) starców, mających przeszło 60 lat wieku; dla nich jednak, choć wolni są od przykazania postu, zawsze pozostaje obowiązek powściągliwości, chyba że takowa okaże się dla nich szkodliwą (*S. Lig.* IV n. 1036). Opinja niektórych autorów, stanowiąca dla niewiast uwolnienie od postu już ze skończonym pięćdziesiątym rokiem życia, nie zdaje się, by mogła się utrzymać; słuszniej utrzymują drudzy, że dla niewiast obowiązek postu kończy się z 56-ym rokiem życia. *e*) Żołnierze, służący i w ogóle podwładni (a więc i dzieci zostające pod władzą rodzicielską), nie mogący utrzymywać własnego stołu, ani też u przełożonych swoich wyprosić sobie pożywienia postnego, wolni są conajmniej od przykazania powściągliwości, ale nie od przykazania postu, choć i to ostatnie ich nie obowiązuje, jeśli służba ich połączona jest z ciężką pracą. *f*) Praca fizyczna,

ciężka i bardzo nużąca, podróż bardzo uciążliwa i męcząca, praca umysłowa, z wielkiem połączona natężeniem, np. w zawodzie nauczycielskim, albo w posługowaniu pasterskiem, uwalnia od obowiązku postu, ale nie każda jakąbądź podróż (*Prop. damn. 31 ab Alexandro VII*), ani też każda praca i utrudzenie w pożyciu społecznem potrzebne (*Prop. damn. 30 ab Alexandro VII*). Uwolnieni z powyższych powodów od postu, zawsze są obowiązani do zachowania powściągliwości, z wyjątkiem jedynie przypadku, gdyby w podróży nie było możności dostania potraw postnych. *g*) Uwalniają również od postu męczące i wyczerpujące posługi, dla miłości bliźniego lub z pobożności podjęte, jeżeli takowe ze słusznych powodów nie mogą być odłożone na inny dzień, niepostny. Komu post sprawuje tylko niejakie dolegliwości fizyczne, bez poważnej szkody na zdrowiu, albo znacznego osłabienia sił do pracy potrzebnych, ten może mieć powód, mniej lub więcej słuszny, do proszenia o dyspensę, ale same przez się dolegliwości one od postu go nie uwalniają.—4) Kościół, tem samem, że ma władzę ustanawiania postu i przepisywania karności postnej, mocen jest także od postu *dyspensować;* w całej jednak, bez ograniczenia, rozciągłości swojej, władza ta spoczywa wyłącznie w rękach Papieża. Biskupi posiadają ją, *potestate ordinaria*, tylko dla djecezjan swoich, i to nie dla całego ogółu djecezjan, ale tylko dla osób pojedyńczych, mających słuszne do tego powody, i na tak długo tylko, jak długo te powody istnieją (*Bened. XIV*, Non ambigimus, d. d. 30 Maji 1744; Libentissime, d. d. 10 Junii 1745; Prodiit jam, d. d. 30 Jan. 1751). W t. z. jednak *facultates quinquennales* otrzymują zwykle od Stolicy Apostolskiej władzę, ważną tak dla pojedyńczych osób, jak i dla zgromadzeń, i dla całej djecezji, *dispensandi, quando expedire videbitur, super esu carnium, ovorum et lacticiniorum tempore jejuniorum et praesertim Quadragesimae.* Proboszczowie i spowiednicy nie mają władzy dyspensowania, chyba że w której djecezji wytworzyło się odrębne w tym względzie prawo zwyczajowe; ale i w takim razie władza ta odnosi się tylko do pojedyńczych osób, i do pojedyńczych, należycie uzasadnionych wypadków. Dyspensy nie wolno nigdy dalej rozszerzać, niż tego powody, dla których się daje, wymagają. Za powód może służyć każda niezwykła trudność w zachowaniu przykazania, choć nie dochodząca do miary istotnej, fizycznej czy moralnej, niemożności (*S. Th.* 2. 2, q. 147, a. 4); bo w razie niemożności, przykazanie samo przez się traci swą siłę obowiązującą, i nie potrzeba już dyspensy. Powody usprawiedliwiające dyspensę od przykazania powściągliwości, nie uwalniają od przykazania postu, i na odwrót. Nadto, dyspensa odnosi się tylko do głównego posiłku dziennego, a zatem posiadający dyspensę, przy posiłku wieczornym zawsze jest obowiązany do powstrzymania się od pokarmów mięsnych (*S. Lig.* IV, n. 1027; *Bened. XIV*, Encycl. Libentissime; S. Poenitentiaria d. d. 23 Julii 1756; *Clem. XIII*, Appetente, d. d. 20 Dec. 1759). W niektórych jednak djecezjach, zwłaszcza niemieckich, wyrobił się zwyczaj (czy nie *contra legem?*) pożywania mięsa i wieczorem. Tym zaś, którzy i bez dyspensy wyjęci są od zachowywania postu (*qui ratione aetatis, vel laboris, vel infirmae valetudinis a lege jejunii seu unicae comestionis eximuntur: S. Poenit.* d. d. 16 Jan. 1834, i d. d. 16 Mart. 1882), wolno i wieczorem przyjąć posiłek mięsny. Nakoniec, przy wszelkich dyspensach, dozwalających używania w dni postne pokarmów mięsny

najsurowiej się zastrzega, że nie wolno przy jednymże posiłku mięszać z niemi pokarmów rybnych (ob., prócz wyżej przytoczonych bull, *Bened. XIV*, Constit.: In suprema universalis Eccl., d. d. 22 Aug. 1741; S. Poenit. d. d. 16 Jan. 1834). Według encykliki *Libentissime*, zakaz ten obowiązuje i w niedziele W. Postu. Taż sama encyklika oznajmia, że tak przykazanie jednego tylko w dzień posiłku, jak i zakaz mięszania w jednymże posiłku ryb z mięsem, rozciąga się nie tylko do postu Wielkiego, ale i do wszystkich w ciągu roku przykazanych dni postnych, z wyjątkiem jednak zwykłych, po za czasem wielkopostnym, dni powściągliwości (S. Poenitent. d. d. 15 Febr. 1834). Podobnież i kto wolnym będąc od postu, otrzymał nad to dyspensę od obowiązku powściągliwości, nie ma prawa w dzień postny jeść przy jednym posiłku mięso razem i rybę (S. Off. d. d. 24 Maji 1871 et 23 Junii 1875). Wolno jednak mającemu dyspensę od przykazania powściagliwości, przed posiłkiem rybnym zjeść rosołu mięsnego (S. Poenitent. d. d. 8 Febr. 1828), albo spożywać potrawy rybne przyrządzone na smalcu.—Dyspensa od przykazania powściągliwości nie zwalnia jeszcze *ipso facto* od obowiązku postu, t. j. ograniczenia się do jednego tylko w dzień posiłku, i przestrzegania pory dnia, na ten posiłek postanowionej. Dyspensa udzielona jednej osobie, nie rozciąga się do rodziny jej, i pan domu, dyspensowany od postu, nie ma prawa uwalniać tem samem od onegoż domowników i podwładnych swoich. Według specjalnych jednak w tym względzie postanowień ś. Penitencjarji z 16 stycz. 1834 i 20 kwiet. 1865, domownicy w takim razie nie mają być niepokojeni za to, że pan domu, nadużywając dyspensy swojej, dla nich osobnego stołu nie gotuje, jeźli jedno zachowują przepis *de unica comestione* i *de non permiscendis epulis*. Oto dekreta na postawione w tym względzie pytania: α. „An in Quadragesima cum patrifamilias facultas sit edendi carnes et idem non possit vel nolit duo parare prandia, alterum carnium et alterum juxta abstinentiae legem, filii familias caeterique ejusdem servitio addicti possint carnes edere?“— Resp. 12 januarii 1734: „Posse personis, quae sunt in potestate patris familias, cui facta est legitima facultas edendi carnes, permitti uti cibis patrifamilias indultis, adjecta conditione de non permiscendis licitis atque interdictis epulis, et de unica comestione in die iis, qui jejunare tenentur.“ β. „An vi responsionis S. Poenitentiariae hisce verbis conceptae: Personis quae sunt in potestate patrisfamilias, cui facta est legitima facultas edendi carnes, permitti uti cibis patrifamilias indultis etc. dispensato patrefamilias, intelligi debeant dispensati etiam caeteri ejusdem familiae?“ — Resp. 6 aug. 1860: „S. Poenitentiaria nunquam declaravit dispensationes concessas capiti familiae extendi ad totam familiam; sed tantum dedit directiones pro confessariis in actu practico circa eos, qui sub potestate sunt, et debent vesci cibis a parentibus datis“. γ. „An ratio propter quam filii familias uti possunt cibis vetitis a patrefamilias exhibitis, sit eorum impotentia physica sive moralis observandi praeceptum; seu potius indultum, quo gaudet paterfamilias?“ — Resp. 16 dec. 1862: „Ratio permissionis, de qua in quaesito proposito sermo, non est indultum patrisfamilias, sed impotentia in qua versantur filiifamilias observandi praeceptum“.—Kto sądzi, że ma prawo i potrzebę prosić o dy-[illegible]sę, obowiązany jest, obok uzasadnienia prośby swojej słusznemi [illegible]tnie z prawdą zgodnemi powodami, objaśnić także wszelkie oko-

liczności i warunki położenia swego, o ile takowe ważność i nagłość podawanych przezeń powodów umniejszają. Dyspensa podstępnie wyłudzona (*sive obreptitia sive subreptitia*), tem samem jest nieważna. Należy także, gdzie tego wymaga obyczaj, zasięgnąć rady spowiednika i lekarza (*ex utriusque medici consilio*), i przedstawić świadectwo pierwszego. Posiadający dyspensę winien naznaczone w niej, w zamian za post, dobre uczynki sumiennie wypełniać, i użyczonego mu zwolnienia w taki sposób używać, iżby drudzy nie mieli z niego zgorszenia albo pokusy do pogwałcenia przykazania. Gdyby dyspensa nie przepisywała żadnych, w zamian za post, dobrych uczynków, bezpieczniej będzie samemu sobie takowe nałożyć, lub prosić spowiednika o naznaczenie ich. Najwłaściwszym w takim razie, o ile z odnośnych postanowień Stolicy Apost. i z praktyki Kościoła rzymskiego wnosić można, uczynkiem zamiennym byłoby może cotygodniowe odwiedzanie którego kościoła (Ob. *Bellarm.*, Controv. gen. tertia, l. 2, de jej.; *Natal. Alex.*, H. E. Saec. II, diss. 4; *Scavini*, Th. Mor. t. 1, tr. 2. Disp. 2, cap 2; *Müller*, Th. Mor. l. 2, tit. 2, § 165 sq.; *Lehmkuhl*, Th. Mor., I, n. 1210—1222; *Marc*, Institutiones morales Alphonsianae. Romae 1885, n. 1218—1248). (*Pruner*) *H. K.*

Post. — *Czasy postne.* Pierwsze między kościelnemi czasami postnemi miejsce zajmuje **I.** *Czas postu czterdziestodniowego* czyli *Wielkiego*, poprzedzający uroczystość wielkanocną. Jak dla uczniów Zbawiciela, według przepowiedni Jego, czas, gdy wzięty był od nich Oblubieniec, był czasem smutku, tak i dni corocznie poświęcone pamiątce śmierci Jego, stały się dla wiernych dniami pokuty i postu. Już Tertulljan w swej księdze *De jejunio* (c. 2), choć w duchu montanistowskim zjadliwie skierowanej przeciw katolikom, świadczy, jako zgodnie z obyczajem Apostołów, dni, *in quibus ablatus est sponsus*, w Kościele katolickim poświęcone są postowi; a w drugiem, wcześniejszem piśmie swojem (De oratione c. 18) wyraźnie mówi, że *in die Paschae* (t. j. w dniu tak zwanym πασχα σταυρώσιμον, czyli W. Piątek) *communis et quasi publica jejunii religio est.* Z Apologji ś. Justyna (I, c. 61) i z listu ś. Ireneusza (u *Euseb.*, H. E. 5, 24) wiemy, że wierni pościli wspólnie z katechumenami przed uroczystym obrzędem chrztu, który się odbywał w wigilją Zmartwychwstania Pańskiego; list ten wprawdzie rozmaicie bywa tłómaczony, ale na to wszyscy się zgadzają, że święty w nim mówi co najmniej o poście w W. Tygodniu. Za czasów ś. Djonizjusza aleksandryjskiego, t. j., w połowie w. III, jak tenże pisze w liście do Bazylidesa (*Galland*, Bibl. Patr. III, 501—509), post w ostatnie dwa dni W. Tygodnia był zwyczajem powszechnym; o pierwszych czterech dniach list ten nie mówi, ale z innych źródeł, z tegoż samego czasu datujących, mianowicie z Konstytucji apostolskich (l. V, 18, por. c. 13) i z Kanonów ś. Hipolita (22; ed. Haneberg), wiemy że i w te dni post, na mocy prawa ogólnie przyjętego, był obowiązującym. Powszechność i dawność tego postu paschalnego okazuje się także z Euzebjusza (H. E. 5, 23), który go zalicza do zwyczajów przekazanych od Apostołów. W pierwszych zatem już wiekach chrześcjańskich post paschalny, opierający się na słowach Zbawiciela o smutku uczniów po wzięciu od nich Oblubieńca (Mat. 9, 15), poczytywał się za obyczaj od dawna istniejący i rozumiejący się przez się, z czego jasny wynika wniosek, że obyczaj ten musi sięgać czasów apostolskich. Wnosząc z powyżej przytoczonego ustę

Tertulljana (de jej. c. 2), można przypuszczać, że post ten początkowo ograniczał się tylko do dni, *in quibus ablatus est sponsus*; ale wkrótce potem rozciągnięto go i na środę, jako dzień, w którym Judasz umawiał się z kapłanami o wydanie Jezusa, i w którym rada żydowska postanowiła śmierć Zbawiciela, i na czwartek, jako dzień pojmania Jego, i dalej na cały W. Tydzień, który tym sposobem stał się jakoby antytezą oktawy paschalnej, i radosnego w niej, wcześnie już zaprowadzonego obchodu uroczystości nowochrzczeńców (*Tert.*, De coron. c. 3; *Probst*, Die kirchl. Disciplin, 292). W niektórych jednak Kościołach W. Czwartek wyjęty był od postu, zapewne na pamiątkę ustanowienia N. Sakramentu, a może i dla tego, że katechumenom, z powodu odbywającego się w tym dniu obrzędowego obmycia, dozwolony był posiłek, w którym i wierni udział brać mogli (*S. Aug.*, Epist. ad Januar. 54; Canon. *S. Hippolyti*, 19, n. 5). W kościołach Kwartodecymanów, którzy w jednym dniu, 14-go Nizan'a, obchodzili razem i *πάσχα σταυρώσιμον* i *πάσχα ἀναστάσιμον*, t. j. i ukrzyżowanie i zmartwychwstanie, po mszy tego dnia kończył się post, a zatem w W. Sobotę już nie poszczono. We wszystkich jednak innych kościołach i W. Sobotę, jako dzień spoczywania Chrystusa w grobie, obchodzono postem, i nigdzie więcej w pierwszych trzech wiekach nie napotykamy obyczaju kończenia postu w W. Piątek, ale wszędzie go przedłużano aż do ukończenia obchodu Zmartwychwstania (*Iren.*, l. c.; *Dionys.*, l. c.; Constit. Ap. 5, 18). Obok tego postu wielkotygodniowego, wcześnie już widzimy obchodzony dłuższy post przed Wielkanocą. Okazuje się to już z księgi wyżej przytoczonej Tertulljana, *De jejunio* (c. 13), gdzie czytamy, że katolicy pościli także *praeter Pascha... citra illos dies, quibus ablatus est sponsus;* Orygenes zaś wyraźnie mówi o Czterdziestnicy, jako o powszechnie przyjętym czasie postu: *Habemus enim quadragesimae dies jejuniis consecratos* (Hom. X, in Levit.). Z połowy tegoż w. III mamy jeszcze dwa świadectwa o poście czterdziestodniowym: *νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς*: *Constit. Apost.*, 5, 13 i *Canon. s. Hippol.* 20. Sobór Nicejski wspomina o poście czterdziestodniowym, jako o ustawie oddawna istniejącej i powszechnie wiadomej, naznaczając czas *πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς*, jako termin jednego z dwu synodów prowincjonalnych, z postanowienia jego co rok odbywać się mających (can. 5). Świadectwo ś. Ireneusza pomijamy, bo, z powodu wątpliwej interpunkcji, nie wszyscy się zgadzają na znaczenie jego (ob. *Probst*, Disciplin 273 nast.; *Linsenmayr*, Entwickl. der kirchl. Fastendisciplin bis zum Conc. v. Nicaea, München 1877, 26 nast.). Dalsze po soborze Nicejskim świadectwa Ojców w. IV, ob. *Linsenmayr*, l. c. i *Binterim* (Denkwürdigkeiten, V, 2, 29 n.). Wszystkie te świadectwa mówią o Czterdziestnicy, jako o rzeczy dawno istniejącej; o zaprowadzeniu jej osobnem prawem kościelnem nigdzie nie masz wzmianki (co do rzekomego ustanowienia jej przez ś. Telesfora pap., ob. *Linsenmayr*, c. 46, przyp. 31); z czego wynika że ustawa ta jest pochodzenia apostolskiego, jak to i wyraźnie utrzymuje ś. Hieronim (Epist. 41, al. 37 ad Marcellam). Powodem do niej i pobudką był bezwątpienia czterdziestodniowy post Zbawiciela, i także figuryczny post Mojżesza i Eljasza (*S. August.*, Epist. ad Januar. 55, n. 28; *Tertull.*, de jejunio c. 6; *S. Ambros.*, De Elia et jejunio c. 2, 6). Czas postu czterdziestodniowego jest uroczystą *pamiątką τῆς τοῦ* Κυρίου πολιτείας (Const. Apost. 5, 13), i Pan sam

zalecił nam namaszczać siebie postem (*S. Basil.*, Hom. 1, de jej. c. 9). Dalsze przykłady takiego u Ojców pojmowania postu czterdziestodniowego, ob. *Linsenmayr*, l. c. 49 nast. — Że do obchodu tej czterdziestnicy obrano czas bezpośrednio poprzedzający uroczystość wielkanocną, to się łatwo tłumaczy, nie tylko wysokiem znaczeniem tej uroczystości, ale i tem, że jest to mniej więcej ten sam czas, w którym Zbawiciel, zaraz po chrzcie swoim, którego pamiątkę obchodzono w dzień Epifanji, uszedłszy na puszczę, post swój odbywał. Przytem i katechumeni, według karności istniejącej już za życia ś. Justyna (Apol. 1, c. 61, por. *S. Cyrill.*, Catech 1), w tym czasie obowiązani byli postem gotować się do przyjęcia chrztu, którego im w nocy przed Zmartwychwstaniem Pańskim uroczyście udzielano. Jaki był między tym dwojakim postem związek przyczynowy, czy post wiernych powstał z postu katechumenów, jak przypuszcza Probst (Disciplin. 277), czy też przeciwnie ten ostatni wziął początek z tamtego, jak prawdopodobniej wnosi Linsenmayr (l. c. 51), jest to pytanie, na które trudno dać stanowczą odpowiedź. Prawdopodobnie, z dobrowolnego zrazu, między gorliwymi wiernymi czasów apostolskich, ćwiczenia pobożnego, post ten zamienił się niebawem w ogólny, obowiązujący dla wszystkich obyczaj, a katechumenom i, za ustaleniem się karności pokutnej, pokutującym także osobnem postanowieniem został przepisany. — Dzień rozpoczęcia postu w różnych czasach i miejscach był różny, przeciw twierdzeniu *Dallaeus'a* (De jejun. et quadrag. l. 3, cap. 9 sq.) i d., jakoby w w. IV czterdziestnica oznaczała post tylko czterdziestogodzinny (ob. *Beveridge*, Cod. can. vindicat. l. 3, c. 4; *Binterim* l. c. 33 nast.; *Linsenmayr* l. c. 55 nast.). Na Zachodzie, oraz w Kościele Aleksandryjskim i w Jerozolimskim, wielki post przedwielkanocny trwał sześć tygodni, w wielu innych Kościołach wschodnich, siedm. Według Konstytucji Apostolskich (5, 13), po poście czterdziestodniowym następował oddzielny post wielkotygodniowy; czy powodem do tego postanowienia byli Kwartodecymanie, według których Wielkanoc mogła przypadać już w poniedziałek W. Tygodnia, albo czy i na Zachodzie tak samo obchodzono naprzód sześć tygodni Czterdziestnicy, a potem oddzielny post paschalny, wielkotygodniowy, tego napewno wyjaśnić nie zdołamy (ob. *Probst*, l. c. 270 i *Linsenmayr* l. c. 60). Ponieważ w niedzielę (na Wschodzie, z początku i w Ambrozjańskim Kościele, w sobotę także, z wyjątkiem Sob. Wielkiej) nie zachowywano postu, tylko powściągliwość, przeto właściwych dni postnych było tylko 36. Ztąd i niektórzy Ojcowie tłómaczą Czterdziestnicę jako należną Bogu pokutną dziesięcinę z 365 dni roku (*Cassian.*, Collat. 21, 24—28; *Greg. M.*, Hom. 16 in Evang.). O niepopartych żadnem zkądinąd świadectwem twierdzeniach Sokratesa (H. E. 7, 19) co do nierównej bardzo długości Czterdziestnicy, ob. Linsenmayr l. c. 61 nast. W Kościele łacińskim miejscami już w w. V. (*S. Maximi Taur.*, Hom. in die Cin., Migne, PP. Lat. LVII, 201 sq.), dla dopełnienia uświęconej postem Zbawiciela liczby 40 dni, zaczynano post już w środę przed pierwszą niedzielą Czterdziestnicy; obyczaj ten powoli stał się powszechnym w całym Kościele łacińskim, z wyjątkiem tylko Kościoła Medjolańskiego, aż w końcu Urban II na soborze Benewenckim 1091 (c. 4) zamienił go w wyraźne prawo (*Bened. XIV*, De syn. dioec. 11, 1, 3). Liturgiczne odrębności Czterdziestnicy żadnej przez to nie uległy zmianie. W Medjolanie post podziśdzień zaczyna się w poniedziałek

po pierwszej niedzieli Postu (*S. Carol. Borrom.*, Conc. Mediol. I, p. 2, c. 7; *Harduin*, X, 655). Dla kleru post dawniej zaczynał się od niedzieli Pięćdziesiątnicy, którą z tego powodu nazywano także *dominica carnisprivii* albo *privicarnii sacerdotum* (*Gratian.*, c. 4. 5. Dist. IV); w Mszale Mozarabskim nosi ona miano *dominica ad tollendas carnes*. Kler zakonny wszczynał post w niedzielę Siedmdziesiętnicy (*Petr. Bless.*, Serm. 13). W Kościele wschodnim post ścisły dotąd zaczyna się na siedm tygodni przed Wielkanocą; poprzedza go, na mocy ślubu uczynionego przez Herakljusza cesarza w wojnie z Chosroesem, jak mówi Triodium, przygotowawczy ósmy tydzień lżejszego postu, t. j. powściągliwości tylko, dozwalającej używania nabiału (*Nilles*, Kalendarium II, 6 sq.; *Martène*, De ant. eccl. discipl. in celebr. off. c. 18, n. 8). Pokarmy mięsne już od niedzieli Siedmdziesiątnicy są tam wzbronione (*D. Guéranger*, L'année liturgique, Carême 23). W Polsce, aż do czasów Innocentego IV, post w całej ścisłości zaczynał się od Siedmdziesiętnicy (*Rainald.* ad. an. 1248, n. 49).— Powściągliwość w czasie postu czterdziestodniowego, zawsze, jak daleko sięgają historyczne o niej wiadomości, dwojaki nosiła na sobie charakter: ograniczała i jakość i ilość dozwolonego pożywienia. Co do pierwszej, zabronione były, jako nie koniecznie potrzebne do życia, pokarmy, których używania Bóg po potopie człowiekowi dozwolił, t. j. mięso i wino (*S. Cyrill.* Catech. 4, 27; *S. Basil.*, Hom. 1 de jejunio; *S. Hieron.*, Comment. in Dam. X, 3). Do pokarmów mięsnych, zdaje się, że już wówczas zaliczano jaja i mleczywa, do wina, wszelkie napoje mocne; Ojcowie jako pokarmy dozwolone w poście, wymieniają chleb, owoce, zioła i jarzyny (*S. Aster. Amas.* in princip. jejun., *Migne* PP. gr. XL, 380). Sobór Laodycejski na cały czas Czterdziestnicy przepisuje *Xerophagi's*, t. j. post suchy, niedopuszczający nawet używania oleju ani potraw na oleju gotowanych (*Tert.*, De jejunio c. 1), tylko pokarmy suche, chleb, sól, owoce, bez żadnej przyprawy. Jakkolwiek mogła być doniosłość tego przepisu soborowego (*Linsenmayr*, 123), rzecz pewna że w takiej surowości nawet na Wschodzie się nie przyjął, gdyż i tam Kserofagja zaczyna się dopiero od niedzieli Męki Pańskiej, przedtem zaś przez cały post dozwolone jest pożywanie oleju, miodu i skorupiaków, tylko nie ryb; te ostatnie dozwolone są tylko w dzień Zwiastowania N. M. P. i w niedzielę Kwietnią. W Kościele łacińskim, według prawa pospolitego, podziśdzień zabronione jest pożywanie mięsa, jaj i nabiału, przez cały czas postu, nie wyjmując niedzieli (can. 6. Dist. IV). Zakaz wina i kąpieli powoli wyszedł z użycia, naprzód na Zachodzie. W krajach, w których oliwa się nie rodzi, zakaz nabiału podwójnie był uciążliwym; skutkiem tego w Anglji już od w. VII (*Beda*, Hist. Angl., 3, 23), w Niemczech, w niektórych djecezjach przynajmniej, od w. IX., używanie jaj i mleczywa zaczęto poczytywać za dozwolone (*Aeneas Paris.* Adv. Graec., c. 184, Migne PP. Lat. CXXI, 741). W Niemczech jednak zwolnienie to nie od razu stało się powszechnem; synod Kwedlinburski 1085 (c. 10) wznawia jeszcze zakaz używania sera i jaj w Czterdziestnicy, i jeszcze r. 1485 nuncjusze Castellanus i Tifernas w obrębie swoich nuncjatur dyspensują od zakazu nabiału na mocy władzy papieskiej. Od czasu soboru Trydenckiego, biskupi po większej części otrzymują wznawianą co pięć lat władzę dyspensowania. We Francji zwolnienie co do nabiału poczęło się w w. XVI; co do jaj jednak

dawny przepis, przynajmniej w pewnym okresie Czterdziestnicy, a mianowicie w Wielkim Tygodniu, utrzymał się dotąd w całej swej surowości (*Guéranger l. c.* 11 nast.) W Polsce, na mocy indultu apostolskiego, 19 września 1773 uzyskanego przez prymasa Michała Poniatowskiego, archidjecezje Gnieźnieńska, Warszawska i djecezja Płocka zwolnione są od zakazu nabiału, z wyjątkiem trzech ostatnich dni Wielkiego Tygodnia; podobnież dyspensy na lat 10 otrzymały w ostatnich czasach i d. Włocławska (1884), Lubelska (1890) i Kielecka (1892). W innych djecezjach, jak również i w całej prowincji Mohylewskiej, obowiązuje prawo ogólne. O Bulli Benedykta XIV *Non ambigimus* 10 Jun. 1745, wznawiającej zakaz *de non permiscendis epulis* ob. wyżej *Post.*—Drugim, obok powściągliwości od pokarmów zakazanych, warunkiem postu jest jednorazowy w ciągu dnia posiłek. U Rzymian i Greków pora głównego posiłku (*coena*, δεῖπνον) była około 3-ej po południu; zrana spożywano lekką zakąskę (*jentaculum*, ἀκράτισμα), około południa, skromne śniadanie (*prandium*, ἄριστον), składające się zwykle tylko z chleba i sera (*Rich, Illustr. Wörterbuch der röm. Alterthümer s. v.*) Post kościelny, na podobieństwo starozakonnego postu w dzień Przejednania (Lev. 23, 32), uchylał *jentaculum* i *prandium*, dozwalając jednej tylko *coena*, i opóźniając ją do wieczora (*Tertull.* De jejun. c. 10; *S. Basil.* Hom. 1. de jej. c. 10; *S. Ambros.* Serm. 8 in B. 118 c. 48). Konstytucje apostolskie (5, 18), pozwalają na przerwanie postu, z wyjątkiem Wielkiego Tygodnia, po Nonie, t. j. po 3-ej po południu. Więcej umartwieni między wiernymi, szczególnie pustelnicy i zakonnicy, idąc za przykładem świętych St. Zakonu (Jon. 3, 7; Dan. 10, 2; Est. 4, 16) i za przykładem samegoż Zbawiciela, pościli nieprzerwanie całemi dniami, niekiedy trzy dni i dłużej, nic nie jedząc ani pijąc (*Conc. Illiberit.* c. 23, 26; *S. Epiphan.* Expos. fid. c. 22; *S. Hieron.* Epitaph. Paulae 1, 17); zwłaszcza w ostatnie dni Wielkiego Tygodnia wielu wiernych taki post zachowywało (Const. Apost. 5, 18; *S. August.* De morib. eccl. 1. 33). Ten rodzaj przedłużonego postu, od w. IV już rzadszy, miał nawet osobną nazwę swoję: *superpositio* (ob. *Ducange* s. v.) ὑπέρθεσις. Obyczaj poszczenia do wieczora utrzymał się aż do w. X., chociaż ślady przyspieszonego o Nonie posiłku napotykamy już w w. V. (*Socrates*, H. E. 5, 22), ale wówczas poczytywało się to za naganne odstąpienie od karności powszechnej i w IX jeszcze wieku Teodulf Orleański (Capit. 39) takie zluźnienie potępia. Za to już w w. X Raterjusz z Werony (Serm. 1 de Quadr., *Achery*, Spicilegium I, 384) występuje w obronie godziwości tej ulgi. Do tegoż czasu przyjmowano posiłek dopiero po Nieszporach, odprawianych po Mszy, następującej po Nonie. Ślad tego obyczaju przechował się w liturgji, i dotąd przez całą Czterdziestnicę w dni powszednie Nieszpory odprawiają się *ante comestionem*, mimo znacznie przyspieszonej pory tego posiłku. W końcu w. XIII, choć jeszcze w połowie tegoż, jak świadczy ś. Tomasz (2, 2 q. 147 a. 7), utrzymywał się dawniejszy obyczaj spożywania obiadu o Nonie, Ryszard z Middleton'u (in IV d. 15 q. 9, a. 7), na mocy istniejącego w wielu miejscach zwyczaju, uczy, że wolno przyjmować posiłek dzienny czasu Sexty, t. j. w południe, a Durand *a S. Portiano* w w. XIV świadczy, że taki jest zwyczaj papieża, i kardynałów i zakonników. Skutkiem takiego przyspieszenia pory obiadu, okazała się potrzeba drugiego wieczorem posiłku, którego miarę jednak tak ogran

czano, by nie dochodził do powtórnego nasycenia się; ś. Tomasz (2, 2, q. 147, a. 6) uznawał jeszcze takie zwolnienie za niedozwolone, i pozwalał tylko na napój wieczorny. Już dawniej, na mocy reguły ś. Benedykta, w czasie postów letnich i jesiennych, zakonnikom, ze względu na ciężką ich pracę na roli, wieczorem dawano napój wina; sobór Akwizgrański 817 (c. 12) rozciągnął tę ulgę i na Czterdziestnicę, z powodu utrudzenia dłuższych pacierzy w chórze; w w. XIV i XV ustalił się zwyczaj dodawania kęsa chleba do tego napoju, *ne potus noceat.* Z tego powoli utworzył się lekki posiłek wieczorny; spożywano go wspólnie przy pobożnem czytaniu wieczornem, a ponieważ czytanie to odbywało się najczęściej z *Collationes* ś. Kassjana, sam też posiłek nazywano *collatio*, i nazwa ta, z początku używana w klasztorach, przyjęła się następnie i u wiernych, i w powszechne weszła użycie na oznaczenie posiłku wieczornego.— Lecz nie samem tylko przykazaniem postu zaznaczała się pokutna powaga Czterdziestnicy, ale i zabronieniem zabaw publicznych, zaręczyn, godów ślubnych, używania małżeństwa (*S. August.* Serm. 205—210; *Theodulf. Aurelian.* Cap. 43; *Nicolai I* ad Bulg. c. 44), polowania (*Pseudo-Augusto.* Serm. 146 in Append.; *Nicol. I.* ad Bulg. c. 44), procesów (*Nicol. I.* l. c. c. 45; *Theodulf.* l. c. c. 42; Cod. Theod. L. IV. 9, 35), widowisk (ustawa Justynjana w *Phot.* Nomocan. tit. 7. c. 1), prowadzenia wojny (Conv. Compedien. a. 835; *Nicol. I* ad Bulg. c. 46). W wielu miejscach, pomimo zniesionego już przy katedrach życia wspólnego (*vita communis*), obstawano za zachowaniem onegoż w czasie postu czterdziestodniowego (*Martène* l. c. n. 22). Przykazana lub zalecona była w tym czasie częsta Komunja (*Theodulf* l. c. 41, każdej niedzieli), oraz słuchanie Mszy ś. w dni powszednie także (*Martène* l. c. n. 15). Odprawiano często processje, zapewne na podobieństwo stacji rzymskich, codzień przez cały czas postu obchodzonych, które przez długie wieki rozpoczynały się processją do kościoła stacyjnego. Do Officjum dodawano dłuższe modlitwy (*Martène* l. c. n. 18. 19), które w znacznej części po dziś dzień się przechowały w Brewjarzu. Dla wybitniejszego zaznaczenia pokutnego charakteru Postu Wielkiego, Kościół długo nie dopuszczał w tym czasie żadnych świąt, jako wyrażających wesele, albo z trudnością tylko je dopuszczał. Sobór Laodycejski (c. 51) pozwala na obchodzenie świąt tylko w niedziele i w soboty, ponieważ te dwa dni w Kościele greckim wyjęte są od postu. Dopiero w kilka wieków później przyjęło się na Wschodzie święto Zwiastowania, 25 marca, ale za to też ten dzień od postu wyjęto. Kościół łaciński, nie uznając zasadniczej niezgodności między postem a świętem uroczystem, dużo wcześniej zaczął obchodzić Zwiastowanie; później przyjął święto Macieja Apostoła (24 lutego) i inne jeszcze święta, powoli jednak i ociągając się. W tejże samej myśli nie dopuszczenia przy poście żadnych weselszych uroczystości, wspomniany wyżej sobór Laodycejski wydał postanowienie (c. 49) zatwierdzone później na synodzie Trullańskim (c. 52), aby Najświętsza Ofiara w czasie Czterdziestnicy sprawowana była tylko w sobotę i w niedzielę; obecnie odprawia się jeszcze i 25 marca; w inne dni tygodnia odprawia się po Nieszporach tylko *Missa praesanctificatorum*, na której sam tylko kapłan przyjmuje Komunję. W Kościele łacińskim ta *M. praesanctificatorum* odbywa się tylko w Wielki Piątek, z wyjątkiem rytu Ambrozjańskiego, który zachowuje ten obyczaj we wszystkie piątki

Postu. Zkądinąd jednak i w Kościele łacińskim własny tego czasu charakter bardzo wybitnie się wyraża opuszczeniem we wszystkich Mszach *Alleluja*, a we Mszach *de tempore*, *Gloria* i *Ite Missa est*, tudzież dodaniem oracji *super populum*. O zasłonie postnej, ob. niżej.—Ograniczenia obowiązku postu do pewnego wieku, w pierwszych czasach Kościoła nie masz ani śladu; są przeciwnie wyraźne orzeczenia, przepisujące post i starcom i dzieciom (*S. Basil.* Hom. 2 de jejun.; Can. arab. Nic. 19, *Harduin I*, 516; *Binterim l. c.* 88). Wspominany jednak gdzieniegdzie (*S. Greg. M.* Dialog. 3, 33) udział małych nawet dzieci w poście wielkosobotnim, był tylko skutkiem dobrowolnej, wyjątkowej gorliwości, jak się to i dzisiaj jeszcze, zwłaszcza w Wielki Piątek, zdarzyć może; przepisy kościelne przez wyraz dzieci (*pueri*) rozumieją młodzież dorastającą (*S. Chrysost.* Hom. 2 in Gen.); małe dzieci wyjęte były od przykazania ze względu na ἀσθένεια σωματική, *infirmitas corporis* (Con. Apost. 69 al. 68), podobnie jak i chorzy z tegoż powodu byli wymówieni (*S. Leo M.* De jejun. VII. mens. serm. 1). Kościół grecki od powściągliwości i chorych nie uwalnia (*Balsamon*, Can. Apost. interpr., *Bened. XIV* instit. 15), gdy przeciwnie Kościół łaciński już za czasów ś. Augustyna (Serm. 209) łagodniejszy w tym względzie zachowywał obyczaj. Konstytucje apostolskie (8, 33) przepisują uwolnienie sług od pracy w Wielki Piątek, aby, pościć mogli. Z tego postanowienia, i z innych temu podobnych, jakich wieki średnie co do innych także, prócz Czterdziestnicy, czasów postnych, niejednego przykładu dostarczają (*Binterim* l. c. 89 nast.), okazuje się że i praca ciężka wówczas już poczytywała się za powód uwalniający od postu. Wiek, od którego przepis o jednorazowym tylko posiłku zaczyna obowiązywać, z początku różnie oznaczano (*Binterim* l. c. 89), ale już za czasów ś. Tomasza z Akwinu (2. 2. q. 147. a. 4) prawo zwyczajowe liczyło go od skończonego 21-go roku życia.—Obfitsze w czasie postu dawanie j a ł m u ż n y już w pierwszych wiekach Kościoła było zalecane (*Hermae* Pastor, lib. 3 sim. 5; *Origen.* in Levit. Hom. 10; *S. Chrysost.* in Genes. Hom. 10): zarówno poszczącym, ponieważ mniejszy w tym czasie mają wydatek na żywność, jak i nie mogącym pościć, aby w miejsce zasługi postu mieli zasługę z jałmużny. Ztąd też, jak o tem świadczy Tertulljan (De jejun. c. 13), szczególnie w Poście odbywały się po kościołach kollekty.—Oprócz Czterdziestnicy przedwielkanocnej, drugie dwie jeszcze zachowywały się na Zachodzie Czterdziestnice: ś. Marcina i ś. Jana Chrzciciela; pierwsza rozpoczynała się w dzień ś. Marcina albo w oktawę Wszystkich Świętych, i trwała aż do Bożego Narodzenia, jako przygotowanie do tego święta; dawniej bowiem, jak to i dotąd jeszcze zachowuje się w Medjolanie, czas Adwentu liczył sześć niedziel. Pierwsze ślady tej Czterdziestnicy adwentowej napotykamy w w. V we Francji, zkąd potem przeszła do Anglji, do Włoch, do Niemiec, do Hiszpanji i t. p. Dzień ś. Marcina, z powodu zaczynającego się po nim postu, poczytywał się jako zapustny, i z szczególną wesołością był obchodzony. Przepisy postne w tym czasie mniej były surowe niż przed Wielkanocą. W w. XIII Czterdziestnica ś. Marcina zachowywała się już tylko we Włoszech; i tam stopniowo łagodniejąc, zamieniła się w prostą powściągliwość, aż w końcu i ta wyszła z użycia. Dziś obyczaj poszczenia od ś. Marcina do Bożego Narodzenia przechowuje się tylko w niektórych zakonach. Wiernym,

w zastępstwie jego, nowsze ustawy postne, kilkakrotnie wznawiane, przepisują post w środy i piątki Adwentu (Ob. *Ducange* s. v.; *Martène*, de ant. eccl. rit. in div. cel. offic. c. 10, n. 3—6; *Bened. XIV* Instit. 11). Czterdziestnica świętojańska zaczynała się po Zielonych Świątkach i trwała do 24-go czerwca. Już za czasów Duranda (Rat. div. off. 1, 9, 8; 7, 14, 9) obie te Czterdziestnice często zamieniano w jedną, skracając post adwentowy do trzech tygodni, a post świętojański do dwóch. W Niemczech ten ostatni już w w. XI trwał tylko 14 dni (Sobór Seligenstadt'ski 1022 c. 1; *Binterim* l. c. 159 nast.; Geschichte der deutsch. Concilien III, 489; *Nilles*, Kalendar. utr. eccles. II, 82 nast). W Rzymie przez krótki czas obchodzono także Czterdziestnicę do Wniebowzięcia Najśw. Panny Marji (*Nicol. I* Respons. ad Bulg.; *Martène* l. c. n. 5). Kościół grecki dziś jeszcze, oprócz Czterdziestnicy przedwielkanocnej, ma trzy wielkie posty: do Wniebowzięcia Najśw. Panny Marji *νηστεία τῆς Θεοτόκου*, do Bożego Narodzenia (od 15 listopada do 24 grudnia), i do Apostołów (od 1-ej niedzieli po Świątkach do 28 czerwca). We wszystkie te czasy postne używanie oliwy, wina i ryb zabronione jest tylko w środę i w piątek, a nawet i w te dni dozwala się, jeźli na nie przypada jakie większe święto (*Nilles*, Kalendar. I 82 sq.; II. 230 sq.; Conc. Zamosc. 1710, Coll. Lacens. II, 63). Ormjanie i Kopci, prócz powyższych, obchodzą jeszcze jeden bardzo ścisły post, t. z. niniwicki, w tygodniu poprzedzającym Czterdziestnicę przedwielkanocną (Nilles l. c. II, 8—10; 571 sq.; 641).—**2.** *Suche dni.* Pierwsze o poście suchedniowym świadectwo mamy u ś. Leona W. (Serm. 1. 5. 8, de jejun. sept. mens.); jest to, jak Doktór ś. oznajmia, natchniona od Boga ustawa apostolska. Słowa te w każdym razie dowodzą wielkiej dawności tego obyczaju, i nie dającej się oznaczyć daty zaprowadzenia jego. Według *Liber pontificalis* (in Callisto) Kallist Papież (219—223) miał zarządzić *jejunium Sabbati ter in anno;* wiadomość ta niema zkądinąd poparcia, ale zważywszy, że właśnie za panowania tego Papieża Montaniści zacięty w kwestji postu z Kościołem spór prowadzili, jest ona dosyć prawdopodobną, i zdanie Linsenmayr'a (l. c. 64), odmawiające jej wszelkiej podstawy historycznej, bez wątpienia idzie za daleko (*De Rossi*, Boll. d'Archeologie crist. 1866, 21). Ale i za ś. Leona W. post suchedniowy nie był powszechnym obyczajem całego Kościoła, i tylko w Kościele rzymskim się zachowywał (*Muratori*, Anecdot. I. 246—266. De quat. temp. jejunii, przeciw *Bellarmin.*, De bon. oper. 4, 19 i *Natal. Alex.* Saec. II diss. 4. a. 4). Kościół grecki po dziś dzień go nie zna; Konstytucje apostolskie (5, 20) mówią o poście po tygodniu Zielonych Świątek (*S. Athanas.* de fuga sua c. 6), ale z tego nie rozwinął się post suchedniowy, zapewne dla tego, że na Wschodzie środy i piątki przez cały rok pozostały dniami postnemi (ob. niż.)—W Rzymie, za czasów ś. Leona W., post w jedną środę, piątek i sobotę pierwszego miesiąca każdego nowego kwartału był nie pobożną praktyką tylko, ale obowiązkiem. Czy ś. Augustyn (Epist. 36 ad Cas.) o tym poście mówi, jest to rzecz wątpliwa; mówi tam bowiem o poście *często* zachowywanym (*quod frequenter plebs Romana fecit*), co zdaje się raczej odpowiada postom stacyjnym (ob. niż.: *De Rossi*, Bollett. 1869, 93). Podział suchych dni na cztery pory roku oznajmia myśl tej ustawy, iż na wzór podobnej ustawy w Starym Zakonie (Zach. 8, 19) *każdy* kwartał ma być Bogu poświęcony postem na ofiarę, wraz

z wezwaniem błogosławieństwa Boskiego na płody rolne, i dziękczynieniem za urodzaje (*S. Leon.* Serm. 8 de jej. decim. mens.; Serm. 2 de jej. sept. mens). Nowe jeszcze przybyło Suchym dniom znaczenie, gdy ś. Gelazy Papież (Epist. 14 ad Epum Lucan. c. 11) przepisał udzielanie w tych porach święceń kapłańskich, zaczem, co pierwej było ofiarą czci i dziękczynienia, przybrało jeszcze charakter błagalnej z postem modlitwy do Pana żniwa, aby godnych zesłał robotników na żniwo swoje (Dist. LXXVI c. 1—7). Czy wspomniane przez ś. Leona (Serm. 8 de jej. dec. mens.) *jejunium vernum in Quadragesima* oznaczało już wówczas post suchedniowy w trzy dni pierwszego tygodnia Postu, czy też ogólnie tylko ma się przez ten wyraz rozumieć uświęcenie wiosny postem czterdziestodniowym, trudno na pewno roztrzygnąć; za tem drugiem rozumieniem zdaje się przemawiać późniejsza niejednostajność w oznaczeniu tygodnia tych Suchych dni wiosennych (ob. niż.). Z Rzymu post ten rozszerzył się w innych dzielnicach Kościoła. Do Anglji, według świadectw późniejszych (Conc. Aenhamense 1009, c. 16, *Harduin* VI, 782, gdzie na końcu powiedziano: *quamvis aliae gentes aliter exercuerunt*), miał go zanieść ś. Augustyn, uczeń ś. Grzegorza W. W Niemczech o zaprowadzenie jego starał się ś. Bonifacy (Stat. 30, *Hartzheim*, Conc. germ. I 74); ostatecznie jednak ustanowić go zdołał dopiero sobór narodowy Moguncki 813, c. 34. Niemcy nazywają Suche dni także postem święceniowym (*Weihefasten*), z powodu połączonych z niemi święceń, i postem pańszczyznianym (*Frohnfasten*), jako służbę co kwartał obowiązującą; w tej samej myśli zwano je jeszcze: *Engern* (*angariae*, służba przymusowa; ob. *Fresen-Grimm*, Deutsch. Wörterbuch, s. v.; *Mabillon*, Iter German. an. 1685, w Vet. Annal., Par. 1723, 14). W Anglji: *emberdays* (znaczenie ob. *Smith*, Dict. of christ. antiquit., . v.); w Czechach, jak u nas: *suche dni;* inne języki zachowały nazwę łacińską, w przekształceniu lub w przekładzie, np. po szwedzku: *fyra fastetider*. Właściwe pory Suchych dni oznacza ten stary dwuwiersz: *Vult Crux, Lucia, Cineres, Charismata data, ut det vota pia quarta sequens feria.* Pierwsze zatem Suche dni przypadają w środę po Popielcu, t. j. w pierwszym tygodniu Postu. Do w. XI jednak nie było w tym względzie jednostajności (*Gerbert*, Vet. lit. Aleman. 981 sq.); jedni obchodzili je przed Czterdziestnicą, drudzy w tygodniu pierwszym marca (*Binterim*, Denkwürd. V. 2. 146. nast; Gesch. der deutsch. Conc. II. 275, III, 517 nast.). Dopiero w końcu w. XI ustala się zgodne wszędzie obchodzenie ich w pierwszym tygodniu Postu; Micrologus, współczesny Grzegorza VII, przypisuje to ustawie wydanej przez tegoż Papieża. Post w tym tygodniu już obowiązujący, dodaniem Suchych dni co do sposobu poszczenia się nie obostrzył; zdwoił się tylko sam obowiązek postu, jako podwójnie przykazany; w zewnętrznym obchodzie, różnica zasadzała się jedynie, i to z początku tylko, na dłuższych pacierzach w Officjum (*Gerbert*, Monum. ad liturg. Aleman. spectant. II, 171), częstokroć także na oddzielnych processjach (*S. Car. Borrom.* Conc. Mediol. IV c. 6. *Harduin*. X. 815). Na to wskazuje także nazwa walijska: *Wythnor y lydgorian*, tydzień procesji (*Smith*, Diction. of chr. antiqu. s. v. Emberdays). Obecnie środa i piątek tych Suchych dni różnią się od innych dni tygodnia większą ilością Oracji i Lekcji we Mszy ś.—3. *Posty stacyjne.* Na pamiątkę dokonanego w piątek ukrzyżowania Zbawiciela i postanowionej

w środę, na radzie nieprzyjaciół, śmierci Jego, tudzież umówionej z nimi w tymże dniu zdrady Judasza, Kościół zachodni, zarówno jak i wschodni, od najdawniejszych czasów dwa te dni, jako dni żałoby i pokuty, obchodził nabożeństwem i postem. Już w starodawnej, za dni naszych odkrytej „Nauce dwunastu Apostołów“ (Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων c. 8) czytamy taki przepis: „Czwartego dnia (w środę) i w dzień Przygotowania (παρασκευή, piątek) macie pościć.“ Podobnież Klemens Aleksandryjski (Stromat. 7, 12) i Orygenes (Hom. 10 in Lev.; c. Celsum 8, 21), mówią, o tem jako o obyczaju powszechnym; tak samo i Tertulljan (De jej. c. 2, 10, 13, 14; Ad uxor. 2, 4; De orat. c. 19, 23; De fuga in persec. c. 1; De corona milit. c. 11); co wszystko niewątpliwie świadczy o tradycji apostolskiej. Post ten przepisują także Konstytucje (3, 15. 20; 7, 23) i Kanony apostolskie (69 *al.* 68). Męczennicy w więzieniach nie przyjmowali w te dni ani napoju wina (*Prudent.* Peristeph. 6. 52 nast.: dalsze świadectwa ob. *Linsenmayr* l. c. 78 nast.). W Kościele łacińskim obchód ten zwał się *statio*, wyrazem, jak mówi Tertulljan (De orat. c. 19: *quia militia Dei sumus*), wziętym z języka wojskowego, w którym *statio* oznaczało straż, wartę; były to więc dni, w które wierni mieli trwać na stanowisku w kościele, z szczególną pilnością czuwać i modlić się w rozpamiętywaniu męki i śmierci Zbawiciela, i dzięki czyniąc, zarazem czynić zadość modlitwą ubłagalną i pokutą (Inne objaśnienia tej nazwy i powodów przyjęcia jej, ob. *Binterim* l. c. 118 nast.: *Gerbert*, Vet. lit. Aleman. 920; *Linsenmayr* l. c. 75 nast.). Kościół grecki nie miał dla tych Stacji osobnej nazwy; u Hermasa (Pastor 3. Sim. 5, n. 1) spotykamy nieużywany zresztą nigdzie wyraz στατίων; zresztą dni te, o ile przeznaczone do nabożeństwa, oznaczono mianem σύναξις, o ile obowiązujące do postu, mianem νηστεία. Nabożeństwo zasadzało się na odprawieniu Liturgji, z Komunją wiernych (*Tertullian.* De orat. c. 19). Post kończył się razem z nabożeństwem o 3-ej po południu; z tego powodu Tertulljan (De jejun. c. 13; *Epiphan.* Expos. fid. c. 22) zowie go półpostem, *semijejunium*. W czasie od Wielkanocy do Zielonych Świątek tych dni nie poszczono, ponieważ radosny charakter czasu wielkanocnego nie dopuszczał postu (*Tertullian.* De corona c. 3; *S. August.* Epist. 55 ad Januar. n. 28); podobnież i na Boże Narodzenie, jeźli ta uroczystość przypadała w środę lub piątek (*Epiph.* Expos. fid. c. 22). Posty stacyjne już z końcem w. VI wyszły z użycia. Stacje, w znaczeniu procesji do kościoła i na odbywające się w nim uroczyste nabożeństwa, Święty Grzegórz Wielki szczegółowemi przepisami określił (*Paul. Diac.* Vita S. Greg. 2, 18), tak jak podziśdzień w głównych punktach mamy je zaznaczone w Mszale rzymskim (ob. *Stacje*). — **4.** *Post sobotni.* Z dwojakiego względu dzień sobotni zawsze był w Kościele w szczególnem poważaniu: raz jako dzień, w którym Bóg odpoczął od dzieła stworzenia, dzień dokonania świata, dzień szczególnie poświęcony badaniu zakonu i pilniejszemu uczestniczeniu w nabożeństwie, iż Bóg w Chrystusie wszystko stworzył (Constit. Apost. 2. 59, 5. 15, 7. 36); powtóre, jako dzień, w który Zbawiciel odpoczywał w grobie, a zatem dzień żałoby i pokuty. Kościoły wschodnie po większej części powodowały się pierwszym z tych dwu względów, i przeto w sobotę, z wyjątkiem tylko Soboty Wielkiej, postu nie dopuszczały, i przeciwny obyczaj, gdy

dokonało się odłączenie, Kościołowi łacińskiemu, jako odstąpienie od nauki prawdziwej zarzucały. Na zachodzie, to drugie znaczenie soboty, jako dnia żałoby, i w ogólnem pojęciu i w praktycznem zastosowaniu przemogło, i skutkiem tego postem dzień ten obchodzono. Co do Rzymu, świadczy o tem Tertulljan (De jej. c. 14), a ś. Augustyn (Epist. 36, ad Casul. n. 21; por. *Cassian.* De instit. coenob. 3. 10), przytacza podanie, przypisujące ustanowienia tego postu ś. Piotrowi. Po za Rzymem, post sobotni wcześnie już był we zwyczaju w Kościele hiszpańskim (Conc. Illiber. 306, c. 26), i w aleksandryjskim za czasów S. Atanazego (Ep. 6, i *Socrat.* H. E. 5. 22); podobnież w Kościele gallijskim co najmniej w w. VI. (Conc. Aurel. 541, c. 2); w Kościele afrykańskim za czasów ś. Augustyna (Epist. 36. ad Casul.) obyczaj w różnych miejscach był różny; Kościół medjolański nawet w czasie Czterdziestnicy w sobotę nie pościł (*S. Ambros.* De Elia et jej. c. 10; *S. August*, l. c. n. 32). Przy takiej niejednostajności w praktyce, nie dziw, że w Kościele łacińskim post sobotni powoli wyszedł ze zwyczaju. Mikołaj I, choć w piśmie swojem do biskupów galijskich bronił tego postu przeciw wszelkim napaściom, przecie go nie przepisywał (Respons. ad consult. Bulg. c. 4); w Hiszpanji podobnież w w. XI post ten już się nie zachowywał (Conc. Coyac. 1050, c. 11, *Harduin* VI, 1028). Grzegorz VII (Conc. Rom. 1078, c. 8; c. 31 De Consecr. Dist. V.) przepisuje tylko powściągliwość od pokarmów mięsnych, a Innocenty III (c. 2, X. 3. 46) stanowi, że każdy ma w tym względzie stosować się do miejscowego obyczaju. W statutach Henryka, arcybiskupa kolońskiego, 1307 c. 3, czytamy: *Iejunium vero sabbati locorum consuetudinibus duximus committendum*, co znaczy, że w obrębie jednejże djecezji różny się w tym punkcie zachowywał obyczaj. We Francji, w prowincjach kościelnych, których katedry metropolitalne poświęcone są N. P. Marji, powściągliwość sobotnia, od Bożego Narodzenia do Matki Boskiej Gromnicznej, prawem zwyczajowem jest zniesiona (*Guéranger*, Année liturg. Noël I, 5). W Hiszpanji, na mocy starodawnego zwyczaju, w niektórych djecezjach dozwolone są w sobotę pewne pokarmy mięsne (*Bened. XIV*, De Syn. Dioec. 11, 5. 9). W Rzymie powściągliwość sobotnia dotąd się zachowuje; Belgja i Hollandja dopiero w tych ostatnich czasach uzyskały od niej dyspensę. W prowincji Warszawskiej, na mocy indultu apostolskiego z r. 1889 na lat 10, Bpi mają władzę dyspensowania wiernych swoich, według uznania, od powściągliwości sobotniej.—**5.** *Post wigilijny* przed Wielkanocą (Constit. Apost. 5. 15, 18), przed Bożem Narodzeniem (*Theophil. Alexandr.* przytocz. *Linsenmayr* l. c. 107 przyp. 32), przed Trzema Królami (*S. Chrysost.* Hom. de pabt. Chr.) i przed Zesłaniem Ducha Ś. (Sacram. *Leon.*), wcześnie już jest wspomniany. Co do innych Wigilji, obecnie obowiązujących do postu, prawdopodobnie wnoszą Durandus (Ration. div. off. 6. 7), Honory Antoduneński (Gemma anim. 3. 6), Beleth (De div. off. c. 137) i inni, że post w te dni wówczas został zaprowadzony, gdy ukazała się potrzeba zniesienia nocnego czuwania wigilijnego, z uwagi na nadużycia, do których ono powód dawało (Ob. *Wigilje*). — **6.** *Post przedchrzestny.* Katechumeni, prócz innych przed Chrztem ćwiczeń ascetycznych, obowiązani byli także zachowywać post, jak o tem świadczy już ś. Justyn (*Apol.* I, 61), Tertulljan (*De bapt.* 20) i Konstytucje apostolskie (7. 22). Wiemy, że

uroczysty w nocy wielkanocnej obrzęd chrzcielny poprzedzało czterdziestodniowe przygotowanie pokutne (*S. Cyrill. Hier.* Catech. l. 5); często także spotykamy porównanie postu katechumenów z postem Zbawiciela po chrzcie Jego w Jordanie; ztąd prawdopodobny wniosek, iż i post ten przedchrzestny trwał całe czterdzieści dni; co do chrzczących się na Wielkanoc, ś. Augustyn wyraźnie to poświadcza (Epist. 54 ad Januar.), nadmieniając przytem, że w Wielki Czwartek dozwolone było katechumenom przerwanie postu, dla należnego w tym dniu przed Chrztem obmycia się. Przyjęcie Chrztu na czczo dziś jeszcze zaleca się katechumenom dorosłym: *Pro hujus autem veneratione Sacramenti, tam sacerdotem qui adultos baptizabit, quam ipsos adultos, qui sani sunt, convenit esse jejunos* (Rit. Rom. De bapt. adult.). Toż samo, z tegoż samego powodu, zaleca i Pontyfikał rzymski przed Bierzmowaniem: *Confirmandi deberent esse jejuni* (De confirm.).—**7.** *Post pokutny.* Ob. *Pokuta, karność.*—**8.** *Post przed Komunją ś.* Ob. *N. Sakrament. Komunja.*—**9.** *Post w dni krzyżowe.* Ob. ten art.—**10.** *Post przed święceniami* napotykamy już w Dziejach Apostolskich (13, 3), przy ordynacji Szawła i Barnaby; z uwagi zaś na niezmierną tej czynności doniosłość i potrzebę jak najpoważniejszego do niej przygotowania, słusznie wnosić można, że przykład dany w tem zdarzeniu przez Apostołów zamienił się w stały i powszechny w Kościele obyczaj. Pierwsze wyraźne o tem świadectwo mamy u ś. Leona W. (Epist. ad Dioscor. Alexandr.), który na poparcie twierdzenia swego powołuje się na *auctoritas consuetudinis* i na Pismo ś. Gdy później zwyczajne pory święceń ustanowione zostały na Suche dni, wierni także tem samem poczęli uczestniczyć w tym poście. Święcenia rozpoczynały się w sobotę wieczór, a kończyły się w niedzielę rano; zatem i post sobotni aż do ukończenia ich się przedłużał (*S. Leon. M.* l. c.). W XI w. widzimy już powolne przejście do łagodniejszego obyczaju: święcenia kończyły się, albo przynajmniej wolno było je kończyć w sobotę wieczór (Conc. Rothomag. 1072, c. 8), obecnie udzielają się z rana. Skutkiem połączenia obrzędu święceń ze Mszą ś. i z Komunją wyświęconych, co już bardzo wcześnie nastąpiło (*Krüll.* Archäolog. I 79), post przed święceniem, i to najściślejszy, naturalny, jakiego wymaga Komunja ś., tem już samem stał się obowiązującym. Osobne zresztą przykazanie postu dziś ani dla biskupa święcącego ani dla przyjmujących święcenia, nie istnieje, zapewne dlatego, że zwyczajne dni święceń obecnie już same przez się, z ogólnej ustawy, są dniami postnemi. U Jakobitów, kapłan nowowyświęcony ma obowiązek pościć czterdzieści dni od dnia wyświęcenia swego (*Martène,* De ant. eccl. rit. l. 1. c. 8. a. 9, n. 22). Dawniej, przed konsekracją biskupa, nakazywano wiernym całej djecezji post trzydniowy na uproszenie u Boga dobrego pasterza (Conc. Barcinon. 599, r. 3; wiele podobnych przykładów ob. *Martène* l. c. a. 10, n. 3). Dziś obyczaj ten już się nie zachowuje; ale ponieważ konsekracja biskupa nie jest, jak inne święcenia, przywiązana do stałego dnia postnego, przeto dla niej dawny przepis pozostał niezmieniony: *Tam consecrator*, mówi Pontyfikał (tit. consecrat. electi in epum), *quam electus conveniens est ut praecedenti die jejunent.* — **11.** *Post przed poświęceniem kościoła*, według Pontyfikału rzymskiego (tit. de ecclesie dedic.; por. S. C. R. 19 *Jul. 1780* in Mechlin.), ściśle obowiązuje biskupa konsekratora i tych,

którzy kościół oddają do konsekracji (*Catalani*, Pontif. Rom. commentar. instr. in h. tit.).—**12.** *Post koronacyjny*, w środę, piątek i sobotę tygodnia poprzedzającego koronację, obowiązuje króla, koronować się mającego (Pontif. Rom. tit. de bened. et coron. Regis). Pierwszą wzmiankę o tym poście spotykamy w w. XIV (*Catalani* l. c. I, 372). — **13.** *Post z nadzwyczajnych powodów.* Podobnie jak w St. Zakonie lud wybrany pościł dla odwrócenia w klęskach swoich gniewu Bożego, tak i Kościół od najdawniejszych czasów posty publiczne zarządzał, bądź w potrzebach własnych (*Tertull.* De jej. c. 13), szczególnie w czasie prześladowania (*Tertull.* De fuga in persec. c. 1; *S. Cypr.* Epist. 11 al. 7), bądź też w klęskach ogólnych, dotykających zarówno pogan jak i wiernych (*Tertull.* Apolog. c. 40). Niekiedy posty takie odbywały się w ciaśniejszym obrębie danego pojedyńczego Kościoła, i z własnego postanowienia jego (*S. Iren.* Adv. haer. 2, 31); ale częściej przepisywali je biskupi albo sobory, np. przed zwołaniem i rozpoczęciem synodu (*Tertull.* De jej. c. 13). Do tego rodzaju postów publicznych należało też *jejunium bannitum*, które się odbywało z najsurowszym postem, hojnem dawaniem jałmużny, uroczystemi procesjami i ostremi uczynkami pokutnemi (Conc. Seligenstad. 1022, c. 15). Podobny post zarządził arcybiskup Egbert trewirski, z powodu wielkiej suszy (Gesta Trevir. 44). Lambert Aszafenburski opisuje takiż post, odbyty r. 1075 w Saksonji i Turyngji (*Binterim*, Gesch. der deutsch. Conc. III. 520 nast.), Nazwę swoją miał ten post od wyrazu *bannum*, *edictum poenale*, znaczy więc zapewne to samo co *jejunium indictum* (Conc. Mogunt. 813 c. 35; *Raban.* De instit. cler. 2, 25). W Moguncji także *jej. bannitum* zachowywało się dwa razy do roku aż do przeszłego wieku, roczne terminy jego oznajmiał ten wiersz: *Post Salus et Miseri tibi erunt jejunia banni* (*Gerber*, Vet. lit. Aleman. 969); obchodzono go bowiem w poniedziałek i w środę, dawniej jeszcze i w piątek po niedzieli *Salus populi* (19 po Św.) i *Misericordia* (2 po Wielkan.). Powody i sposób obchodzenia go ob. *Ducange* s. v. *Jejunium bannitum.*—*Literatura*: Prócz dzieł przytoczonych w tekście: *Thomassin*, Traité des jeûnes de l'Église, Par. 1680; *Laur. Cozza*, De jej. eccl., Rom. 1724; *Launojus*, De vet. cib. delectu in jej. christ., Opp. II, 657; *Alph. Ciaconius*, De jej., Rom. 1599. Dalsze wskazówki ob. *Binterim* l. c. 7; *Augusti*, Denkwürdigk. X, 311 nast.; *Karność postu w Polsce*, ob. *Przegl. Katolicki*, 1892. n. 13—15. (*Heuser.*) *H. K.*

Post. *Pokarmy postne.* W ogólnem znaczeniu rozumie się przez ten wyraz wszelki rodzaj żywności, w dni obowiązujące do postu ani przykazaniem postu ani przykazaniem powściągliwości nie zabronione; w ściślejszem zaś rozumieniu, pokarmem postnym jest wszelkie pożywienie, w czasie postu dozwolone, a nie objęte już przykazaniem powściągliwości. Do żywności postnej w pierwszem znaczeniu liczą się, czyli ściślej mówiąc, przy poście dozwolone są wszelkie napoje, tylko do zgaszenia pragnienia służące lub trawienie ułatwiające, jak wino, piwo, kawa, herbata, limonjada, woda ocukrzona; wyjęte jednak są napoje takie, które właściwie są pokarmem w stanie płynnym i nasycenie sprawują, jak mleko i zupy. Dozwolona jest także, według opinji powszechnej, poza porą posiłku głównego, czekolada w miernej ilości, ale gotowana na wodzie i tylko raz w dzień. Moraliści tłomaczą ten wyjątek

powoływaniem się na zwyczaj przyjęty, który przy interpretacji przykazania czysto kościelnego, jakiem jest przykazanie postu, uwzględniać należy (*S. Th.* 2. 2. q. 147. a. 4. ad 3; a. 8 ad 3), tudzież na postanowienia Papieży Piusa V, Grzegorza XIII i Pawła V (*S. Lig.* IV. n. 1023), i Ś. Penitencjarji (21 Nov. 1845 in Canad.). Trudno w każdym razie zaprzeczyć, że filiżanka czekolady niemniej w sobie zawiera substancji pożywnej niż filiżanka mleka, to ostatnie więc zabronione jest zapewne, nie dla znaczenia swego jako pokarm, ale dlatego, że podpada pod ogólny zakaz nabiału (*Capellmann*, Pastoralmedicin, K. 2). Do pokarmów postnych w ścisłem rozumieniu należą: *1.* Ryby i zwierzęta o krwi czerwonej i zimnej. Czy które zwierzę może i powinno się zaliczać do tej kategorji, o tem, według ś. Alfonsa, stanowi *communis aestimatio* i *judicium medicorum* (IV n. 1011). Stosownie więc do tej ogólnej zasady, pożywanie ślimaków, żółwi, żab, raków rzecznych i morskich, ostryg i innych skorupiaków lub mięczaków, dozwolone jest w dni powściągliwości. Niektórzy moraliści, powołując się na prawo zwyczajowe, zaliczają do tej kategorji także wydry i bobry; podobnież zwyczajem, w wielu miejscach przyjętym, za pokarm postny poczytuje się mięso ptactwa wodnego, żywiącego się tylko rybami, np. łyski (*fulica*); ale kaczki i gęsi dzikie nigdzie i nigdy nie były i nie są dozwolone. W pierwszych wiekach chrześcjańskich, jak się to dość wyraźnie okazuje ze świadectwa współczesnych (*S. Chryzost.* Hom. de statuis i inn.), wierni w dni postne powstrzymywali się także od pokarmów rybnych; później jednak Kościół na nie pozwolił, raz ze względu na zawartą w nich znacznie mniejszą, niż w mięsie zwierząt lądowych, siłę pożywną, i organizm rozgrzewającą i pobudzającą; a powtóre ze względu na to, że w wielu miejscach niepodobna znaleźć żywności czysto roślinnej w odpowiednim rodzaju i w dostatecznej dla wszystkich ilości. Niektórzy pisarze tłomaczą to także względami symbolicznemi (np. Durandus): że ryba niejako czystsza jest od zwierząt lądowych, gdyż sprawiedliwość Boska za grzech człowieka przekleństwo na ziemię, nie na wody rzuciła; że żywiołem ryby jest woda, którą Bóg wybrał za materję Sakramentu duchownego obmycia i odrodzenia; że ryba jest symbolem Chrystusa (ἰχθύς) i t. p. *2.* W dni postu i powściągliwości nie przypadające w czasie Wielkiego Postu, dozwolone jest pożywanie produktów ze zwierząt lądowych, ale nie z mięsa ich uczynionych, jako to: mleka, sera, masła (*lacticinia*), smalcu, jaj. W Wielkim Poście, według prawa pospolitego, od którego dzisiaj liczne i szerokie istnieją dyspensy, mleczywo i jaja są zabronione, nawet w niedzielę (*S. Lig.* 1007), choć dni te od właściwego postu (co do ilości) są wyjęte (Conc. Laodic. 367, c. 50; Conc. Trull. 692, c. 52, gdzie za przestąpienie przykazania wiernym świeckim zagrożona jest klątwa, duchownym zaś złożenie z urzędu; Conc. Trid. Sess. XXV contin.; Prop. 32 damn. ab Alex. VII): Ś. Tomasz (l. c. a. 8 ad 3) taką o Wielkim Poście podaje naukę: „*inter alia jejunia solemnius est quadragesimale jejunium, tum quia observatur ad imitationem Christi, tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemtionis nostrae mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet jejunio interdicitur esus carnium, in jejunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia.* W wielu miejscach jednak, na mocy zwyczaju lub specjalnej obserwancji, w inne także nakazane posty doroczne uży-

wanie mleczywa jest zabronione, o czem Doktór Anielski tak dalej mówi: *circa quorum obstinentiam in aliis jejuniis diversae consuetudines existunt apud diversos quas quisque observare debet secundum morem, eorum inter quos conversatur* (por. *S. Lig.* IV 1009, dub. 3). Kościół grecki powściągliwość tę ścisłą rozszerzył na wszystkie czasy postne w roku (*Goar*, Euchol. 207). Zachodni także w wielu djecezjach tej samej trzymał się praktyki. Tak jeszcze z r. 1344 napotykamy dyspensy Stolicy Apost. dla djecezji Kolońskiej i Trewirskiej, w r. 1485 takież dla djecezji Miśnieńskiej, dozwalające używania jaj i mleczywa we wszystkie dni postne, z wyjątkiem Postu Wielkiego. Dziś w wielu krajach katolickich, na mocy prawa zwyczajowego, i ze względu na brak dostatecznego zkądinąd pożywienia, mleczywo i jaja dozwolone są i w Wielkim Poście (ob. *Bened. XIV* Instit. 16). Przytem, dla zupełnej spokojności sumienia wiernych, Stolica Apost. udziela biskupom władzę dyspensowania od zakazu mleczywa (Facult. quinquen. n. 19). Do słoniny, i do wygotowanego z niej smalcu wieprzowego, jak również do rosołów mięsnych to zwolnienie żadną miarą się nie rozciąga; nie poczytują się one nigdy za pokarm postny, chyba ubogim tylko, innego pożywienia pozbawionym, mogą być dozwolone; wszakże i w tym względzie prawo zwyczajowe może w danym razie i miejscu upoważniać wyjątek (*S. Lig.* 1010, dub. 5). — *3.* Pokarmem postnym właściwym, zawsze i wszędzie dozwolonym, są rośliny i gotowane z nich potrawy. Dyspensowanym lub w inny sposób zwolnionym od przykazania powściągliwości, przy posiłku mięsnym nie wolno używać pokarmów wyżej pod 1 wymienionych (ryb i t. p.). Rosół tylko mięsny, przy posiłku rybnym, dozwolony jest temu, kto ma dyspensę od przykazania powściągliwości (ob. wyż. Post). Przez dyspensę od postu zawsze się rozumie tylko dozwolenie pokarmów mięsnych przy jednym wyłącznie, głównym posiłku dziennym, jak się to jasno okazuje z Konstytucji Benedykta XIV (ob. wyż. Post) i Klemensa XIII Appetente d. d. 20 Dec. 1759. I od tej zasady jednak, jak to wyraźnie uznaje Ś. Alfons (1025), prawo zwyczajowe może stanowić wyjątek. (*Pruner*). *H. K.*

Post. *Opona postna* albo *głodowa* (*cortina, velum v. circitorium quadragesimale, texture de carême, drap de faim, Hungertuch*), zasłona, dawniej powszechnie, dziś jeszcze miejscami, np. w kościele *Notre-Dame* w Paryżu, w katedrze Trydenckiej, w kościele ś. Lamberta w Monasterze i innych, zawieszana na czas Wielkiego Postu w chórze, przed ołtarzem wielkim. Zasłona ta była symbolem żalu i pokuty, jakim grzesznik oddawać się powinien, aby mu wolno było podnieść znowu oczy do majestatu Boskiego, którego oblicze nieprawościami swemi niejako sobie przesłonił; wyobrażała także poniżenie Chrystusa, zakrywające chwałę Bóstwa Jego, i czyniące Go żydom zgorszeniem a poganom głupstwem, ażby w Zmartwychwstaniu nakształt zasłony przedarte, objawiły ukrytą za niemi jasność i moc Boga wcielonego (*Honorius Augustod.* Gemma animae 3, 46). Inne jeszcze znaczenie podaje Durandus (Rationale 1. 3, 35): *Cortina, quae in Quadragesima in officio Missae ante altare extenditur, significatum est in hoc, quod velum intra tabernaculum erat suspensum, quod dividebat Sancta sanctorum a Sanctis...*, per *quod arca populo velabatur... quod in* passione Domini scissum est, *illius exemplo hodie cortinae varia pulchritudine texuntur*. Opona ta b

lniana, koloru białego, szarego lub fioletowego, ozdobiona haftami lub malowaniem; według *ordynacji* Łukasza arcybiskupa Cosenzyjskiego, zawieszano ją na początku Czterdziestnicy, w pierwszą niedzielę Postu, po Komplecie, (z w. XIII u *Martène* De antiq. eccles. discipl. in celebr. offic. c. 19 n. 6), i tylko w święta IX Lekcji, zacząwszy od pierwszych Nieszporów, ją rozsuwano, tudzież w niedziele, ponieważ niedziela *dominicam recolit resurrectionem* (*Durand* l. c. n. 36). Zdejmowano ją w W. Piątek, *quia in passione Domini velum templi scissum est et per eam revelata est nobis regis spiritualis intelligentia, quae antea latebat et aperta est regni coelestis janua* (*Durand* l. c. n. 36). W niektórych kościołach zdaje się, że był zwyczaj rozsuwania jej codzień, na Ewangelję i na Podniesienie. Miejscami zdejmowano ją już w W. środę: *feria quarta ante Pascha* (Constit. Hirsang. 2, 34 i cyt. *Gerbert*. Vet. Liturg. Aleman. disquis. 10 c. 3, n. 10); w innych znowu miejscach zawieszano ją już w środę popielcową (*Gerbert* l. c.). Sobór Exeter'ski 1287 (c. 12) stanowi, że każdy ołtarz, przy którym sprawuje się N. Ofiara, ma mieć swoją zasłonę. Hafty czy malowidła na tych zasłonach, zgodnie z charakterem czasu, w którym były używane, przedstawiały najczęściej sceny z historji Męki Pańskiej. Jednocześnie z zawieszeniem zasłony, zasłaniano także krzyże i obrazy w całym kościele, co obecnie dopełnia się dopiero w niedzielę Męki Pańskiej (*Martène* l. c. n. 6).—*Literatura*: *Bock*, Gesch. der liturg. Gewänder I, 187; *Reusens*, Élém. de l'archéol. chrét. II, 256—259; *Otte*, Handbuch der Kunstarchäologie, 5 Aufl. I, 387; *Dan. Bock*, The Church of our fathers, IV, 221 nast. (*Heuser*.) *H. K.*

Post *u Żydów* polegał na tej zasadzie, przez rozum przyrodzony dyktowanej, że człowiek upadły przedewszystkiem drogą dobrowolnego karcenia siebie, przez ujęcie sobie przyjemności zmysłowej, powrotu i zbliżenia się do Boga szukać powinien. Każda więc rzecz i każde zdarzenie, przypominające niełaskę i gniew Boga, tem samem już mogło być pobudką do postu. Najskuteczniejszym zaś do powszechnego postu powodem były klęski publiczne, gdyż w nich lud uznawał żywą i dotykalną przestrogę, iż odstąpił od Boga i na gniew Jego zasłużył. W księdze Sędziów, opowiadających pierwsze dzieje ludu żydowskiego, częste napotykamy wzmianki, jako lud, przez nieprzyjaciół gnębiony lub zagrożony „wołał do Boga“; z czego prawdopodobnie wnosić można, iż od początku istniał ten obyczaj, że w czasie wielkich klęsk i nawiedzeń cały lud się zgromadzał na dzień lub kilka dni wspólnej pokuty, dla przebłagania Boga postem i modlitwą. Taki ogólny post żywo mamy opisany u Joela proroka (1, 14; 2, 12. 15) i w pierwszej księdze Machabejskiej (3, 46 n.). Z samej natury rzeczy wypada, że powszechne takie dni pokuty i postu nie mogły się odbywać inaczaj, jedno z rozporządzenia zwierzchności duchownej; za czasów drugiego kościoła Jerozolimskiego naznaczało je Synedrium (Miszna, Taanith, r. 1, § 5 nast.). Do tegoż rodzaju postu publicznego odnosi się bezwątpienia i to, co mówi Izajasz w r. 58 (szczególnie w. 3). Obok tych postów nadzwyczajnych, nieprzewidzianemi wypadkami spowodowanych, Zakon Mojżeszowy przepisywał tylko jeden post doroczny, dziesiątego dnia miesiąca siódmego (Lev. 16, 29 nast.; 23. 27 nast.). Post tu nazywa się „utrapieniem duszy swojej“ (נַפְשׁ, zkąd późniejsze תַּעֲנִית; zwykły, cielesny

tylko post oznaczał się wyrazem צוֹם). Post ten zasadzał się nie na cząstkowem tylko ujęciu pożywienia, ale na zupełnem powstrzymywaniu się od jadła i napoju, od kąpieli i małżeństwa (Miszna, Joma r. 8, § 1). Później, na pamiątkę wielkich nieszczęść narodowych, liczba postów się pomnożyła. Prorok Zacharjasz wymienia następujące, choć bez objaśnienia wiadomego nam zkądinąd powodu ustanowienia ich: *1.* Post czwartego miesiąca (17-go Thammuz, na pamiątkę zdobycia Jerozolimy; Zach. 8, 19). *2.* Post piątego miesiąca (9-go Ab, na pamiątkę zburzenia kościoła; Zach. 7, 3). *3.* Post siódmego miesiąca (4-go Tiszri, na pamiątkę zamordowania Godoljasza; Zach. 8, 19). *4.* Post dziesiątego miesiąca (12-go Thebet, na pamiątkę wszczętego oblężenia Jerozolimy; Zach. 8, 19). Inne powstawały tylko na czas krótki, jak np. zaprowadzony w miesiącu Tebet post, z powodu przekładu Biblji na język grecki. Pobożni między Żydami zachowywali post dwa razy na tydzień, w poniedziałki i czwartki (Miszna, Taanith 2, 9), z czego tak chełpili się faryzeusze (Luc. 18, 12). Z Ewangelji, jak również z Miszny, w traktatach Joma i Taanith, widać jasno, jak wielką, od czasu powstania faryzeizmu, do postu wagę przykładano, ale także jak dalece obyczaj ten, sam z siebie chwalebny, wyrodził się tam w obłudę i praktykę czysto zewnętrzną. Obserwancje żydów tegoczesnych w ścisłym zostają związku z zasadami faryzeizmu; prócz postów dawnych, ustanowionych na pamiątkę wielkich klęsk narodowych, które dotąd wiernie zachowują, mają jeszcze i posty nowe, z powodu nieszczęść lub smutnych wydarzeń, jakie w nowszych czasach dotknęły Izraela; tak np. kalendarz dla żydów niemieckich, pod datą 29-go Adar zaznacza post „Vinzowski“ —תצבית ווינע,—na pamiątkę niebezpieczeństwa, jakie w r. 1626 zagrażało żydom Frankfurckim, skutkiem rozruchu wznieconego przez niejakiego Vinz Hans'a, żyda (ob. *I. I. Schudt*, Jüd. Merkwürd. III, 9). Prócz tego, zapatrując się na przykłady dawnych ojców, zapisane na wielu miejscach ksiąg St. Zakonu (Exod. 34, 28; Deuteron. 9, 9; 16. 20, 26; 1. Reg. 1, 7; 7, 6; 20, 34; 31, 13; 2. Reg. 1, 12; 12, Judic. 3. Reg. 21, 27; 2. Paral. 20, 3; 1. Ezdr. 8, 21; 10, 6; 2. Ezdr. 1, 4; Tob. 3, 10; Judyt. 4, 8; 8, 6; Ester. 4, 16 i t. p.), zachowują także posty prywatne, tem częstsze i ściślejsze, im większa jest pobożność i gorliwość poszczącego. (*Heneberg*). *H. K.*

Postel H e n r y k, jezuita, professor filozofji i teol. w Douai, ur. 28 maja 1707, um. 7 listop. 1786, napisał: *L'incrédule conduit à la religion catholique par la voie de la démonstration*. Bruxelles 1769 in-12; *La verité de la rel. catholique demontrée contre toutes les sectes*, Tournay, 1772 in 12. Dziełka te zalecają się gruntownością rozumowania.

Postęp ludzkości (I. w świetle zasad chrześcjańskich; II. doktryny nowoczesne o postępie).—**I.** Bóg nie napróżno złożył w człowieku pojęcie d o s k o n a ł o ś c i, ku której wiodą go wszystkie jego instynkty; nie napróżno rzekł do wszystkich: „bądźcie doskonałymi, jako ojciec mój doskonały jest.“ Słowo to otwiera każdemu człowiekowi drogę postępu, którego kres w nieskończoności. W duszy człowieczej Bóg tem świetniej objawia swoją chwałę, im więcej wola przykłada się do wyrycia w niej obrazu Bożego. To samo rozumieć należy o człowieku zbiorowym, to jest, o s p o ł e c z e ń s t w i e. Ideał ludzkości jest w Bogu; życie ludzkość jest ruchem ku temu ideałowi. I im bardziej w tym ruchu zasady

wiedliwości i miłości urabiają społeczeństwo na podobieństwo bożego wzoru, tem jaśniej objawia się w niem chwała Stwórcy i wola tem lepiej dokonywa dzieła Bożego w świecie. Dzieło to z istoty swej należy do porządku moralnego; ale ponieważ w życiu doczesnem porządek moralny wiąże się z materjalnym, tak jak dusza z ciałem, przeto wszelki postęp w porządku moralnym prowadzi za sobą odpowiedni postęp w porządku materjalnym. Zdaje się, jakoby Bóg w błogosławieństwie, danem na początku rodzajowi ludzkiemu, chciał wyrazić wielkie prawo postępu moralnego i materjalnego, gdy wyrzekł: „Rośnijcie i mnóżcie się, i napełniajcie ziemię, a czyńcie ją sobie poddaną." To więc prawo rozwijania się ludzkości we wszystkich jej potęgach, i stopniowego opanowywania świata materjalnego, było prawem życia ludzkiego przed upadkiem. Bóg stworzył człowieka doskonałym, ale doskonałość jego była względną i dalszemu jeszcze doskonaleniu uległą. Dzięki odkupieniu postęp ten i po upadku jest możliwym, tylko zmieniły się jego warunki. W stanie niewinności człowiek postępował bez wysiłku; dzisiaj postępu swego może dokonywać jedynie kosztem ciężkiego trudu i walki z sobą samym i ze światem. Ale przez tę walkę i ten trud idzie naprzód, a pochodu tego wyrzec się nie może, nie wyrzekając się zarazem całej wielkości swego przeznaczenia. — Ten postęp wszakże, jak go pojmuje filozofja chrześcijańska, różni się bardzo od postępu w duchu szkoły humanitarnej. Podług nauki chrześcijańskiej, postęp nie może się rozciągać aż do istotowej zmiany natury i warunków ziemskiego życia ludzkości. Prawda i cnota mogą szerzyć swoje panowanie i w jednostkach i w ogóle społecznym, ale pomimo tego nic się nie zmieni ani w naturze człowieka, ani w powszechnych prawach społecznych. Mogą instytucje coraz lepiej wyrażać prawo sprawiedliwości dane od Boga na początku, a odnowione w chrystjanizmie; mogą stosunki ludzi między sobą przybierać coraz pełniejsze znamię miłości i solidarności; może być więcej ludzi cnotliwych, oświeconych, cnota ich może być silniejszą, oświecenie ich gruntowniejsze, ale człowiek pozostanie zawsze człowiekiem, z tym samym zasobem słabości i siły, o jakich nam świadczą wszystkie karty jego dziejów. Człowiek od postępu oczekiwać tylko może zmniejszenia ciężaru więzów, przykuwających go do ziemi. Ale więzy te nie spadną zeń całkowicie aż do końca czasów. Postęp więc chrześcijański nie ma na celu ani zniesienia cierpień, ani uwielbienia ludzkości przez nieograniczone panowanie nad naturą i przez nieustanny przyrost bogactwa. Do uwielbienia swego człowiek dojść może dopiero w życiu przyszłem, jeżeli je zdobędzie zasługami życia ziemskiego. W drodze, prowadzącej go do Boga, postępować może jedynie wówczas, gdy zamiast cierpienia z musu, podejmie cierpienie dobrowolnie przyjęte. Przeszkody, z jakiemi człowiek spotykać się będzie w dziele doskonalenia jednostkowego i społecznego, zmieniać będą ustawicznie swoją postać, ale nie znikną nigdy zupełnie. Postęp tedy może mieć na celu ogólne polepszenie stanu społecznego. Ale nie należy sądzić, aby postęp miał się odbywać na rzecz tej istoty abstrakcyjnej, nazywanej ludzkością, która w szkołach panteistycznych odgrywa najważniejszą rolę. Chrystjanizm ma przedewszystkiem na względzie dusze i ich zbawienie. Jest to *najwyższy cel*, pierwsza i ostateczna przyczyna wszystkich prac jego.

Przez udoskonalenie jednostki dokonywa się dopiero wszelki postęp społeczny, i nawzajem wszelki postęp społeczny zmierza do moralnego doskonalenia jednostki. Im więcej będzie w społeczeństwie rozumu, sprawiedliwości i dobrobytu, tem łatwiejszem będzie dla każdej jednostki spełnienie jej przeznaczenia. Sam widok takiego postępu, podnosząc umysł człowieka i żywiej przypominając mu Boga, pomagać mu będzie do osiągnięcia ostatecznego celu. I tym sposobem postęp do ostatniego kresu wszech rzeczy, to jest, do chwały bożej, dochodzi dwoistą drogą: zbawienia jednostki i urzeczywistnienia ideału bożego w społeczeństwie.—Zresztą w postępowym ruchu ludzkości nie ma wcale ani konieczności ani fatalności. Opatrzność rządzi wolnością ludzką, ale pod rządem tym wolność pozostaje nietkniętą. Ludzkość może, idąc swobodnie za popędem łaski Bożej, pobudzającym ją do doskonałości, postępować coraz wyżej, aż do owego kresu, kiedy odrodzona na nowej ziemi i pod nowemi niebiosami w jedności z Bogiem rozpocznie nową drogę życia prawdziwie już nieskończonego. Ale, z drugiej znów strony, opierając się Bożemu popędowi, może ona w coraz głębszym nurzać się upadku i zginąć w przepaści zatracenia. W ciasnym zakresie jednostkowego żywota każdy przyczynia się ujemnie lub dodatnio do wytworzenia przyszłości, każdy, jakkolwiek skromną byłaby sfera wyznaczonego mu życia, może przynieść swoją cegiełkę do pomyślności ogólnej. Bóg wymaga tylko, aby każdy spełnił swój obowiązek; reszta jest Jego tajemnicą.—Harmonijnym postępem i rozwojem wszystkich potęg ludzkości jest c y w i l i z a c j a (ob.). W pojęciu cywilizacji leży podniesienie życia ludzkiego do doskonałości. Ludzkość więc będzie na drodze właściwej sobie doskonałości, gdy przez ciągłe rozwijanie wszystkich potęg swojej natury postępować będzie ku dobru, będącemu jej ideałem. Ale ażeby ten rozwój był normalny i rzeczywiście płodny, powinien odbywać się harmonijnie we wszystkich władzach, stanowiących naturę ludzką. Ta harmonja jest warunkiem siły każdej władzy w szczególności. Są one bowiem tylko różnemi objawami jednej i tej samej siły, i z natury swej działać winny w ścisłem połączeniu; dlatego słabną i marnieją, gdy się wyosobniają, gdy chcą skupić w jednym jakimś szczególnym punkcie to życie, jakie powinno być w jedności całej istoty. Z a d a n i e m więc c y w i l i z a c j i jest rozwijanie wszystkich władz człowieka podług prawa jedności, czyli, inaczej mówiąc, zadaniem jej jest harmonijne rozwijanie wszystkich potęg ludzkości. W stanie niewinności ta harmonja była szczęściem człowieka, i przychodziła mu łatwo, bez żadnej ofiary. Od upadku wszakże zmieniły się warunki tej harmonji; zniweczona buntem pychy, może być odzyskaną nie inaczej, jak tylko przez gwałt, jaki z a p a r c i e m się siebie człowiek zadaje sobie samemu. Im bardziej człowiek zaprze się siebie samego, tem bliższym będzie tego życia swobodnego i prawdziwie harmonijnego, jakie Bóg dał mu na początku; życia swobodnego i harmonijnego wewnątrz przez uśmierzenie namiętności i zgodę woli z rozumem; swobodnego i harmonijnego na zewnątrz, przez zgodę woli wszystkich, zjednoczonych w woli Bożej, i przez posiadanie dóbr materjalnych, bez niebezpieczeństwa dla swobody i godności duszy. Będąc przez zaparcie się panem samego siebie, człowiek będzie także panem natury, ponieważ podstawą jego władzy nad sobą jest prawość jego umysłu i energja jego woli. W pokoju pozostając z *samym sobą* i w pokoju z bliźnimi, spełniać on będzie z cá

swobodą zadanie, jakie mu Bóg wyznaczył od początku; rozszerzać się będzie na ziemi i ujmować ją w swoje posiadanie. Cywilizacyjna potęga zaparcia się siebie jest widoczną we wszystkich kwestjach porządku materjalnego. Wszelki bowiem postęp ma swój początek w doskonaleniu jednostki, ponieważ społeczeństwo takiem tylko być może, jakiemi są jego członki. Człowiek jest tak dalece z natury swojej istotą społeczną, że cokolwiek się zrobi dla jego ulepszenia osobistego, skutki tego zaraz okazują się w porządku społecznym. Z drugiej znów strony, i z tej samej przyczyny, każde udoskonalenie w stosunkach społecznych oddziaływa na jednostki w ich życiu prywatnem. Życie więc nasze jest podwójne: żyjemy w sobie i po za sobą. Życie nasze zewnętrzne jest objawem myśli i uczuć, wypełniających nasze życie wewnętrzne. Urabiaj wolę, układaj ją przez zaparcie się do harmonji z rozumem, a w działaniu zewnętrznem objawiać się ona będzie zgodnie z warunkami porządku i postępu. Z tej znowu ścisłej i koniecznej zgody między życiem wewnętrznem i zewnętrznem wynika, że działalność zewnętrzna jest jednym z warunków naszego życia indywidualnego i jego rozwoju. Działalnością tą wola wzmacnia się, podnosi i dusza przybiera ten swobodny kierunek ku Bogu, na jakim opiera się cała jej siła i całe jej szczęście. Siły i prawości woli człowiek nabrać tylko może przez walki staczane z samym sobą, celem zgodzenia swojej woli z wolą innych, i przez wysiłki dokonane celem ujarzmienia natury materjalnej. Każda przeszkoda w życiu społecznem pobudza wysiłek woli odpowiedni do stawianego jej oporu, a każde zwycięztwo woli wzmacnia jej własną siłę, i daje jej nową broń do zwalczania nowych przeszkód. — Każdy postęp jest nowym tryumfem nad jakąś przeszkodą; droga cywilizacji, jaką ludzkość przebywa, zapełniona jest p r z e s z k o d a m i, które człowiek przezwycięża. To prawo przeszkód ma swoją przyczynę w pierwotnym fakcie upadku. Konieczność ustawicznego walczenia przeciw trudnościom ciągle odradzającym się i tamującym człowiekowi postęp ku doskonałości, zapełnia mu życie trudem, na jaki skazał go Bóg za jego nieposłuszeństwo. Od chwili tego wyroku Bożego, zapadłego przeciwko zbuntowanemu człowiekowi, wszystko jest dlań przeszkodą, w nim samym i w naturze. Całe jego życie, tak pod względem moralnym jak i fizycznym, jest walką. Przeszkoda wywołuje wysiłek, a na wysiłek taki zdobywa się człowiek z trudem. Ale tą tylko ceną człowiek dochodzi do siły, do wielkości, do spokoju, a nawet do szczęścia. Zaparcie się więc, ofiara, jest p r a w e m c y w i l i z a c j i i warunkiem wszelkiego postępu. Cały postęp cywilizacji nowożytnej wyszedł z K o ś c i o ł a, ponieważ Kościół, głosząc naukę krzyża, wprowadził w życie zaparcie się siebie. Wszystko też w życiu przybrało ten kierunek, często nawet mimo wiedzy tych, którzy mu ulegali. Massy przyjęły tę naukę, jako regułę obyczajów; życie więc ich, o ile pozwalała ich słabość, urabiało się odpowiednio. Wielkie dusze nietylko przyjęły tę naukę, ale zostały nią zachwycone. Nie wystarczały im już zwyczajne ofiary życia; z niewypowiedzianym heroizmem, z entuzjazmem zaparcia się, bezprzykładnym dotąd w świecie, szukały one wszystkiego, co życie przedstawia najprzeciwniejszego dla ducha i dla zmysłów. Szukały trudu i upokorzenia, jak inni szukają honorów i rozkoszy. Zaparcie się zamieniało się w nich w *prawdziwą* namiętność, tak często spotykaną w wiekach chrześcijań-

skich, i nadającą im w dziejach odrębną cechę. Niekiedy namiętność ta udzielała się szeroko społeczeństwu. Z dusz wybranych przechodziła do mass z szybkością płomienia, i gdy wszystko objęła swoim żarem, świat chrześcjański miał wtedy najpiękniejsze dni swoje. Przez tę czystą, duchową namiętność, Kościół odnowił postać świata w porządku doczesnym. Kościół nie opowiadał ludziom postępu, nie brał za cel wygód i słodyczy cywilizacji, opowiadał im tylko zbawienie duszy, a wzywając ich do życia pracowitego na ziemi, szczęście pokazywał im w wieczności. Pośrednio wszakże przez pojęcie zbawienia osobistego i przez uczucie nieodzownej konieczności zaparcia się dla zbawienia, Kościół zreformował społeczeństwo i dał popęd do tego postępu, jaki stopniowo doprowadził do cywilizacji nowożytnej. Do naturalnych żywiołów cywilizacji, jakie już posiadały ludy, na które działał Kościół, dołączył on nadnaturalny żywioł ł a s k i, bez którego wszystkie dary natury pozostałyby bezpłodne i zagłuszone przez grube instynkta, żyjące zawsze w głębi naszej istoty. Pobudkami porządku czysto naturalnego niepodobna przywieść ludzi do pożądania tego, przed czem wzdryga się n a t u r a. Natura nasza ma w sobie wprawdzie poczucie wielkości i cnoty; ale ponieważ dla osiągnięcia ich potrzeba trudnym wysiłkiem wznieść się po nad siebie samego, przeto idzie ona za biegiem pospolitego i łatwego życia, prowadzącego niby do szczęścia, jakie jednak przez złudzenie spoczynku i użycia, prowadzi niechybnie do przepaści hańby i goryczy. Dla podtrzymania i podniesienia natury, potrzeba koniecznie ł a s k i. Społeczeństwo nowożytne, dla wyzwolenia się z barbarzyństwa germańskiego i z zepsucia cywilizacji pogańskiej, potrzebowało ducha zaparcia, podtrzymywanego nadnaturalnem działaniem Kościoła. Cnota chrześcjańska oczyściła oba światy, starożytny i barbarzyński, przeobraziła je i pogodziła. Niejako stopione przy ogniu zaparcia się chrześcjańskiego, jaki łaska zapaliła w sercu ludów nowożytnych, dwa te światy z różnemi swemi darami, zajaśniały wspólnym blaskiem w dziele cywilizacji chrześcjańskiej. Przedziwne to dzieło powstało z m i ł o ś c i w najwyższem jej znaczeniu, z miłości doskonałości Bożych i tego wszystkiego, co w świecie odbija ich wielkość. Miłość ta, działając na całe społeczeństwo, zapewniła godność i swobodę życia massom, doznającym poprzednio tylko wzgardy i niewoli. Miłość zdziałała te cuda, bo żyła i kierowała się zaparciem. Gdyż czynne zaparcie się, łamiąc pychę i przytłumiając zmysłowość, utrzymuje serce człowieka w miłości prawdziwego dobra. Przez przedziwną harmonję świata moralnego, zaparcie się, utwierdzające w duszach miłość dobra najwyższego, jest zarazem środkiem przeprowadzenia w życiu społecznem zasad sprawiedliwości i wzajemnej miłości, wielkości moralnej i wielkości materjalnej, będącej w doczesnym porządku odbiciem doskonałości Bożych. Cywilizacja kroczy naprzód usuwaniem przeszkód, tamujących jej drogę; ale zaledwie jedna usunie się przeszkoda, na jej miejsce występuje inna; każda epoka ma taką swoją przeszkodę, której pokonanie jest głównem jej dziełem. Jeżeli przeszkody te są moralne, wymagają zazwyczaj walki przeciw wszystkim skłonnościom danego czasu, walki jednej z najcięższych, do jakich występuje wola. Jeżeli zaś te przeszkody są materjalne, to dla ich pokonania potrzeba usiłowań, przez długi czas bezpłodnych, niewynagrodzonych żadnem zadowoleniem osobistem; potrzeba pracy, ze stano-

wiska ludzkiego nudnej, niewdzięcznej i światu nieznanej. Lecz duch zaparcia się, nienasycony jak miłość nieskończoności, będącej jego pobudką, pomnażając i zmieniając swoje poświęcenie, odpowiednio do potrzeb czasu, spełniać będzie dzieło swoje w służbie Opatrzności, z energją wzmagającą się w stosunku ogromu samych przeszkód. W tem streszcza się cała historja cywilizacji chrześcjańskiej, której każdy perjod nosi na sobie znamię nowego objawu ducha ofiary. Po napływie barbarzyńców i po upadku Państwa Rzymskiego, trzeba było nanowo rozpocząć dzieło cywilizacji. P r a c a (ob.), źródło wszelkiej pomyślności i wszelkiej potęgi, była poniżoną, unikano jej jak kary. Lecz zaparcie się chrześcjańskie dla tego samego poszukiwało jej żarliwie, że była rzeczą nędzną i ciężką. W habicie ś. Benedykta (ob.) ludzie różnych plemion i stanów szli tłumnie pod upakarzające jarzmo pracy materjalnej, a przez nich praca odzyskała płodność i zarazem godność swoją. A nie poprzestawali oni na pracy zwyczajnej; trzeba im było trudu, zdającego się przewyższać siły człowiecze. Pierwszeństwo dla nich miały strony najdziksze i najniezdrowsze. Natura przemieniała się też wszędzie pod wysiłkiem ich heroicznego zaparcia się. Moralny upadek zwyciężonych, dzikość zwycięzców zagrażały zupełnem zatraceniem l i t e r a t u r z e. Od kogo i jakiej nagrody spodziewać się można było w owych czasach, za noce poświęcone nauce i piśmiennictwu? Żadna praca nie była niewdzięczniejszą. I dla tego zaparcie się chrześcjańskie podejmuje ją z miłością, i benedyktyn przepisuje dzieła starożytne pod wpływem tego samego ducha, z jakim trzebi lasy i wysusza bagniska Germanji.—Indywidualizm, zrywając wszystkie więzy, jakiemi Karol W. chciał go powściągnąć, opanowuje społeczeństwo w owym straszliwym zmierzchu X wieku, w którym wszyscy występują do nieustannej walki. Żadna władza ludzka nie zdołałaby sprowadzić pokoju i poszanowania sprawiedliwości pośród tego zamieszania i gwałtów. Usiłowania takie sprzeciwiałyby się zarazem i punktowi honoru społeczeństwa wojowniczego, i dzikiej energji ludów, dopiero na połowę wyszłych z barbarzyństwa. Tymczasem Kościół, odwołując się w imię miłości Chrystusa do zaparcia się, nietylko złagodził serca, ale jeszcze skłonił społeczeństwo do uzbrojenia się przeciw własnym jego nadużyciom. Nakładając na wszystkich „p o k ó j B o ż y", wprowadzając do wojny, przez rycerstwo, ducha religji, miłości i sprawiedliwości, Kościół wyprowadził porządek z rozpasania, grożącego powszechnym chaosem. Tak więc duch ofiary wrócił Europie pokój i pracę, a przez nie pomyślność materjalną. Potrzebą wówczas stały się stosunki z dalekiemi stronami wschodu. Do przedsięwzięcia tego dzieła potrzeba było takiego skupienia sił, takiej potęgi materjalnej, na jakie zebrać się ówczesnemu społeczeństwu zdawało się niepodobieństwem. Dzieła tego znowu dokonało uniesienie zaparcia się, uniesienie jedno z najżywszych, jakie w dziejach spotykamy: w y p r a w y k r z y ż o w e. Krucjaty otworzyły świat nowy dla rozwoju cywilizacji chrześcjańskiej. Zdobyczami zaparcia potężnie się wzmogła materjalna i moralna siła społeczeństwa chrześcjańskiego. Nie zewnętrzny, ale wewnętrzny wróg zagrażał jej wtenczas. Z łona jej postępu powstało niebezpieczeństwo większe od wszelkich niebezpieczeństw odosobnienia, niewiadomości i barbarzyństwa. Pycha i zmysłowość zagroziły cywilizacji w jej źródle. Dla

ocalenia jej potrzeba było pokorą i wzgardą rozkoszy powstrzymać w więzach religji społeczeństwo, smakujące coraz więcej w zgubnym kierunku. Trudne to zaprawdę dzieło domagać się powrotu do ducha prawdziwie chrześcjańskiego od świata upojonego dopieroco odrodzoną cywilizacją, wystawionego na nieznane poprzednio nowe ponęty użycia zmysłowego. Łatwiejszą była pokora, abnegacja, trud największy w czasach barbarzyńskich, aniżeli później, kiedy cywilizacja nęciła dusze swemi zdobyczami i rozkoszami. Ale właśnie że dzieło to wymagało zaparcia się, przechodzącego zwykłą miarę, przeto pod tchnieniem ducha Bożego tłumy ludzi podejmują to ciężkie zadanie. Na głos ś. Dominika (ob.) i ś. Franciszka z Assyżu (ob.), tysiące ludzi występuje z głoszeniem i praktykowaniem nauki krzyża, posuniętej aż do ostatniego stopnia zaparcia się; jest to jeden z najwięcej podziwienia godnych perjodów cywilizacji.—I tak zawsze, w każdej epoce, chrystjanizm siłą zaparcia się posuwa ludzkość naprzód, ocalając ją przytem nawet od niebezpieczeństw, jakie sama pomyślność jej przynosi. I zawsze z cierpienia, z poniżenia, z upokorzeń, wychodzi postęp i cała wielkość ludzkości. Postęp bowiem nie jest niczem innem, jak tylko odkupieniem ludzkości, a odkupienie odbywa się przez krzyż. Ludzkość winowajcza w pierwszym swoim rodzicu, skazana jest na ekspjację swojego buntu w każdej chwili swego istnienia. Od sześciu tysięcy lat usiłowała ona wszelkiemi sposobami wyzwolić się z pod tego jarzma ekspjacji, ciążącego na jej losach, i za każdą razą, gdy sądziła, że się już z niego wyzwala, ze zdziwieniem uczuwała zdwojony jego ciężar. Ale choć niemoże ludzkość wyzwolić się z pod prawa ekspjacji, może jednak złagodzić jego warunki, przyjmując dobrowolnie, w duchu ofiary, nałożoną karę. Im więcej człowiek przywiąże się do Boga dobrowolnem zaparciem się miłości, tem mniej będzie potrzebował zaparcia się przymusowego, jakiem Bóg karze jego pychę. Wielkość i szczęście pierwotnego stanu niewinności odzyskiwać będzie w miarę zbliżenia się do Boga przez ofiarę. Ale wielkość i szczęście człowieka upadłego nie są nigdy wolne od niebezpieczeństwa. Wszelka wielkość ludzka, wszelkie szczęście ludzkie ulega zepsuciu, jeżeli boży aromat zaparcia się nie udziela cnocie ludzkiej jakiejś cząstki świeżości niebieskiej. Nędzną więc byłoby to jeszcze rzeczą, gdyby ludzie otrzymali popęd do postępu, a nie otrzymali zarazem siły, zachowującej zdobycze już dokonane. Postęp jest dziełem wolnem i stopniowem, w którem zwycięztwo powinno następować po zwycięztwie, w którem zwycięztwo jutrzejsze jest możliwe tylko wówczas, gdy zwycięztwo wczorajsze jest całkowicie i zupełnie spożytkowane. Bez siły więc zachowawczej dzieło cywilizacji trzebaby było w każdym perjodzie życia ludów nanowo rozpoczynać. Ustawicznie zaś rozpoczynane a nigdy niedokonane, byłoby ono dla ludzkości nieustannem złudzeniem. Człowiek sam przez się dąży do doskonałości, a zatem zdolny jest do wstąpienia na drogę postępu. Nawet wśród największego upadku, w wielkiej apostazji bałwochwalstwa, ludzkość nigdy nie straciła zupełnie poczucia dobra i rozumienia prawdy, jakie Bóg złożył w jej naturze. Z tego naturalnego poczucia dobra, z tego instynktowego pożądania prawdy i wielkości, powstaje pewien rodzaj postępowego ruchu, mogącego bogaciej uposażone ludy doprowadzić

do wysokiego stopnia nauki, sztuki, bogactwa, słowem, do tego wszystkiego, co stanowi blask cywilizacji. Zaparcie się też siebie jest tak dalece warunkiem wszelkiej cnoty, że nawet społeczeństwo, w którem bardzo się zatarły uczucia moralne, instynktowo czuje jego potrzebę. To instynktowe poczucie, połączone z naturalną siłą rozumu, daje ludom możność dążenia do wielkości i dobrobytu, do umysłowej i materjalnej siły; ale naturalne te cnoty okazują się bezsilnemi wobec pokus cywilizacji, wymagań pychy i zmysłowości, podniesionych tem wszystkiem, co tylko postęp zdołał zdobyć dla uprzyjemnienia życia ludzkiego. Moc tych pokus wzmaga się z postępem cywilizacji, i w łonie społeczeństwa powstają dwa prądy przeciwne sobie: p r ą d p o s t ę p u i p r ą d u p a d k u. I choć zewnętrzny blask życia wzmagać się jeszcze będzie wymysłami cywilizacji, w miarę wszakże słabnącego ducha zaparcia, słabnąć będzie siła i życie społeczeństwa. Cnota znajdzie się w stosunku odwrotnym do światła i potęgi materjalnej; choć i te, nieodżywiane działaniem ofiary, wkrótce osłabną i zmarnieją zupełnie. I tak społeczeństwo, naprzód stagnacyjne, później rozpadające się, zginie zwolna i nędznie pośród pomników cywilizacji, które zdawały się zapowiadać mu życie nieustanne. Taki miały koniec wszystkie społeczeństwa starożytne. Tak również skończyłyby nasze społeczeństwa nowożytne, gdyby w chrystjanizmie nie miały tego, czego brakowało społeczeństwom starożytnym, to jest, siły ochraniającej cywilizację od jej własnych niebezpieczeństw.—Po wszystkie czasy, a za dni naszych może więcej niż kiedykolwiek, usiłowano wyprowadzić postęp z s a m e g o tylko p r a g n i e n i a s z c z ę ś c i a, tkwiącego w naszej duszy. Ale nie dostrzegano, że mieszcząc w ten sposób główną sprężynę postępu w pragnieniu zadowolenia osobistego, opierano się na podstawie nader kruchej, noszącej w sobie zaród śmierci: miłość bowiem użycia, doszedłszy do swego celu, nie ma potrzeby iść dalej; nie ma potrzeby podejmować trudów, przewyższających zresztą już jej siły, użyciem osłabione. S e n s u a l i z m, ostatni wyraz tej doktryny, nie był nigdy w stanie zdziałać czegośkolwiek trwałego; konsumuje on, ale nie zachowuje. A i s p i r y t u a l i z m r a c j o n a l i s t o w s k i nie jest wcale potężniejszy, jakkolwiek usiłuje pokryć swoją niemoc niekonsekwencją, odwołując się do ofiary. Jeżeli bowiem ludzkość istnieje tylko dla siebie, to dlaczego miałaby się zapierać siebie? Dla człowieka mniemającego, że swoim rozumem uczestniczy w Bóstwie, ofiara jest nonsensem. Spirytualizm wpada więc w sprzeczność, odwołując się do ofiary, a nie opierając jej na zależności człowieka od Istoty Twórczej, nie ma punktu podpory i dla tego jest słabym; naturalną siłą rzeczy logika, zgodnie z namiętnością, sprowadzi wszystko do zasady użycia. Sensualizm czy spirytualizm, nie mają siły życia. I tylko c h r y s t j a n i z m, mający w ofierze Boga-Człowieka niewyczerpane źródło zaparcia się, dokonywający, w porządku spraw wiekuistych, odkupienia dusz, zabezpiecza zarazem, w niższym porządku spraw doczesnych, postęp prawdziwej cywilizacji. Daje on i siłę popędu i siłę zachowawczą. Chrześcjanin, mający przed sobą ideał prawdy, piękności i miłości nieskończonej, widzi się zawsze niższym od swego wzoru. I im lepiej jego umysł, oczyszczony ofiarą, pojmować będzie rysy tego ideału Boskiego, tem bardziej czuć będzie nieskończoną różnicę, oddzielającą go od niego. Ale gdy tak z jednej strony wzmagać

się w nim będzie przeświadczenie o własnej nicości, tem więcej pociąg ku nieskończoności napełniać będzie jego duszę. Im więcej chrześcjanin poznawać będzie Boga, tem więcej czuć będzie wpływ Jego miłości. A że zaparcie się i miłość jedną są rzeczą, przeto im więcej zaparcie się rozwinie w duszach poznanie i miłość Bożą, tem większej Bóg, więcej znany i więcej miłowany, udzieli siły zaparcia się. Różna od namiętności, mających na celu tylko szczęście ziemi i zamierających w osiągnieniu swego przedmiotu, namiętność zaparcia się odradzać się wówczas będzie nieustannie. Pośrednie następstwa, wynikające z tej świętej namiętności w porządku ludzkim, to jest, owoce cywilizacji, ożywione zasadą, jaka im dała życie, mnożyć się będą ustawicznie i nadadzą społeczeństwu tę nieokreśloną siłę postępu, z której za dni naszych niektórzy wnioskują, jakoby ludzkość miała w sobie samej źródło życia nieskończonego. Tej siły jednak ciągłego postępu ludzkość nie ma sama z siebie, ale ją otrzymała od Boga, który ją dał, łącząc się z ludzkością przez Słowo Wcielone. Bezwątpienia wolność ludzka ma zawsze swe prawa, nawet prawo zgubienia się, gdy odpycha pomoc, jaką jej Bóg podaje. Ale jeżeli tylko nie odpycha daru Bożego, czuje się podniesioną po nad siebie samą i podtrzymywaną w swym pochodzie ku doskonałości, i to przez siłę, jakiej nie znał człowiek przed Chrystusem. Przez Chrystusa nieustanna ofiara urzeczywistnia się w społeczeństwie chrześcjańskiem w duchu i w prawdzie. I dla tego to cywilizacja podniosła się w narodach chrześcjańskich do takiego stopnia, do jakiego nigdy podnieść się nie mogła w społeczeństwie, żyjącem tylko cnotami naturalnemi. Nie trzeba też już, jak w Sparcie starożytnej, skazywać ludy na ciągłe ubóstwo, celem zachowania ich siły moralnej. Ludzkość może swobodnie rozwijać wszystkie swoje władze; dla spełnienia posłannictwa postępu moralnego może posługiwać się wszystkiemi darami Bożemi w porządku naturalnym; zaparcie się bowiem, odnosząc je zawsze do ich źródła, pozostawi im tylko siłę do dobrego. Jeszcze jednej kwestji musimy tu dotknąć, kwestji interesu osobistego. W społeczeństwie, które się rządzi zasadami chrześcjańskiemi, szczęście jednostek zupełnie się zgadza z szczęściem społecznem, bo pierwsze i drugie łączą się razem w porządku, opartym na miłości. Interes własny, oczyszczony i kierowany duchem zaparcia się siebie, jest jedną z sił, jakich Bóg używa do nadania ruchu światu społecznemu. To też jak niepodobna pojąć społeczeństwa bez poświęcenia, tak niepodobna go również pojąć bez interesu. Są to dwie równoważące się siły, i swoją równowagą wytwarzające doskonały porządek w życiu ludzkiem. Ale równowaga ta często może być naruszoną. Ilekroć słabnie siła poświęcenia, samolubstwo wzmaga się potężnie, i zakłócone społeczeństwo znów znaleźć może pokój swój tylko wówczas, gdy duch zaparcia się chrześcjańskiego nada właściwy kierunek osobistemu interesowi ludzi. Między chrześcjanami połączenie takie interesu społecznego z interesem osobistym odbywa się w praktyce życia niejako instynktowo, poczuciem wyższości interesu wiekuistego nad interesami doczesnemi. Bo i cóż znaczyć będą człowiekowi ofiary życia doczesnego, kiedy ma pewność, że będzie za nie nagrodzony w wiekuistej przyszłości? Człowiek, połączony z Bogiem przez zaparcie się siebie, jeżeli szukać będzie rzeczy *ziemskich, czynić* to będzie nie dla celu doczesnego tylko, ale zawsze

z myślą celu doczesnego w jego stosunku do celu wiekuistego, do Boga. Gdyby królestwo Boże, to jest, ten dar samego siebie, jaki daje Bóg wszystkim, otwierającym Mu swoje serce przez zaparcie się siebie, było zupełne na ziemi, wówczas zniknąłby egoizm wszelki, i wszystkie wole zlałyby się w jedną harmonijną całość. Takie jednak królestwo Boże, taka harmonja, jest tylko świetnem wspomnieniem owego stanu łaski i niewinności, jakiego człowiek nigdy już na ziemi oglądać nie będzie. Ale jakkolwiek ten wpływ nieskończoności nie działa już tak potężnie na człowieka upadłego, aby niweczył zupełnie wszelki egoizm, jednakże ma tyle zawsze siły, że egoizm ten osłabia i sprowadza do pewnych granic, w jakich może być on jeszcze dla społeczeństwa przeszkodą i kłopotem, ale nie może już być niebezpieczeństwem i przyczyną śmierci. Cf. *Perin* (w przekł. polskim), Bogactwo w społeczeństwie chrześcjańskiem, 99—116.—**II.** Wśród anarchji umysłowej naszych czasów, przy braku jasnego pojmowania najważniejszych kwestji życia społecznego, zacierają się także i gmatwają pojęcia o podstawach i istocie p o s t ę p u kultury i cywilizacji. Kultura i cywilizacja brane bywają jedna za drugą. K u l t u r a właściwie oznacza obszar panowania ludzkości nad naturą. Odpowiednio do tego, o ile ludzie umieją pożytkować materję, siły i skarby natury do zaspokojenia swoich potrzeb fizycznych, możemy mówić o wyższej i niższej kulturze. Kultura jest więc nieodłączną od świata zmysłowego. C y w i l i z a c j a (ob.) zaś oznacza religijno-moralny stosunek do Boga i duchowy stosunek ludzi między sobą. Czysta religijność, pewna summa dążności duchowych, zmierzających do podniesienia i udoskonalenia jednostek i ogółu społecznego, szlachetne zasady moralne, przewodniczące życiu społecznemu, znamionują wysoki rozwój cywilizacji. Kultura i cywilizacja są to więc pojęcia odmienne: kultura odnosi się do materjalnego życia ludów, gdy cywilizacja oznacza czynniki duchowego i moralnego ich rozwoju. Mięszanie tych pojęć, branie jednego za drugie, tem się objaśnia, że oba one są, w gruncie rzeczy, nierozdzielne. Wszelki postęp w życiu materjalnem warunkuje się odpowiednim postępem w życiu religijno-moralnem i duchowem. Wszelka zgnilizna moralna prowadzi do materjalnego zastoju, a głębiej sięgająca, pociąga za sobą upadek materjalny. W ślad za wyradzaniem się moralnem idzie zbytek i nędza, wyzyskiwanie i zubożenie. Wymownych na to dowodów dostarczają dzieje wszystkich zmarniałych ludów cywilizowanych; poucza nas o tem zwłaszcza historja pogańskich Greków i Rzymian, której cały rozwój i przebieg mamy przed oczyma. Gdzie wyradzają się jednostki a ludy wymierają, tam nawet natura wraca do bezpłodności, tam ziemia okrywa się bagniskami, piaskami, i pustoszeje. O postępie cywilizacji w duchu zasad chrześcjańskich mówiliśmy wyżej. Lecz nowoczesny pogląd „naukowy“ usiłuje zadać kłamstwo nauce chrześcjańskiej. Dzieje cywilizacji rozwijają się—według owego poglądu—mocą „praw natury,“ wobec których nie wytrzymuje krytyki chrześcjańskie pojmowanie świata. Rozpatrzmy się więc w owych „prawach natury.“ Historjozofowie najświeższej daty powiadają: Wszelki rozwój i wszelki p o s t ę p opiera się na doborze płciowym i na dziedziczno- [illegible] w a l c e o b y t i o lepsze warunki bytu utrzymuje się na [illegible] *to* tylko, co jest zdolne zastosować się do pewnych celów [illegible] to tylko, co może pod tym względem organizować się i do-

skonalić. Ginie to, co przystosować się nie umie; to zaś, co w sobie posiada dzielność wewnętrzną, doskonali się przez ciągłe przeobrażenia i celowe stosowania, które, przechodząc od pokolenia do pokolenia, coraz bardziej się potęgują. Wychowawcą jest tu sama natura, środkiem do tego jest walka o byt; ona to wywołuje owe zmiany, które, jeżeli są dziedzicznie przekazywane i coraz doskonalej hodowane, sprowadzają ciągły i stały postęp. Potrzeba, niedostatek, niszczy nieubłaganie to wszystko, co nie może lub nie umie przystosować się do danych warunków bytu, a pozostawia to tylko, co zdolne jest do dalszego istnienia, do rozwoju. To rugowanie z jednej strony, i ten wybór z drugiej, dokonywany z potrzeby w walce o byt, tworzą prawo postępu. Tu już wcale niema miejsca dla Stwórcy i wszechmądrego kierownika wszystkich rzeczy; potrzeba sprowadza sama przez się postęp, przez zastosowanie do naturalnych warunków bytu i do celów istot żywotnych. Tak wygląda teorja, którą podaje dzisiejsza wiedza za jedynie prawdziwą. Jej stronnicy dalej powiadają: Co się tyczy rozwoju ludzkości, to i tu, tak samo jak w królestwie roślinnem i zwierzęcem, panuje prawo doboru płciowego i dziedziczności. Walka o byt, powszechna walka współzawodnicza, wywołuje coraz nowe wysiłki do doskonalenia się, utrwala i potęguje doskonałość w dziedzicznem jej przekazywaniu; wśród walki o byt przechowują się i mnożą tylko najdzielniejsze jednostki, szczepy i ludy, gdy słabsze, nieudolne giną. Ztąd postęp jest rezultatem sił, które powoli, ciągle i bezlitośnie pracują nad doskonaleniem człowieka. Potrzeba i nędza są to popędowe przyczyny, które pchają ludzkość naprzód, słabych usuwają z oblicza ziemi, a dzielnych na niej szerzą. Dziedziczność jest tą siłą, która utrwala udoskonalanie i prowadzi do coraz dalszego postępu (*H. George*, Progress and poverty, ks. 10, r. I). W tym duchu pisują się teraz historje cywilizacji; nietylko Buckle (History of civilisation), ale także Funk-Brentano (La civilisation et ses lois, 1876), Hellwald (Culturgeschichte) i inni opierają się na tej teorji. Z faktami historycy ci pozostają wprawdzie w sprzeczności, ale to ich nie krępuje; operują ciągle „prawami," którym fakta ulegać muszą. Za temi „prawami" mniemanemi obstają ze stanowczością wiedzy pozytywnej i z fanatyzmem przesądu. Na tych „prawach" zbudowali także teorję o mnożeniu się ludności. „Natura,—tak głoszą doktrynerzy—okazuje dążność do płodzenia daleko większej liczby tworów, aniżeli zdolna jest je wyżywić. Każdy gatunek roślin i zwierząt zdaje się chcieć zająć potomstwem swem wszystkie zakątki ziemi, jak gdyby nie było, oprócz niego, żadnych innych istot żyjących na świecie. Popęd do rozmnażania się jest tak potężny w organizmach, że, dla zaspokojenia go, cała kula ziemska musiałaby zamienić się w ciała tych stworzeń. I w rodzaju ludzkim panuje popęd do rozmnażania się, nie mającego granic. Popęd ten dąży, z powodu swojej energji, do niemożliwości; dążność do życia daleko prześciga zewnętrzne warunki życia, i dlatego nędza i śmierć przedwczesna są niezbędnymi towarzyszami życia ziemskiego. Wielką jest liczba istot ludzkich, rwących się do życia, ale mała ich tylko liczba może utrzymać się i wyżyć. Taką jest wola natury. Nazwijmy ją, jak chcemy, barbarzyńską lub niepojętą tę wielką Izydę, ale jej rozkazom musimy ulegać. Rozkazuje ona całym tłumom istot, które życia kosztować za-

czynają, aby, przed dojściem do dojrzałości, ustępowały z widowni, gdyż miejsca dla nich jest za mało. A jeżeli nie ustąpią w porę, powstaje ścisk, dławienie się i duszenie wzajemne. Tajemnicza naturo, jak okrutnie przyciskasz nas do swego serca! Im miłosierniejsze jest nasze uczucie, im chętniej podajemy rękę ubóstwu i nędzy, tem cięższą i smutniejszą dolę gotujesz dla wszystkich. Naszą dobroć czynisz źródłem rosnącego niedostatku. W obec twoich praw dobroczynność staje się najsroższem okrucieństwem. Nie tłumy, nie miljony ludzi pragnie zaopatrzyć natura w to, co jest niezbędne do życia, ale chce tylko obdarować garstkę wybranych tem wszystkiem, czego zapragnąć może wyrafinowanie potrzeb. Nędzą i niedolą tłumów, domagających się bytu, toruje ona drogę dla mniejszości do szczytów, zarówno materjalnej jak i duchowej kultury. Ślepą możecie nazwać naturę, ale pomimo tego prawo jej pozostaje niewzruszonem. Najgłębsza nędza wszystkich, albo piękne życie niewielu, obok względnego niedostatku większości, — tylko te dwie możliwości są dane. Musicie się poddać. Jeżeli zaś wierzycie, że przemawia tu do nas jedno z objawień bożych (?), to nietylko będziecie musieli się poddać, ale poddacie się wolną wolą. W pierwszym i w drugim razie rozum nakazuje rezygnację. Nie bogacze i uprzywilejowani, i w ogóle nie ludzie są sprawcami tego stanu smutnego, ale natura. Stoimy w obec tajemniczej konieczności; mniejsza o to, czy jest ona dziełem ślepego fatum, czy też woli Bożej (?!)" (*Neurath*, Volkswirthschaftliche und socialphilosophische Essays, 1880, s. 189). Zaiste, rośliny i zwierzęta zdolne są do rozmnażania się w olbrzymich rozmiarach. Para łososiów, gdyby nie przeszkadzali jej rozpładzaniu się przyrodzeni nieprzyjaciele, mogłaby zaludnić cały ocean; para królików mogłaby swojem potomstwem pokryć znaczną część kuli ziemskiej; jest wiele takich roślin, które setny posiew wydają i wiele owadów, które składają jajka tysiącami; ale temu szerzeniu ogromnemu zapobiegają przemocą tysiączni wrogowie. Tak samo dzieje się z człowiekiem, — twierdzą **Darwin** i **Maltus** (Essay on the principles of population, 1798) *). I rodzaj ludzki rozmnażałby się bezmiernie, gdyby jego nadmiaru nie uprzątały nędza, głód, choroby.—Nie przeczymy wcale faktom z królestwa roślinnego i zwierzęcego, ale fakta te wcale nie przemawiają za doktryną Darwinistów o ludzkości. Przeciwnie, **fakta te wręcz przeczą hipotezie, jakoby liczba ludności szybciej wzrastała od środków niezbędnych do jej wyżywienia.** Zkąd bierze człowiek pożywienie i środki utrzymania? Z królestwa roślinnego i zwierzęcego. Ponieważ rośliny i zwierzęta posiadają dziesięcioraką, setną lub tysiączną siłę rozmnażania się, gdy liczba ludzi w tymże czasie zaledwie mogłaby się podwoić, przeto wynika ztąd oczywisty wniosek, że środki wyżywienia się i utrzymania **mogą** daleko szybciej się mnożyć, aniżeli liczba ludzi. Na dowód szybkiego wzrostu ludności powołują się na Amerykę północną, gdzie ludność podnosiła się w krótkim przeciągu czasu. Lecz zapominają nadmienić, że w tymże czasie nietylko podwoiła się produkcyjność pracy i mnogość środków utrzymania, ale, co najmniej, dziesięćkroć wzrosła,

*) Darwin sam przyznaje (*Origin of species*, roz. 3), że jego teorja „walki o byt" [illegible] Maltusa, „zastosowaną do całego królestwa roślinnego i zwierzęcego."

skutkiem czego Ameryka może obecnie produktami swej pracy zalewać rynki połowy świata. Człowiek posiada ograniczoną, świat zwierzęcy zaś i roślinny niezmierzoną zdolność rozmnażania się. Ale człowiek może siłę tę zasłaniać od wpływów wrogich. W tem mieści się jedna z kapitalnych różnic, zachodzących między człowiekiem i zwierzęciem. Zwierzę chwyta pożywienie, gdziekolwiek takowe znajduje, i niszczy je spożyciem, gdy człowiek spożyte środki utrzymania odtwarza pracą rąk swoich. Zwierzę znajduje w środkach utrzymania naturalną granicę rozwoju, gdy człowiek pracą codzienną sowicie wynagradzać może to, co dnia każdego spożywa. Trwałych rezultatów swojej pracy nie zabiera ze sobą do grobu, ale zostawia je potomkom. Słynny ekonomista John Stuart Mill (Principles of political economy 1848) powiada, a za nim powtarzają inni ekonomiści, że każdy nowy żołądek tyleż potrzebuje pożywienia, co każdy dawny, ale że nowe ręce nie są w stanie tyleż zapracować, co ręce dawne. Pochodzi to zaś jakoby ztąd, że trzeba się uciekać do uprawy lichych, niewydajnych gruntów, i że kultura wymaga wtedy większej pracy a mniej plonów przynosi. Maltus bowiem, Ricardo (Principles of pol. economy and taxation, 1817), Mill i inni ekonomiści przyjmują to za pewnik, że najpierw ludzie przystępują do uprawy żyznych gruntów, a później dopiero do jałowych, skutkiem czego niedostatek wzrastać musi, o ile wzrost ludności zmusza do obrabiania gruntów mniej urodzajnych. „W takich warunkach, powiada Mill, gdyby ludność nie przestała wzrastać, niebawem musiałby nadejść taki czas, kiedy nikt nie miałby rzeczy niezbędnych do życia, i w końcu śmierć postawiłaby kres dalszemu mnożeniu się ludzi.“ Tu co wyraz, to błąd. Wiadomo, że w zamierzchłej przeszłości rozpoczynano uprawę nie na gruntach żyznych, ale na piaszczystych wyżynach, i że dopiero później, przy wzroście ludności, zstępowano w doliny, osuszano bagna i bujne obszary uprawiano. Carey wykazał, że tak się działo także w Ameryce. Wiadomo również, że nie urodzajne kraje Azji, Ameryki i Australji są najbardziej zaludnione, ale względnie ubogie ziemie Europy, które dopiero dzięki wytrwałej pracy mieszkańców dosięgły obecnej kultury. Dalej J. Stuart Mill poucza, że „w każdem stadjum cywilizacji większa liczba ludzi nie tak dobrze może zaopatrywać potrzeby życia, jak mniejsza ich liczba.“ Lecz wręcz przeciwny fakt mamy ciągle przed oczami. Im większa jest ludność, tem większa jest także możność i zdolność do produkowania dóbr ekonomicznych. Wraz z ludnością wzrasta w takiej mierze zdolność produkowania, że znaczna część ludzi może poświęcać pracę swoją nie na ilość, ale na jakość produkcji, to jest, na przedmioty wykwintniejszego życia, czyli że miljony ludzi mogą poświęcać się nie wytwarzaniu niezbędnych środków do utrzymania życia, lecz wyższym, duchowym sprawom. Gdy zaś zmniejsza się ludność, zmniejsza się także poprzednia zdolność produkcyjna, a wśród bardzo rzadkiej ludności nieraz rozpościera się głód ze wszystkiemi jego okropnościami. Wobec tego stronnicy dotkryny liberalnej wskazują na Irlandję, Indje i t. d. Lecz doktrynerzy ci nie widzą, czy też nie chcą widzieć, że w owych krajach nie dlatego panuje głód i niedostatek, że cyfra ludności jest w nich absolutnie za wysoką, ale dlatego, że robotnikom wydzierają tam owoc ich pracy. Irlandja ma być przeludnioną, gdy trzy piąte części gruntów pozbawione są tam kultury! Zaiste względnie do głodowej zapłaty, jaką lordowie angielscy

obdarzają robotników irlandzkich, ludność tameczna jest zbyt liczną, gdyż z takiego wyrobku nie zdoła wyżyć żadna rodzina. Ale to wcale nie dowodzi absolutnego przeludnienia (ob. art. Irlandja). Już przed czterdziestu laty ludność irlandzka zmniejszyła się o trzy miljony. Gdyby nawet w następnych latach zmniejszyła się jeszcze o parę miljonów, to pomimo tego niedostatek i nędza nie ustąpiłyby z Zielonej wyspy. Przeciwnie, wzmogłoby się zubożenie kraju, gdyż zabrakłoby rąk do uprawy ziemi. Przyczyny nędzy gdzieindziej szukać tu trzeba. Gdzie wszystkim uprzystępniony jest możliwy udział w dobrach przyrodzonych przez odpowiednie, sprawiedliwe wynagrodzenie pracy, tam nie może być mowy o przeludnieniu. Gdzie ubywa ludność, tam droga do upadku staje otworem, i wkrótce wraz z ludnością znika także kultura. Nietylko znikli Grecy i Rzymianie, ale znikła także ich kultura. Już Plinjusz zrozumiał błędy ekonomiczne, które zgotowały zgubę Rzymowi (latifundia perdidere Italiam). Niesprawiedliwy rozdział darów natury i owoców produkcji i latyfundja zrujnowały kulturę starożytną. Faktem jest, że wobec powolnego mnożenia się ludności, świat roślinny i zwierzęcy, dostarczający człowiekowi środków utrzymania, mnoży się w daleko szybszej proporcji; faktem jest, że człowiek może pielęgnować i osłaniać ową płodność świata roślinnego i zwierzęcego, a czyni to tem skuteczniej, im ludność jest gęstszą; faktem iest, że przy zdrowych warunkach społecznych ręce pracujące mogą zdobyć sobie niejaki dobrobyt i że wtedy wraz z wzrostem ludności wzrasta zdolność produkowania; faktem jest, że ta część ludności, która poświęca się wytwarzaniu środków do życia, okazuje większą płodność, aniżeli te warstwy społeczeństwa, które oddają się zajęciom umysłowym. Z faktów tych wynika, że widmo przeludnienia istnieje tylko w wyobraźni pewnych doktrynerów. Nie natura panuje nad człowiekiem, ale ręce ludzkie wytwarzają kulturę. Nie przeludnienie i walka wytępienia, ale mnożenie się i jednoczenie, wydają postęp. Że Maltus był sensualistą—pisze Périn (l. c. 250) — przyzna to każdy, kto czytał jego „Studjum nad zasadą ludności.“ Cały jego system jest teorją postępu społecznego, rozwiniętą ze stanowiska s e n s u a l i s t y c z n e g o. Główną, podług niego, pobudką czynności ludzkich jest potrzeba dobrego pożywienia, odzieży i mieszkania, słowem, to wszystko, co zabezpiecza nas od cierpień głodu i zimna. „Jakkolwiek zasada miłości własnej pozornie jest ciasną, mówi on, wszakże jej to właśnie zawdzięczamy wszystkie te wysiłki, jakiemi każdy pragnie los swój polepszyć, wszystkie te szlachetne prace umysłu ludzkiego, jakiemi cywilizacja wyróżnia się od barbarzyństwa.“ Wzmagający się ciągle przyrost ludności i wynikająca ztąd trudność życia dla klas w społeczeństwie najliczniejszych, wydaje mu się źródłem wszelkich nieszczęść społecznych, a ztąd w systematycznem powstrzymywaniu przyrostu ludności widzi jedyny środek do zapewnienia większego użycia materjalnego dla mniejszej już liczby jednostek. Wszakże oddać należy sprawiedliwość Maltusowi, że nie poniżył się do tego stopnia, aby doradzał nędzne, haniebne praktyki poganizmu, jak to czynią jego uczniowie, przeprowadzający logicznie jego zasadę. Maltus odwołuje się do „cnoty,“ ale do cnoty takiej, jak ją pojmować może utylitarysta. Radzi wszystkim, a szczególniej klasom najliczniejszym „wstrzymanie się od małżeństwa, połączone z czystością.“ Cnotę tę opiera Maltus jedynie na interesie osobistym, [illegible], na najwyższej zasadzie j e g o moralności. Jako pobudkę do

celibatu podaje, z jednej strony, nadzieję dobrobytu, jaki sobie zapewnia celibatarjusz, a z drugiej strony, obawę utrapień, jakieby dla niego pociągnęło za sobą życie rodzinne.—W doktrynie Maltusa, podobnie jak w każdej doktrynie fałszywej, pełno jest sprzeczności. Jak można rachować na ową „wstrzemięźliwość i przymus moralny" tam, gdzie panuje interes osobisty, a więc gdzie każdy za zasadę mieć będzie zaspokojenie żądz swoich. Bezżeństwo, oparte na takiej zasadzie, będzie obfitem źródłem występku i nędzy. Społeczeństwo każde, w któremby zapanowała doktryna Maltusa, zmarniałoby zwolna w zniewieściałości, rozpuście i samolubstwie. „Serce się ściska na myśl o takiem społeczeństwie, gdzie każdy o to tylkoby się troszczył, aby sobie zapewnić używanie dobrobytu. Na szczęście jednak świat dotąd nie widział nic podobnego. Pomimo chwilowych upadków moralności, pojmował on zawsze inaczej wielkość i szczęście człowieka.—Lecz godną uwagi jest rzeczą, że teorja Maltusa nie ma wcale na myśli postępu, ale stagnację. Ideałem jej jest spoczynek w używaniu materjalnem. Wyżej cytowany ekonomista, J. Stuart Mill, tę teorję stagnacji społecznej wyraźnie podaje jako normalny stan społeczeństwa. Spoczynek w używaniu materjalnem jest i dla Milla ideałem życia ludzkiego, a jedynym środkiem dojścia do tego ideału jest praktykowanie doktryny Maltusa. I on, podobnie jak Maltus, odwołuje się do miłości własnej i do dobrze zrozumianego interesu własnego. Dla upowszechnienia „przymusu moralnego" w stosunkach małżeńskich rachuje wiele na wpływ opinji publicznej. Obawa opinji, twierdzi on, wystarczałaby do upowszechnienia praktyki „przymusu moralnego" następnie zaś „możnaby zamienić obowiązek moralny na obowiązek prawny, to jest, na przepis prawodawczy, zakazujący wydawać na świat dzieci, któreby były ciężarem dla społeczeństwa" (Principles of pol. econ. 2, 13, § 2). Mill więc domaga się zniweczenia najistotniejszych praw rodziny chrześcjańskiej a zarazem wszelkich praw swobody osobistej. Przeciwne naturze w tej kwestji zasady sensualizmu prowadzą więc oczywiście do wywrócenia przyrodzonego porządku społeczeństwa. Szkoła Maltusa, której Mill jest najwybitniejszym przedstawicielem, nie cofa się przed żadną ostatecznością doktryny swego mistrza. Nie powstrzymuje jej ani haniebność, ani niegodziwość środków. Wiadomo powszechnie, do jakiego stopnia poniża ona godność małżeństwa (cf. Journ. des Écon. t. 34, s. 446, gdzie doktryna szkoły Maltusa wyłożona jest w całej jej nagości). Są, w życiu współczesnem, pewne znaki budzące obawę powrotu stanu, w jakim zaginął świat pogański. Jest tylko nadzieja w chrystjanizmie, który jeden może wstrzymać zagrażające społeczeństwu spustoszenie. Rubichon (De l'action du clergé dans les sociétés modernes, ed. 2 r. 1829, s. 179) wykazuje, że od czasu jak filozofizm podkopał wiarę, jak skaził lub zniweczył instytucje chrześcjańskie w Hiszpanji, ludność tego kraju poczęła się zmniejszać; prowincje, które uległy wpływowi filozoficznemu, cierpią pod tym względem więcej; w tych zaś, gdzie wpływ ten nie sięgnął, ludność przyrosła znakomicie. Rubichon nadmienia, że straszliwa wojna 1808—1814, jakiej Hiszpanja była widownią, nie przeszkodziła tam wzrostowi ludności i dobrobytu. „Wojna, mówi on, leży w niezbadanych wyrokach Opatrzności; Bóg chce przez nią karać, ale nie zniweczyć rodzaj ludzki, i dlatego daje środki prędkiego odrodzenia się po klęskach, nieodłącznych od człowieczeństwa.

Ale dotąd nie było odrodzenia po klęskach filozofizmu nowożytnego, bo ten, jak piekło, nie należy właściwie do ludzkości. I wtenczas właśnie, kiedy ludom zdaje się, że używają najgłębszego pokoju, sprawia on największe spustoszenie." Właśnie wówczas, gdy sensualizm zdaje się utwierdzać swoje panowanie spokojnem używaniem dóbr materjalnych, społeczeństwo widzi się zagrożonem w swoich losach przyszłych, i to wskutek ostrożności, przedsiębranych dla zapewnienia sobie dobrobytu, który ma być jego bożyszczem. Ludzi głębiej myślących uderza powstrzymanie normalnego przyrostu ludności, na przykład we Francji, zagrażające postępowi społecznemu w samem jego źródle. Zaniepokojenie się i przestrogi religji znalazły wymownego tłumacza w ks. L u q u e t, biskupie Hesbonu. Obawy swoje wypowiedział ten prałat znakomity w liście do dziennika „Univers" (1857). Stopniowego a ciągłego słabnięcia płodności ludzkiej we Francji są, podług ks. Luquet, następujące przyczyny. „Powszechne dążenie do wyjścia ze stanu, w jakim Opatrzność dała się nam urodzić; fatalna zasada mnożenia potrzeb celem pomnożenia produkcji; zbytek i zamiłowanie rozkoszy; pragnienie pieniędzy i zysków nadzwyczajnych. Przyczyny te oddalają ludzi od małżeństwa, a pomiędzy małżonków wprowadzają rozdwojenia, gotujące upadek narodowi." Dalej pisze: „W niektórych okolicach Francji, w niektórych klasach ludności, posłuchajmy, jak układają się warunki przyszłego małżeństwa, a dowiemy się, jak bezwstydnie mówią tam o tajemnicy nieprawości. W przestrogach ludzi ukształconych, w ustach ojców rodzin napotykają się wówczas słowa, których pióro nasze wzdraga się powtórzyć. Na czoło wywołują one wstyd, duszę przepełniają boleścią. Filozofowie bez wiary, myśliciele swobodni—patrzcie, co praktykują wasi uczniowie publicznie, otwarcie. Patrzcie, czego to uczą oni ubogich robotników i biedny lud wiejski, wszędzie, gdzie słowo kapłana głos swój straciło." Słowa statystyków i ekonomistów nie mniej są pouczające, bo nie przekraczając dziedziny faktów pozytywnych i interesów doczesnych, wyświecają to samo położenie rzeczy i wypowiadają te same obawy (cf. L e g o y t, Journal des Écon., t. 13, s. 330; Maurice B l o c k, tamże t. V, s. 425; L a v e r g n e, tamże, t. 13, s. 232; R a u d o t, Correspondant, 1857, s. 56; L e P l a y, Ouvriers européens, passim).—Nie ulega żadnej wątpliwości, powiada Périn, że wszelki postęp społeczny, przy zdrowych warunkach życia społecznego, ściśle się łączy z przyrostem ludności. Gdy przyrost ten się wstrzymuje, wszystko się z nim wstrzymuje. Przyrost ludności jest zarazem źródłem, celem i wyrazem postępu, ponieważ w porządku ziemskim wszystko się robi p r z e z l u d z i, a nic się bez nich nie robi. Ludność ciągle wzrastająca może utrzymać pomyślność swoją jedynie energicznym i ciągłym wysiłkiem, a wysiłek taki daje podnietę do wszystkich wielkich zdobyczy człowieka nad światem. Ciągłem pomnażaniem się ludności urzeczywistnia się postęp przez ż y c i e t r u d u, t. j., przez jedyny postęp, jaki jest dla człowieka możliwy. Bezpłodną więc i występną jest robotą podstawiać na miejsce prawa ofiary, prawo rozkoszy materjalnej. Nie postęp, ale upadek i śmierć jest rezultatem takiego podstawiania. Moralność chrześcjańska daje kwestji przyrostu ludności rozwiązanie, jedynie przedstawiające dla społeczeństwa rękojmię pomyślności i siły. Rozwiązuje zaś ona tę kwestję, nakładając ścisły obowiązek czystości tak w małżeństwie,

jak i w celibacie, co z jednej strony, zapewnia płodność rodzin, a z drugiej utrzymuje ich rozmnażanie się w należnych granicach. Zarzucano Kościołowi, że swemi zasadami o małżeństwie popiera zbytni przyrost ludności, a z drugiej strony, zarzucano mu, że wskutek celibatu kapłańskiego szkodzi temu przyrostowi. Tymczasem Kościół, nadając jednodnocześnie obyczajom dwa te kierunki, unikał tem samem dwóch tych trudności, o jakie rozbijała się pomyślność każdego społeczeństwa, szukającego po za chrystjanizmem reguły życia, t. j., unikał nadmiaru ludności, przyrastającej szybciej, niż środki wyżywienia, i ubytku ludności, odbierającego społeczeństwu siłę i prowadzącego je do nieochybnego upadku. Kościół utrzymuje społeczeństwo na drodze postępu, ponieważ, nadając mu kierunek ciągłego wzmagania się w liczbie, rozwija w niem zarazem wszystkie siły pracy. Ludy też chrześcijańskie siłę i godność swoją upatrywały zawsze w przyroście ludności, utrzymywanym w pewnych granicach i w równoległem potęgowaniu produkcyjności pracy. Pierwotne błogosławieństwo Boże, dane rodzajowi ludzkiemu: „Rośnijcie i mnóżcie się, napełniajcie ziemię i poddawajcie ją pod swoje panowanie,“ obejmowało wszystkie inne błogosławieństwa. Ale wskutek grzechu pierworodnego, kara przyłączyła się do błogosławieństwa. Człowiek upadły nie został pozbawiony wszystkiej wielkości, do jakiej Bóg go przeznaczył,—ale wielkość tę zdobywać musi ceną trudu i ofiary. Bóg w sprawiedliwości swojej chciał, aby życie człowieka było pracowite, ale chciał również, aby ta praca jego zapewniała mu życie. Dając rodzajowi ludzkiemu błogosławieństwo ciągłego rozrostu, Bóg nie mógł zostawić go w naturalnym rzeczy porządku, w niemożliwości osiągnięcia tego celu. Tylko że do osiągnięcia celu tego jeden warunek postawił: posłuszeństwo przykazaniom moralnym. Gdy ten warunek jest zachowany, żadna przeszkoda nie może wstrzymać postępu rodzaju ludzkiego na ziemi. Nędza nie może tu stanowić fatalnego kresu, bo chleba nie zabraknie nigdy społeczeństwu, które pracuje i słucha przykazań moralności chrześcjańskiéj. Nędza, tak często dręcząca znaczną część społeczeństwa, wypływa równie z lenistwa, paraliżującego siłę pracy, i z występków rozpraszających zasoby, jakich właściwe użycie zapewnićby mogło wszystkim utrzymanie życia (ob. art. Pauperyzm).—Z tego wszakże, cośmy tu powiedzieli, wcale nie wynika, iżby Kościół nieoględnie popychał ludzi do małżeństwa. Wprawdzie Kościół nigdy nauczać nie będzie, wślad za uczniami Maltusa, że najwyższem szczęściem ziemskiem jest samolubny celibat, w którym rozkosze dobrobytu zastępują wszystkie godziny radości życia. Ludziom, żyjącym w świecie, wskazuje Kościół r o d z i n ę, jako typ życia prawidłowego, tak pod względem materjalnym jak i moralnym. Ale jest też to faktem niezawodnym, że małżeństwo, odwodząc od rozpusty i utwierdzając dobre obyczaje, przyczynia się do rozwijania produkcyjnej siły robotnika, i podnosi w nim zmysł oględności na przyszłość i oszczędności. Tak się zapatruje Kościół na małżeństwo robotnika, ale zarazem jak najusilniej wzywa młodzież do pracy; oddala od niej nauczaniem swojem i kierownictwem moralnem występki, odwracające od pracy; z macierzyńską troskliwością pierwsze jej lata otacza wszelkiemi ostróżnościami, aby dziewicze jeszcze dusze zachować od trującego tchnienia nieprawości. Umacniając w człowieku ducha przeciwko najgwałtowniejszym skłonnościom serca, Kościół daje możność wy-

czekiwania w bezżeństwie, uzacnianem czystością i pracą, na odpowiednią chwilę założenia własnej rodziny. Gdy więc materjalizm rozwiązuje kwestję ludności przez bezpłodność, Kościół rozwiązuje ją za pomocą płodności. Szczególniej w tym duchu działa celibat religijny. Z jednej strony odejmuje on społeczeństwu pewną cząstkę jego siły rozmnażania się i chroni społeczeństwo od klęski, jakaby wyniknęła ze zbyt szybkiego rozrostu ludności, z drugiej zaś strony zabezpiecza je od klęski przeciwnej, a jeszcze straszliwszej, od wyczerpania i upadku ludności. Nic bowiem lepiej nie zapewnia prawidłowego wzrostu rodzin, jak żywy przykład cnoty, stawiany wszędzie przez tych, którzy życie swoje poświęcili czystości niebiańskiej. Przykłady takie są najskuteczniejszą nauką ku podniesieniu serca ojca rodziny po nad nizkie troski interesu materjalnego. Pokazują mu one życie we właściwem jego świetle, jako naukę, której nagrodą jest nie bogactwo i fałszywa wielkość bogactwa, ale prawdziwa godność i czyste radości duszy; uspakajają w nim zbytnią o przyszłość troskę, odwracają go od haniebnych wyrachowań, zmniejszających liczbę dzieci celem zapewnienia im dobrobytu; odwracają od młodzieży zgubne wpływy wychowania, skrzywionego pychą i chciwością, dają wreszcie ojcu rodziny zachętę do znoszenia, również z duchem ofiary, ciężkich obowiązków swojego położenia. Celibat religijny więc, nie tylko nie wprowadza bezpłodności w społeczeństwo, lecz owszem, przyczynia się do zachowania w niém płodności. Lecz właściwy jego wpływ, właściwa mu płodność jest dopiero w porządku moralnym. Przez cnotę czystości, przez jednę z najheroiczniejszych ofiar, pobudza on wszystkie cnoty i wszelkie poświęcenia. Nie tu miejsce wyliczać wszystkie dobrodziejstwa, jakie wynikły dla społeczeństwa z zaparcia się kapłańskiego. Tu tylko przestajemy na uwadze, że celibat religijny tem jest konieczniejszy dla społeczeństwa, im więcej rozwinęły się jego siły, a wzrosła jego ludność. Ludność liczna, gęsta, jest bezwątpienia źródłem siły, tak moralnej jak materjalnej. Ruch myśli, ożywienie uczuć, są tu żywsze i silniejsze, produkcyjność pracy potężniejsza; ściślejszą jest także solidarność, tak w materjalnym jak i w moralnym porządku. Ale obok tych korzyści są także niedogodności i niebezpieczeństwa. Pokusy do złego są tu częstsze i silniejsze, zepsucie szybsze, różne zawikłania łatwiejsze. Dla zabezpieczenia tym niebezpieczeństwom, potrzeba w społeczeństwie większego przypływu ducha miłości i ofiary, który uprzedza wszystkie burze i goi wszelkie rany. A któż będzie w świecie podtrzymywał i ożywiał tego ducha miłości i ofiary, jeżeli nie ci, co pod wpływem miłości najwyższej, z całego życia swego ustawiczną czynią ofiarę? Tak więc, zgodnie z tą harmonją ogólną, jaką wszędzie spotykamy w społecznym porządku chrześcijańskim, celibat religijny, dając społeczeństwu cnoty, zapewniające mu religijny i dobroczynny przyrost ludności, daje mu z drugiej strony siłę moralną i ożywienie miłości, konieczne do oparcia się pokusom dobrobytu i do odwrócenia niebezpieczeństw, towarzyszących zdobyczom cywilizacji. Również bezpodstawnem jest twierdzenie, jakoby dziedzicznością ustalał się postęp i do nowego postępu prowadził. Historja i codzienna obserwacja przekonywają, że postępy kultury i cywilizacji nie przekazują się dziedzicznie. Cywilizacje fenicka i egipska, grecka i rzymska, znikły wraz z ludami, które tych cywilizacji były

twórcami. Dzisiejsze ludy cywilizowane nie odziedziczyły swojej cywilizacji po grekach i rzymianach. Synowie najwybitniejszych ludzi prawie zawsze bywają miernościami, i zwykle szybko wymierają. Mężowie, którym ludzkość zawdzięcza podnietę do nowych postępów, po większej części pochodzili od prostych rodziców. Postęp zależy od przyczyn duchowych; religijno-moralne wychowanie i ukształcenie umysłowe udzielają się jednostce, ale po usilnej pracy ze strony jednostki. Człowiek musi z d o b y w a ć s o b i e owe dobra duchowe, musi ich posiadanie okupywać pracą usilną. Genjusz zaiste szybcej stanie u celu i głębiej na rzeczy patrzeć będzie. Ale jestto faktem niezaprzeczonym, że ludzkość zawdzięcza największe zdobycze nie genjuszowi, lecz c h a r a k t e r o w i, nie wiedzy, lecz dzielności. Charakter jest całkiem indywidualnej natury i zależy od religijno-moralnego wychowania; z charakterem nie przychodzi się na świat, ale rozwija się go w sobie. Postępy moralne i duchowe, na których polega cywilizacja, nie pochodzą z odziedziczonego uzdolnienia jednostek, ale są wspólnem dobrem całego społeczeństwa, są własnością nabytą, która każdego czasu może być straconą. Widzimy też, że owe postępy, owe zdobyte dobra cywilizacji marniały często, że następowało całkowite ich zniszczenie, jak naprzykład w świecie starożytnym, albo strupieszałość i bezpłodność, jak u indusów i chińczyków. Dzieje nie świadczą, jak utrzymuje d a r w i n i z m, o bezustannem doskonaleniu się przez naturalny dobór płciowy, ale mówią o zagładzie ludów ucywilizowanych, których miejsce zajęli barbarzyńcy, mówią o cofaniu się, zastoju, skamienieniu i zmarnieniu całych narodów. Pod tym ostatnim względem, ciekawym objawem są indusi i chińczycy. Dla wyjaśnienia ogromnej różnicy między człowiekiem dzikim i człowiekiem cywilizowanym, materjalistowska teorja to tylko może powiedzieć, że ludzie cywilizowani są to dojrzałe twory natury, gdy dzicy znajdują się dopiero w stanie dziecięctwa. Lecz indusi i chińczycy posiadali już względnie wysoką cywilizację, gdy dzisiejsze ludy cywilizowane były jeszcze dzikiemi hordami. Darwinistowska teorja n i e p r z e r w a n e g o postępu przez naturalny dobór płciowy i dziedziczenie jest urojeniem, któremu wręcz przeczą fakta historyczne. Ze stronników doktryn, o których tu mówimy, jedni zamykają oczy na groźne objawy życia współczesnego i spokojnie deklamują dalej o postępie i o nowych „zdobyczach“ cywilizacji; innym zaś zdaje się, że odkryli nowe „prawo natury,“ i na jego karb składają winę upadania ludów. Ci powiadają: ludy przebywają młodość i czasy swego rozkwitu, potem muszą zamierać. Zbrodnie, choroby umysłowe, samobójstwa i inne symptomy upadku spełniają się z konieczności prawa natury, o czem jakoby świadczy regularność, z jaką się one powtarzają z roku na rok. Jestto skutek nieodwołalnego losu, przeciw któremu walczyć byłoby bezcelową niedorzecznością. Tak poucza doktryna. Lecz przenoszenie anologji wzrostu i starości człowieka jednostkowego na życie ludów jest samowolą doktrynerską. Dotąd zmarniałe ludy, ginęły zawsze skutkiem wyrodzenia się religijno-moralnego. Dotąd „nie ma przykładu, przyznaje to nawet liberalny ekonomista R o s c h e r (Die Grundlagen der Nationalökonomie, § 264), aby zmarniał lud jakiś, strzegący swoich dóbr najwyższych, swej cywilizacji religijno-moralnej.“ *Zwłaszcza też co do ludów* chrześcjańskich zgoła nie istnieje konie

ność upadku zgrzybiałości, gdyż w naukach i zbawczych środkach chrystjanizmu spoczywa nigdy niewyczerpująca się możność podźwignięcia i naprawy, dla jednostek i dla ludów.—I mniemana fatalistyczna konieczność, jakoby objawiająca się w powtarzaniu pewnych zbrodni i t. d. w pewnych perjodach czasu, polega tylko na krótkowidztwie statystyków. Zapewne, społeczeństwo, wśród którego jednostka żyje, potężnie wpływa na jej ukształcenie umysłowe, a jeszcze bardziej na jej ukształcenie moralne. „Człowiek," powiada racjonalista Masaryk (Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation, 1881, s. 236), „tysiącem nici jest związany ze swem bliższem i dalszem otoczeniem i od niego zależy do pewnego stopnia i to tak dalece, że pod niektóremi względami to, co się z nim dzieje, wymyka się z pod jego woli." Lecz człowiek nie jest ślepem narzędziem sił natury, nie zależy najszlachetniejszą częścią swej istoty od świata zewnętrznego. [1]) Światu zewnętrznemu człowiek przeciwstawia swoją świadomość duchową; między nim a światem zachodzi stosunek wzajemnego oddziaływania a nie biernej zależności. Możemy stawiać sobie pewne cele jako ideały i odpowiednie do nich środki dobierać; rozważamy przed wyborem, wybieramy takie środki, które najlepiej prowadzą nas do zamierzonego celu. Wybór zależy od naszego charakteru, a charakter sami w znacznej mierze w sobie wyrabiamy. Za złą wolę nie mniej jesteśmy odpowiedzialni jak za nielogiczne myślenie. Możemy istniejącą w nas złą wolę stłumić, albo zmodyfikować przez wychowywanie samych siebie i przez kształcenie, jakie u innych ludzi czerpiemy. Możemy przyjąć zasady i praktyki, o których wiemy, że w pewnych okolicznościach wydają one te lub owe rezultaty. Możemy wytrwałem dążeniem do doskonałości dojść do takiego stanu, w którym zawsze przekładać będziemy dobro, jak tylko je poznamy. Posiadamy wolność kierowania się dobrem jako dobrem, możemy umiłować dobro, żyć dla niego.—Twierdzenia statystyków polegają na błędzie logicznym, na pomieszaniu zupełnie różnych pojęć. Podają oni wnioskowania ze stosunków faktycznych, a więc zmiennych, za prawo natury. Na przykład, „jeżeli słyszymy, powiada Masaryk (l. c., 238), że w jakimś kraju przez rok 3,000 ludzi śmierć sobie zadało, to wnosimy słusznie, że i w następnym roku taż sama, mniej więcej, liczba ludzi dopuści się samobójstwa. Lecz przy tem wnioskowaniu przypuszczamy, że pozostaną też same okoliczności. Nic wszakże nie zmusza społeczeństwa do pozostania w tym samym stanie; może ono, jeżeli zechce, tak zmienić swoje stosunki wewnętrzne, że samobójstwa zupełnie ustaną. Przez sumowanie liczby dokonanych samobójstw, zbrodni i t. d. statystyka dochodzi nie do praw natury, ale do praw empirycznych, drugorzędnych. Żadna zgoła nie zachodzi konieczność, aby te lub owe zbrodnie musiały być popełniane. Spełniają się one pod wpływem okoliczności, które obecnie istnieją, lecz po-

[1]) Zwłaszcza Buckle (l. s.) tendencyjnie, w duchu doktryny, przesadził wpływ sił i czynników natury na kulturę i cywilizacyę. Ziemne, kosmiczne i klimatyczne warunki nie są tu zaiste bez wpływu, ale wpływ stanowczy nie jest ich udziałem. Okazuje się to już z tego, że dawniejsze kraje cywilizowane świata starożytnego zamieszkują teraz barbarzyńcy, na których strefa, grunt, klimat, nie wywiera żadnego wpływu cywilizującego.

przednio nie istniały, i w przyszłości mogą nie istnieć; pod wpływem okoliczności, których zmiana jest w mocy społeczeństwa." Do jakiego stopnia z jednej strony przekonania religijne, a z drugiej bezreligijność zdolne są owe warunki oddalić albo sprowadzić, wykazał to cytowany wyżej Masaryk w dziejach skłonności do samobójstwa. Gdy za czasów cesarstwa rzymskiego manja samobójcza rozpościerała się po całem państwie, „znika ona w miarę szerzenia się chrystjanizmu, a katolickie wieki średnie wcale jej nie znają. W epoce odrodzenia się i reformacji samobójstwo częściej się spotyka, w XVIII wieku znowu występuje skłonność do samobójstwa i upowszechnia się w wieku następnym. Na cyfrach można wykazać, że w ostatnich czasach potroiła się w większej części krajów cywilizowanych cyfra samobójstw, gdy ludność tychże krajów wzrasta daleko powolniej." Statystyczne tablice, ułożone przez Masaryka, świadczą, że liczba samobójstw ciągle wzrasta. Zwłaszcza przerażającem zjawiskiem jest wzrost liczby samobójstw, jakich dopuszczają się dzieci i kobiety. Samobójstwa kobiet Masaryk przypisuje dążnościom emancypacyjnym z ich urojeniami i dziwolągami. Przyczynę zagęszczających się coraz bardziej samobójstw Masaryk widzi w wadliwem ukształceniu intellektualnem i moralnem. „Intellektualna i moralna społeczność," powiada, „jest główną przyczyną nowoczesnego przesytu życia. Nasza połowiczność daje nam fałszywą miarę szczęścia ziemskiego na wszystkich polach życia, nasza połowiczność wydaje corocznie niezliczone ofiary samobójstwa [1]). Tę intellektualną i moralną połowiczność określić można jednym wyrazem, bezreligijność, a ztąd wynika, że nowoczesnej skłonności do samobójstwa źródłem i ostatnią przyczyną jest wyzucie się z religji." W przeważnej liczbie samobójstw główną rolę odgrywa demoralizacja; względnie szlachetniejsze pobudki tylko w rzadkich wypadkach podniecają do samobójstwa. Boleść i strapienie z powodu utraty ukochanych osób, żal i wstyd, miłość nieszczęśliwa, rzadko sprowadzają samobójstwo, gdy występek, miłość do pieniędzy, rozpusta, pochłaniają największą liczbę ofiar. „Sprawa ta ukazuje się w joszcze gorszem świetle, pisze Masaryk, jeżeli rozważymy, że samobójstwo w większej części wypadków bywa gwałtownem zakończeniem długiego szeregu moralnych błędów i zboczeń, że nawet tam, gdzie pobudka zdaje się być szlachetną, w rzeczy samej samobójstwo jest ujściem rozpaczy i świadomości win popełnionych." Specjalna niemoralność samobójstw tkwi w wytężonej rozpaczy, która po większej części bywa wynikiem wyuzdanego i egzaltowanego życia i bezreligijności. W fatalistycznym poglądzie na konieczność, prawidłowość i stałość w cyfrze zbrodni popełnianych, obłąkań umysłowych i samobójstw, mieści się odrobina prawdy, prawdy o jedności i solidarności rodzaju ludzkiego. Dobro, jakie ktoś czyni, jest jego własnością, jest wszakże nietylko jego własnością, ale i własnością społeczeństwa. Tak samo rzecz się ma ze złem; grzech

---

[1]) Stwierdzono, że corocznie pozbawia się życia w Niemczech około 9,000 osób, we Francyi 7,000, w Austryi 2,600, we wszystkich państwach europejskich ogółem 22,000 osób. Ponieważ zaś wykazy statystyczne podają co najwyżej połowę dokonanych i zamierzonych samobójstw, przeto obliczać można, że corocznie w krajach cywilizowanych około 50,000 ludzi targa się na własne życie. *Masaryk*, l. c. w przedmowie.

i zbrodnia jest czynem i winą osobistości, która się ich dopuszcza. Nie są one wszakże tylko czynem osobistym; i społeczeństwo jest niemi dotknięte. Religijno-moralna i duchowa atmosfera, w jakiej człowiek przebywa, wywiera, do pewnego stopnia, wpływ na jego postępowanie, i ztąd społeczeństwo uczestniczy, w pewnej mierze, w dobrych czynach członków swoich; lecz z drugiej strony jest ono także, do pewnego stopnia, odpowiedzialne za winy i zbrodnie, jakie się w jego łonie popełniają, a więc musi ponosić za nie karę i ekspjację. Podnoszącą potęgę przykładu i zabójczy wpływ zgorszenia stwierdzają i fakta dziejowe i codzienne przykłady. Statystycy wszakże posuwają ową solidarność aż do absurdu, i odrzucając wszelką odpowiedzialność osobistą, wszystko składają na społeczeństwo. Są to doktrynerzy tej samej, mniej więcej, kategorji, co i ci, którzy w sferze ekonomicznej powiadają ubóstwa i niedoli: „Pomagaj sobie samemu." Rzecz to charakterystyczna, że taż sama „naukowa" teorja, która odmawia ubogiemu przystępu do „stołu natury," rozciąga nad z ł o c z y ń c ą osłonę „humanitarności." Ubogiemu, powiada owa teorja, że on sam lub jego rodzice winni są nędzy, jaka go gnębi, lecz za popełnioną zbrodnię czyni odpowiedzialnem całe społeczeństwo. Według niej, z taką samą regularnością, z jaką następuje przypływ i odpływ morza, spełniać się m u s z ą pewne występki i zbrodnie, czyli, jak się Moleschot wyraził, że „występek i cnota są takiemi produktami, jak cukier i witrjol." Maltuzjańsko-darwinistowskie „prawa natury," opierając się na nieprawdzie i niemożliwości, doprowadziłyby do zupełnej ruiny społeczeństwa, gdyby je konsekwentnie stosowano w praktyce. Życie indywidualne gaśnie, ale osiągnięta przez nie doskonałość przechodzi ostatecznie na rasę. Nędza i występek rugują z widowni życia słabe żywioły, a mocne uszlachetniają i czynią sposobniejszemi do wydoskonalenia rasy. Jednostka idzie na zagładę, rasa zaś uszlachetnia się, wprawdzie powoli, ale ciągle. Tak twierdzi doktryna, opierając się na bezpodstawnych wnioskowaniach. Wręcz jej przeczą fakta, odnośnie do tego, jakoby ludzkość doskonaliła się pod względem f i z y c z n y m. Od tysiąców lat nie dostrzega się tu żadnego postępu: wszystkie wiadomości historyczne, wizerunki, posągi i t. d. świadczą, że człowiek przed 3—4000 lat tak samo był zbudowany, jak człowiek teraźniejszy, że mógł rozwinąć taką samą moc i wytrwałość. Przeciwnie, możnaby o niektórych ludach powiedzieć, że raczej wyradzają się, aniżeli się uszlachetniają i doskonalą. Zresztą to doskonalenie się znajduje nieprzebytą zaporę w ś m i e r c i [1]). Czy

---

[1]) Darwiniści nie szczędzą wysileń, aby objaśnić na swój sposób szybkie i nieubłagane działanie ś m i e r c i. Gdyż jeżeli czego nie podobna pogodzić z doktryną rozwojową, to prawa śmierci. Podług darwinizmu bowiem rezultatem procesu rozwojowego ma być mnożenie i doskonalenie życia. Jestestwa, najlepiej uzbrojone do walki o byt, utrzymują się na pobojowisku życia. Im wyżej wstępujemy po drabinie stworzeń, tem bogaciej i trwalej powinno się kształtować życie, a c z ł o w i e k powinienby d ł u g o ś c i ą ż y c i a górować nad innemi istotami żyjącemi. W rzeczywistości zaś dzieje się zupełnie inaczej. Im niżej zstępujemy po drabinie istot żyjących, tem dłuższe przeciętnie napotykamy życie. Wiele roślin, jak naprzykład adansonje na wyspach Zielonego Przylądka i cedry Libanu, dochodzą do tysiąca a nawet więcej lat istnienia. Według świadectwa wiarogodnych badaczów, w królestwie zwierzęcem dość często napotyka się wiek 200 lat i dłuższy (*Weismann*, Ue- [illegible] Lebens, s. 3...). O człowieku zaś powiedziano: liczba jego lat

ze śmiercią wszystko się kończy? Kto na to pytanie odpowiada twierdząco, ten stawia przed pracą i wszystkiemi wysileniami człowieka zupełną bezcelowość, a w takim razie mieliby zupełną słuszność ci, którzy głoszą człowiekowi, aby unicestwił samego siebie. Dążenie jest na ziemi, osiągnięcie jest za grobem. Nawet ten, kto wytrwale pracował i dążył, ustępuje z życia w stanie niedoskonałości, i tylko częściowych nabytków. Doskonałość przebywa w innym, lepszym świecie. Ci, którzy przeczą nieśmiertelności i nie chcą uznać doskonałości w wyższym, pozaziemskim bycie, a głoszą stopniowe ulepszenie rasy drogą doboru płciowego przez nędzę i występek, nietylko poniżają człowieka, ale czynią mu życie jakiemś udręczeniem Syzyfowem i jarzmem nieznośnem. Samobójstwo jest logiczną konsekwencją materjalizmu.—Z tego, co było wyżej powiedziane, wyciągnijmy zasadnicze wnioski: kultura i cywilizacja nie są owocem walki o warunki bytu; dziedziczne przechodzenie postępów cywilizacyjnych jest absolutną niemożliwością; nie rasa, jako ogół, udoskonala się według jakiegoś procesu naturalnego i fatalistycznego, i nie z niezmiennej konieczności wypływa postęp dla wszystkich; udział w dobrach cywilizowanych jest raczej indywidualny; ludy udoskonalają się przez przestrzeganie prawa moralnego; postęp nie jest dziełem przyrodzonej konieczności, ale wolnej pracy duchowej. Postęp w kulturze i cywilizacji dopóty jest możliwy, dopóki ludy pełnią słowem i czynem przykazanie: Miłuj Boga nadewszystko, a bliźniego twego jak siebie samego. Rozległość i głębokość wykształcenia religijno-moralnego jest indywidualną. Indywidua nietylko czynią postępy, ale cofają się i częstokroć dochodzą do zupełnego upadku. Jeżeli upadek obejmie szersze warstwy społeczne, wtedy, przy wzmagającem się zepsuciu, cały ogół marnieje. Nieraz można się spotkać z pytaniem, czy teraźniejsza ludzkość znajduje się na drodze postępu, czy też na drodze upadku? Jedni rozprawiają o postępie, i to o postępie olbrzymim, gdy inni rychły upadek zapowiadają. Sprzeczność ta pokazuje, jak trudno wyrobić sobie jasny i trafny sąd o wypadkach, jakie dokonywają się przed naszemi oczyma. Lecz istnieje jeszcze w duszy ludów głęboki zasób przekonań, uczuć i pojęć chrześcijańskich, co wyraża się zadziwiającemi czynami poświęcenia się i zaparcia. Błędem więc byłoby mówić o p o w s z e c h n y m upadku. Ale jest to faktem, nie dającym się zaprzeczyć, że tak zwane sfery „wykształcone,“ zwłaszcza na Zachodzie, odwróciły się, w znacznej mierze, od chrystjanizmu, że duchowa anarchja, zwątpienie i rozpacz szerzą się coraz bardziej w tych warstwach i że już zrodziły wyraźną bezsilność moralną. Duch ofiarności i zaparcia się już nie istnieje w tych sferach. Faktem jest ró-

---

jest 70, najwyżej 80, a co po za tem, to tylko znój i cierpienie. Daleko wię człowiekowi do tego, aby, pod względem trwałości życia, kroczył na czele procesu rozwojowego. Tylko t e i s t y c z n e pojmowanie rozwiązuje jasno i zupełnie zagadkę śmierci. Człowiek jest na ziemi tylko wędrowcem, dążącym do swojej ojczyzny wiecznej. Życie ziemskie jest więc dla niego momentem przejściowym, jest czasem przygotowania i próby. Czas ów, aby odpowiadał celowi, musi być krótkim. Krótkość żywota ziemskiego, najdoskonalej odpowiada celowi tegoż żywota jako przygotowania. Ztąd również pojmuje się doskonale, dla czego Stwórca tak wszystko urządził, że czas i okoliczności śmierci zakryte są przed okiem śmiertelnem.

wnież, że ta duchowa anarchja przesiąka do klas niższych, i że ta nie tylko pociąga za sobą niemoc moralną, ale ta wytwarza formalne zwyrodnienie. Historyk Gibbon powiedział niegdyś, że teraźniejsza cywilizacja niemoże zaginąć, gdyż niema już barbarzyńców, którzyby dość byli silni, aby mogli pokryć Europę ruinami. Nie potrzeba tu wszakże nowej wędrówki ludów; barbarzyńców to wychowuje we własnem łonie nowoczesne społeczeństwo, o ile odpycha od siebie chrystjanizm, a straszliwych środków niszczenia mogą dostarczyć zdumiewające postępy techniczne w sposobach tępienia życia i mienia ludzkiego. Kommuna paryska 1871 jest tu groźnem ostrzeżeniem. Niektórzy mniemają, że „zestarzała" Europa dąży wprawdzie ku upadkowi, ale na drugiej półkuli, w Ameryce, widzą wschodzącą nową erę dziejów powszechnych. Bardzo się wszakże mylą; religijny i moralny rozkład szybko się szerzy także w Ameryce. Pisarz amerykański, H. George, głęboki obserwator, myśliciel wyższego zakroju, świeżo skreślił straszliwy obraz korrupcji, nurtującej w łonie społeczeństwa amerykańskiego (*George*, Progress and poverty, księga X, rozdz. 4). Pomimo tego liberalni profesorowie i publicyści nie przestają prawić o coraz nowych „zdobyczach" kultury. Tak samo niegdyś czynili sofiści greccy, retorzy rzymscy i humaniści XV wieku. Kiedy Grecję toczył rozkład wewnętrzny, sofiści nie przestawali deklamować o postępie; kiedy nadciągali barbarzyńcy przeciwko Rzymowi, Symmach napisał uczony memorjał o bogini Zwycięztwa. Już wszędzie okazywały się symptomy okropnej burzy religijnej, która przez całe wieki miała trapić Europę, gdy humaniści nie mogli znaleźć wyrazów na wysławianie mniemanych postępów kultury. Takie samo złudzenie spotykamy u „filozofów" ośmnastego wieku; w tak zwanych sferach wykształconych pojawiła się teorja, poczytująca barbarzyństwo za kulturę, a upadek nazywająca postępem (Cf. pouczające dzieło *Taine'a*, Les origines de la France contemporaine).—Pod postępem cywilizacji „nauka" nowoczesna rozumie te wszystkie ustawy i urządzenia społeczne, które pozwalają żyć i umierać po za cieniem Kościoła. Jako zdobycze cywilizacyjne wysławia się owe hypotezy i teorje, które pozostają w radykalnej sprzeczności z nauką Odkupiciela świata. Teoretyczny antagonizm i praktyczna apostazja wobec J. Chrystusa uchodzi teraz na Zachodzie za treść kultury, cywilizacji i postępu.—System maltuzjański nieodzownie musiał w dalszem swem rozwinięciu doprowadzić do zaprzeczenia bytu Boga i nieśmiertelności duszy. Z pojęciem Boga nie daje się to pogodzić, jakoby wszechmocny Stwórca powoływał istoty do bytu, dla których nie ma miejsca przy „biesiadnym stole" natury. Dla nieskończonej doskonałości i dobroci Boga nie ma miejsca w systemie, który w występku i nędzy, w zbrodniach i niszczeniu widzi jedyną drogę postępu. Nie mogła się także utrzymać nauka o nieśmiertelności duszy w systemie rozwojowym, przyznającym tylko tym istotom prawo do bytu, które w walce o byt okazały swoją wyższość. Boga i nieśmiertelności duszy zaprzeć się w końcu musieli stronnicy walki konkurencyjnej, jako jedynej sprężyny postępu. Zresztą w „walce o byt" Bóg jest zupełnie zbytecznym. Cały przedziwny porządek świata, wszystkie niezliczone przystosowania, wszystkie zdumiewające organizacje, wszystko to jest tu dziełem walki o byt i naturalnego rozwoju. Nie potrzeba tu wszechmo-

gącego Stwórcy, najdoskonalsza celowość powstała z konieczności przystosowania się do innych organizmów (*Häckel*, Natürliche Schöpfungsgeschichte). W anarchji duchowej i w połowiczności moralnej leży teraz największe niebezpieczeństwo dla kultury i cywilizacji. Czują to nietylko wierzący chrześcjanie, ale i materjaliści. Ideałem synów Kościoła jest jedna owczarnia i jeden pasterz. Lecz i niewierzący czują konieczność jakiegoś jednolitego pojmowania świata i życia, i cel ten usiłują osiągnąć za pomocą przymusowego nauczania niewiary. Jeszcze niedawno francuzki minister oświaty publicznej, Juljusz Ferry, wypowiadał jawnie, przy każdej sposobności, że we Francyi kwestję szkolną rozwiązać trzeba w duchu republikańsko-materjalistowskim, jeżeli w całym kraju panować ma „duchowa jedność." Ale daremne to są wysilenia. Niedowiarstwo jest przeczeniem, nie może więc mieć siły jednoczącej. Tylko w przeczeniu zgodni są przeciwnicy prawdy chrześcjańskiej; po za tem rozchodzą się w różne strony i wzajemnie siebie nie nawidzą. — Już Bakon z Werulamu powiedział, że urywkowa i płytka wiedza odwraca od Boga, gdy prawdziwa i gruntowna umiejętność zwraca człowieka do religji. To też, o ile się upowszechnia w naszych czasach płytkie kształcenie umysłowe, o tyle szerzy się ateizm i bezreligijność. Bezreligijności zaś towarzyszy niezadowolenie. Człowiek potrzebuje, oprócz wiedzy, jakiegoś oparcia moralnego, a oparcie takie może znaleźć tylko w religji. Jeżeli religję utraci, nie zazna już pokoju ducha. „Jeżeli z duszy ustąpi wiara, powiada Lamennais, wiara, która łączy duszę z Bogiem, wtedy coś straszliwego w niej się dokonywa. Dusza niejako własnym ciężarem spychana ku głębiom, upada, upada bezustannie, i do upadku wciąga rozum; oderwana od swego początku, czepia się wszystkiego, cokolwiek spotyka na drodze ku przepaściom, jużto szamocząc się bolesnym niepokojem, już szalejąc rozkoszą wyuzdaną, lub wybuchając śmiechem warjata. Dręczona ciągle niedającym się ukoić pociągiem do życia i pragnieniem życia, chwyta się bądź materji, daremnie usiłując tchnąć w nią życie, uduchownić ją i ubóstwić; bądź gubi się w czczych abstrakcjach, w niepochwytnych cieniach własnej wyobraźni. Wszystkie wyższe zdolności i siły milkną i pogrążają się w jakiś sen głęboki; wszystkie owe tajemnicze potęgi duszy, które w nas i na okół nas wytwarzają duchowy porządek świata, a które stanowią prawdziwą, wewnętrzną istotę człowieka, stopniowo zamierają, i to zamieranie swego lepszego jestestwa człowiek czuje z boleścią, rozdzierającą całą jego istotę. Dusza jego łaknie, a on nie ma dla niej żadnego pokarmu; co ma począć? Zabija duszę, aby już nie trawić się głodem duchowym i nie doznawać tych męczarni wewnętrznych" (*Lamennais*, Discus. crit. et pensées diverses sur la religion et la philosophie; sam autor wszakże doszedł do opisanego tu stanu; ob. art.). „Istnieją dziś dwie klasy ludzi, pisze dalej racjonalista Masaryk (l. c. s. 170), wierzący i niewierzący, chrześcjanie i niechrześcjanie. Wierzący mają moralny punkt oparcia, są zadowoleni i pogodzeni z życiem, z niewierzących bardzo niewielu znalazłoby się szczęśliwych i zadowolonych, gdyż bardzo niewielu ma jakiś grunt duchowy pod sobą w życiu (a to ich szczęście i zadowolenie jak jest wątłe i kruche!); większość nurza się w umysłowej i moralnej anarchji. Tej umysłowej i moralnej anarchji

przypisać trzeba z jednej strony wielką wrażliwość nerwową i ciągle wzrastającą liczbę warjatów; z drugiej strony pod jej wpływem wytwarza się **pessymistyczny** pogląd na życie, który nietylko odbija się w nowoczesnej poezji i filozofji, ale tysiącom i dziesiątkom tysięcy ludzi czyni życie prawdziwie nieznośnem. Jeżeli zestawimy z pessymistyczną filozofją Schopenhauera cały zastęp pessymistycznie usposobionych poetów nowożytnych, to otrzymamy potwierdzenie tego, co cyfry statystyczne sucho wypowiadają, a mianowicie, że przesyceni jesteśmy życiem, że uszło od nas wszelkie wesele życia. Tłumnym samobójstwom poeci nowocześni wyśpiewują pieśni żałobne, mowę nadgrobową wygłasza im mędrzec frankfurcki (Schopenhauer)..." Takie to są owoce teraźniejszej kultury umysłowej, takie są „zdobycze" postępowej wiedzy nowożytnej. Jej przedstawicielom zdaje się, że są promotorami kultury, lecz oni właśnie najskuteczniej podkopują kulturę i burzą cywilizację, oni wnoszą do ludu anarchję umysłową i paraliżują jego siłę moralną, która z przekonań religijnych się rodzi. Popularyzowanie pseudo-naukowych teorji przez prasę, niszczy, zwłaszcza na Zachodzie, wewnętrzną jedność ludów, wywołuje coraz nowe rozdwojenia i sekty, i wytwarza istny chaos społeczny. Wszędzie, gdzie się spojrzy, panuje waśń i zatarg, niezadowolenie z życia i znużenie z życiem, wszędzie szerzy się wewnętrzna rozterka i rozdwojenie zewnętrzne. Żaden człowiek myślący nie może ukryć tego przed sobą, że Europa Zachodnia stoi wobec jakiegoś wielkiego kryzysu. „Jaki to będzie przewrót, pisze wyżej cytowany myśliciel amerykański, George (l. c. ks. 10 r. 4), tego nie zdoła przewidzieć żaden śmiertelnik, ale że jakiś gwałtowny przewrót spełnić się musi, czują to dobrze wszyscy ludzie myślący. Świat cywilizowany drży na skraju jakiegoś ruchu wielkiego. Albo zwróci się ku wyżynom, zkąd otworzy się przed nim droga do najświetniejszego postępu, albo poniży się jeszcze bardziej i pogrąży w barbarzyństwie." Wszelki prawdziwy postęp kultury i cywilizacji bierze początek z duszy człowieka. Sprężyną postępu jest, jak to widzieliśmy wyżej, miłość, poświęcająca się i zapierająca się siebie. Taka miłość zaś wyrasta tylko na gruncie przekonań chrześcijańskich; ofiara i zaparcie się siebie są to czyny życia religijnego. Od dusz więc powinna się zacząć reforma; tylko zaślepienie może myśleć o reformowaniu za pomocą środków zewnętrznych; nieco większa ilość złota i chleba nie odrodzi społeczeństwa. Zaiste, każdy człowiek myślący widzi jasno potrzebę reform ekonomicznych, ale pierwszą potrzebą jest odnowienie życia religijnego, przywrócenie jedności wewnętrznej przez jawne wyznawanie i pełnienie nauki Odkupiciela świata. Wyznawanie i pełnienie wiary chrześcijańskiej nie wymaga koniecznie mozolnych studjów szkolnych i mądrości światowej. Prosty zdrowy rozum jest w stanie objąć naukę Zbawiciela, w której znajdzie najpewniejszy drogowskaz i kompas we wszystkich okolicznościach i położeniach życia. Mąż, który całe życie strawił na badaniach filozoficznych, nie będzie posiadał tyle mądrości praktycznej, ile jej posiada prosty człowiek z ludu, pełniący naukę chrystjanizmu. W tem właśnie mieści się jedna z boskich cech chrystjanizmu, że jego nauki nawet dla najbardziej wykształconych umysłów są wzniosłe i święte, a dla nieumiejętnych dostępne i zrozumiałe. Nie wiedza, ale praktyka czyni chrześcija-

nina chrześcjaninem. Gdzie panuje nauka chrześcjańska nad myślą i czynem, tam osusza ona łzy, rozjaśnia weselem serce, do umysłu wnosi pogodę, a zarazem hartuje dzielność i energję, rodzi zapał i poświęcenie. Znika tu małoduszność, trudności nie zniechęcają, gdyż nie z samolubstwa i próżności działa chrześcjanin, ale dla Boga, dla zbawienia własnej duszy, dla pożytku bliźniego, a ufność w Bogu umacnia jego wolę. Potęgę niewzruszonego przekonania, odwagę w obronie tego przekonania, pokorę, która czuje własną słabość a szuka siły po za sobą, to jest w Bogu; wytrwałość, która nawet wtedy nie upada na duchu, gdy piętrzą się trudności, gdy świat szydzi i urąga; mądrość, która odważnie stawia czoło przeciwnikowi, gdy trzeba dać świadectwo prawdzie, albo też pokornie na drugi plan się usuwa, gdy chodzi o własną chwałę i próżność: wszystkie te cnoty głosi chrystjanizm zarówno najprostszemu człowiekowi, jak i najwyżej wykształconemu mędrcowi. A umiejętność ludzka i filozofja co czynią? Czy któryś z rozlicznych systemów naukowych otarł kiedy łzę choćby jedną? Czy który z systemów mądrości tego świata zadowolnił tęsknotę ducha i uciszył niepokój serca ludzkiego? Czy uczynił ludzi lepszymi, łagodniejszymi, hartowniejszymi? Czy przeciwnie w chwilach stanowczych nie rodził zwątpienia, a rozpaczy wobec nieszczęścia? Göthe, jakkolwiek sam był niedowiarkiem, wybornie w kilku wyrazach scharakteryzował całe dzieje kultury i cywilizacji: „Właściwą, jedyną i najgłębszą osnową dziejów świata i ludzkości, osnową, wobec której wszystkie inne fakta mają podrzędne znaczenie, jest walka wiary z niedowiarstwem.“ Potężnemi czynnikami cywilizacji i kultury są: nauka, wiedza i kapitał, lecz czynniki te minęły się z zadaniem swojem, i w dziejach nowożytnych pracują nad dziełem zniszczenia. Zamiast na gruncie chrystjanizmu, w duchu nauki Zbawiciela świata, coraz głębiej i wszechstronniej rozwijać religijno-moralny stosunek do Boga, zamiast podnosić duchowo i doskonalić moralnie ludzkość, nauka nowożytna postawiła się wrogo względem chrystjanizmu i wiarę religijną podkopała. Jedni usiłują tu także tłumom „nieukształconym“ niewiarę swoją narzucić, [1]) gdy inni przywilej niedowiarstwa tylko dla

[1]) Tak zwana „inteligencja,“ pisze Ratzinger (Die Volkswirthschaft in ihrem sitt. Grundlagen. s. 498), sprowadziła duchową i moralną anarchję. Co dzieje się w klasach niższych, jest to tylko naśladowaniem tego, co stało się obyczajem i przyjętym poglądem z góry. Z góry sączono jad między ludność, z góry wyszło zepsucie, i tylko przez nawrócenie się i naprawę klas wyższych można zażegnać niebezpieczeństwo, grożące ze strony klas niższych w Niemczech, Francji, Anglji i t. d. Socjalistowscy robotnicy w Niemczech niebawem by się nawrócili, gdyby udało się predykantom zyskać zamożne mieszczaństwo dla praktykowania wiary chrześcjańskiej. Ale Syzyfowa byłaby to robota, głosić naukę Odkupiciela w koncyljabulach socjalistycznych, gdy z góry roztacza się zgorszenie po całem społeczeństwie. Wszystkie uniwersytety niemieckie, wszystkie wyższe szkoły, teatra, niemal cała prasa i literatura, wysługują tak zwanej „nauce,“ i napadają na chrystjanizm. Nie ma prawie „kalendarza gospodarskiego,“ w którymby nie usiłowano popularyzować darwinizmu dla chłopów i zarzucać fałszu chrystjanizmowi. W odczytach publicznych i mowach, w rozmowach i broszurach, w prasie politycznej i w belletrystyce, w teatrach i piosenkach, wyższe, inteligentne, ukształcone klasy wysławiają występek, szydzą z zaparcia się chrześcjańskiego i z ofiarności, uwielbiają bogactwo, propagują doktryny materjalistyczne. Istotna to powódź zgorszenia, jaka dotąd wylewa się bezustannie

wyższych warstw społecznych zastrzegają. Lecz jedno i drugie prowadzi do zniszczenia owoców cywilizacji. Nauka wrócić znowu powinna na grunt chrystjanizmu, kształcenie umysłu powinno być znowu sprowadzone do harmonji z prawdą chrześcijańską. **K a p i t a ł**, zamiast dostarczać nowych środków produkcji, zamiast otwierać nowe drogi spożywczości, służy dziś, w znacznej mierze, niesprawiedliwemu wzbogaceniu się kapitalistów i wyzyskiwaniu mas ludowych. Zdobycze długiej, mozolnej kultury idą na szybką zagładę. Wyczerpują się skarby ukryte w łonie ziemi, siły natury wyniszcza egoizm krótkowidzący i wyuzdana żądza zysków. Nauka nowożytna i kapitał wspólnie pracują nad burzeniem dorobków cywilizacji. Nauka broni interesów kapitału, i bezgraniczne jego panowanie nazywa postępem, niezbędnym postulatem, prawem natury. Kapitał zaś ze swej strony przykłada się poparciem materjalnem do krzewienia się antychrześcijańskich teorji i hypotez, a przez nie panuje nad opinją publiczną. Jeżeli dobra cywilizacji i kultury nie mają się stać pastwą wyuzdanego egoizmu, jeżeli ludy mają się ustrzedz nowego barbarzyństwa, to kapitał i nauka na inną się muszą zwrócić drogę. Kwestja socjalna jest przedewszystkiem kwestją nauczania i wychowania; drugie tu dopiero miejsce zajmuje konieczność reformy ekonomicznej. Niemożliwy jest rozwój i postęp ekonomiczny, dopóki ludy zachodnie nie otrząsną się z duchowej i moralnej anarchji. Głowa i serce, umysł i charakter powinny kształcić się równomiernie, chrystjanizm powinien górować nad ideałami i uczuciami ludów, a wtedy dopiero społeczeństwo może odzyskać dzielność i energję moralną, wtedy zdoła pokonać pokusy, bogactwa i ubóstwa, wtedy potrafi stłumić niemoralny zbytek i usunąć demoralizującą nędzę, wtedy w miłości chrząścjańskiej znajdzie węzły twardego zjednoczenia. Samo tylko pielęgnowanie interesów materjalnych i ekonomicznych nie da ani szczęścia ani zadowolenia ludziom. Szczęścia i zadowolenia wewnętrznego nie kupuje się skarbami tej ziemi. Tylko ten, którego serce szuka pokoju w Bogu, a którego duch garnie się ku swemu Stwórcy, może być prawdziwie szczęśliwym i zadowolonym. Brak dóbr ziemskich lub ich posiadanie nie zatrwoży, ani nie oślepi wierzącego chrześcijanina; będzie się on krzątać około gromadzenia nabytków materjalnych, o ile nabytki te służą i jemu i bliźnim do uszlachetnienia życia, do osiągnięcia celów duchowych i moralnych, ale nigdy serca swego w nich nie

---

na lud wierzący chrześcijański. Wyżej cytowany **M a s a r y k** (l. c. 198) pisze: „Każdy dzień przynosi jakiś wytwór tego, co w Niemczech nazywa się filozofją. Nie ma kraju, w którymby odraza do chrystjanizmu była tak widoczną, nigdzie burzenie tak systematycznie się nie odbywa, jak w Niemczech (protestanckich). Korzysta się tu z każdej, chociażby jak najniewinniejszej okoliczności, ku napadaniu na chrystjanizm i ku poniewieraniu wiarą chrześcijańską. Pogarda dla Boga i jego słowa, odstępstwo od Chrystusa i jego zbawiającej nauki, nienawiść do Kościoła i jego urządzeń, może nigdzie nie występuje tak jawnie. Niech wyjdzie nowa edycja dzieła Brehma, o życiu zwierząt, a niezawodnie wydawca wetknie w nią jakąś złośliwą i plugawą wycieczkę przeciw wierze chrześcijańskiej. Co najwyżej krępują się tu jeszcze w napadaniu na chrystjanizm względami na prokuratorów królewskich i na procesy sądowe niekiedy ex officio wytaczane gorszycielom i bluźniercom." Cf. prof. **C r a m e r a** sprawozdanie o życiu religijnem ewangelickiem w Niemczech na siódmem walnem zgromadzeniu stowarzyszenia „Evangelische Allianz."

pogrąży. Chrześcjanin działa i pracuje, lecz nie z pobudek chciwości, nie z żądzy napawania się rozkoszami życia, ale dla tego, że człowieka obowiązkiem jest w pocie czoła na chleb pracować i że „kto nie pracuje, także jeść nie powinien." Nabytek swój i posiadanie poczytuje za dar boży, przeznaczony nie tylko na własne potrzeby nabywcy, ale także na łagodzenie niedoli bliźniego i to jest jedyna droga dostarczenia wszystkim chleba powszedniego i możliwego udziału w dobrach tego świata. Praca i przestawanie na małem tworzy i utrzymuje bogactwo, i dla tego powszechny dobrobyt musiałby wykwitnąć z połączonych szlachetnych dążeń ludów chrześcjańskich. Spełniają się w ten sposób słowa Zbawiciela: „Szukajcie tedy naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydano" (Mat 6,33). W tych słowach Boga-człowieka mieści się program życia i postępu dla jednostek i dla ludów. Cf. *G. Ratzinger*, Die Volkswirthschaft in ihren Grundlagen, 1881; *Neurath*, Volkswirthschaftliche und social philosophische Essays, 1880; *G. Kurth*, Les origines de la civilisation moderne, 2 t., 1886; *Périn*, De la richesse dans les sociétés chrétiennes (w przekł. pols. ks. M. N. „Bogactwo w społeczeństwie chrześc."), *tegoż*: Les lois de la société chrétienne, 1875 i Du progrès materiel et du renoncement chrétien, 1854. Ob. także artt: Cywilizacja, Pauperyzm, Praca, Pracy historja. *J. N.*

Poszakowski Jan, jeden z najuczeńszych członków zgromadzenia Jezusowego, ur. na Litwie r. 1684, jak sam wyznaje w przedmowie do dzieła „Antidotum," bo, gdy je pisał (1754 r.), miał już rok siedmdziesiąty i zdrowie dużo nadwerężone. Na Litwie także wstąpił do jezuitów r. 1700. W akad. wileńskiej wykładał teologję dogmatyczną i historję kościelną. Był teologiem nadwornym księcia Karola Stanisława Radziwiłła, kanclerza litewskiego, i nauczycielem syna jego, Hieronima, podczaszego litewskiego. Rządził kolejno kolegjami, słuckiem i nieświeżkiem, umarł w Nieświeżu 1757 r. i tamże pochowany. Pisał i drukował wiele dzieł teologicznych, polemicznych i historycznych, a także redagował i wydawał przez lat kilkanaście kalendarze polityczne, w których pomieszczał wiele ciekawych rozpraw historycznych, z dziejów historji powszechnej, polskiej i kościelnej. Pomimo zepsutego smaku i panowania makaronizmu XVIII w., pisał on jednak czystą polszczyzną, a jego „Historja luterska i kalwińska" dziś jeszcze z pożytkiem i przyjemnie się czyta. Dzieła ks. Poszakowskiego są następujące: 1) *Nauka panów dyssydentów z nauką starodawnego Kościoła zniesiona*, Wilno 1733 r. w 4-ce. 2) *Głos pasterza J. Chrystusa, wzywającego owieczki do owczarni swojej albo Nauka Katolicka praeliminarna, ogłoszony przez* X. Jana Poszakowskiego w Wilnie 1736 r. 3) *Rozdział światła od ciemności*, to jest nauka katolicka o przenajśw. Eucharystji z nauką protestancką w księgach ich symbolicznych zawartą, zniesiona i we trzech traktatach przełożona. Wilno, druk akademji S. J. 1737 r. 4) *Firmament Prawdy* trzema gwiazdami rozumy dyssydentów oświecający, t. j. nauka katolicka o wzywaniu świętych, o modlitwie, o czyscu, z nauką ksiąg symbolicznych kościoła luterańskiego zniesiona, przełożona przez X. J. P. Wilno 1737 r. 5) *Lilja między cierniem*, prawda między błędami, t. j. nauka katolicka o usprawiedliwieniu z nauką protestantów konfesji augsburg-

skiej w księgach symbolicznych zawarta, zniesiona i we trzech traktatach przełożona w Wilnie 1738 r. 6) *Prawda z Orłem i Strzałą nad kacerskiemi błędami górująca*, t. j. nauka katolicka o Kościele Chrystusowym, z nauką protestantów konfesji augsburskiej w księgach ich symbolicznych zawartą, zniesiona, we trzech traktatach przełożona, z których w pierwszym się traktuje o samym Kościele od Chrystusa Pana postanowionym, w drugim o głowie widzialnej Kościoła Chrystusowego, w trzecim o herezjach, które odszczepiają od Kościoła Chrystusowego. Wilno 1740 r. w 4-ce. 7) *Kalendarze polityczne* na r. 1737, 38, 39. 8) *Kalendarz jezuicki* większy na r. 1740, przestępny, i *Mniejszy kalendarz* na tenże rok. 8) *Kolenda cesarska* na r. 1746 seriem duodecim zawierająca caesarum, albo dwanaście pierwszych cesarzów rzymskich w Wilnie. 9) *Kolenda II cesarska* na r. 1747, szlacheckiej młodzieży na zachęcenie do czytania historyków, ofiarowana w Wilnie. 10) *Kolenda III cesarska* na rok przestępny, 1748 w Wilnie. 11) *Kolenda cesarska IV* na rok 1749 etc. 12) *Konfesja albo wyznanie wiary jednostajnym konsensem* i zgodą wszystkich zborów kalwińskich ułożona, a przez X. J. P. roztrząśniona. Warszawa 1742. 13) *Historja turecka* o początkach i rozkrzewieniu się tej sekty, oraz niektóre rewolucje w sobie zawierająca, światu polskiemu ogłoszona. Tom I. Ksiąg IV. Wilno 1745 r. w 4-ce. 14) *Kontrowersje przeciw Kalwinom.* Wilno 1746, tomów 5 w 8-ce. 15) *Historja Kalwińska*, części II, w pierwszej o początkach i upadku sekty kalwińskiej we Francji, w drugiej o początku i rozszerzeniu się tejże sekty w Anglji z Mikołaja Sandera, Edwarda Rychtona i innych pisarzy zebrana i opisana. Warszawa, tom I 1747, tom II 1748 r. in 4-o. 16) *Historja* o odszczepieństwie angielskiem. Sandomierz 1748 in 8. 17) *Zohar z okazji starego żydowskiego Zohara* na oświecenie żydowskiego narodu. Warszawa 1749 r. in 4. 18) *Katechizm rzymski*, albo krótka nauka katolicka, wszystkim chrześcjanom do zbawienia najpotrzebniejsza, przetłomaczony z Roberta Belarmina, kardynała. Wilno 1752 r. 19) *Kazania na niedziele całego roku i święta*, z francuskiego na polski język przetłomaczone, nauki wielce do zbawienia potrzebne, zawierające. Wilno 1725 r. t. 3. 20) *Antidotum contra antidotum*, albo zbawienna przestroga, ze lekarstwo duszne przeciwko apostazji, przez Wojciecha Węgierskiego, niegdyś superintendenta zborów ewangielickich sporządzone i wygotowane, teraz świeżo w Królewcu roku pańskiego 1750 drukiem publikowane i ogłoszone, jest wierutną trucizną, dana wszystkim wobec i z osobna Boga kochającym i zbawienia wiecznego sobie życzącym od X. J. Poszakowskiego S. J., teologa z szczerej miłości i gorliwości pozyskania Boga i szczęśliwej wieczności, dusz najdroższą krwią Jezusową odkupionych, dla zbawienia dusz ludzkich pożytku, do druku podana. Wilno 1754 r. in 4-to. Przed samą śmiercią wydał jeszcze *Drogę do Nieba*, której wydanie zapowiedział w przedmowie do *Głosu pasterza.* Prócz tych dzieł zostawił jeszcze w rękopiśmie roczniki Kościoła polskiego. *Ks. Z. Janczak.*

Potamjena, *Potamiaena* (28 czerwca), dziewica, poniosła śmierć męczeńską podczas prześladowania chrześcjan za cesarza Septymjusza Sewera. O jej męczeństwie spotykamy u Euzebjusza (H. E. 1. 6) następujące opowiadanie. Potamjena była piękna dziewica egipska, która

w obronie swej dziewiczej czystości i wiary niezliczone walki staczać musiała i w końcu wycierpiała niewypowiedziane katusze. Prefekt Egiptu Aquila kazał ją męczyć w najokrutniejszy sposób, zagroził, że wyda ją na pastwę gladjatorom, i skazał na śmierć niezłomną dziewicę. Niejaki Bazylides, sługa sądowy, zaprowadził Potamjenę na miejsce kaźni, okazał jej wiele współczucia i odpędzał motłoch, który chciał znieważyć męczennicę. Za to Potamjena oznajmiła Bazylidesowi, aby był dobrej otuchy, gdyż po śmierci wyprosi mu u Boga łaskę do osiągnięcia zbawienia, i w ten sposób odpłaci mu za doznane odeń dobrodziejstwa. Kiedy to wyrzekła, zaczęto ją oblewać wrzącą smołą, zwolna, po całem ciele, od stóp do głowy. Trzeciego dnia po zgonie ukazała się Bazylidesowi ś. męczennica, złożyła koronę na jego głowie, zwiastując, że jej modlitw i wstawiennictwa Bóg wysłuchał, i że Bazylides wkrótce pójdzie do nieba. Niebawem spełniło się owo widzenie; wezwany przez towarzyszy, aby zaprzysiągł, Bazylides oświadczył, że jest chrześcjaninem i że przysięgać nie może, poczem jako chrześcjanin został ścięty. Wtedy, dodaje Euzebjusz, wielu mieszkańców Aleksandrji nawróciło się na wiarę chrześcjańską, gdyż ukazała im się P. we śnie i zachęciła ich do tego. Opowiadanie Euzebjusza uzupełnia ist Lausiaca biskupa Palladjusza z Helonopolis, który podaje krótką relację o męczeńskiej śmierci ś. P. według słów wielkiego pustelnika Antonjusza. Piękną dziewicę Potamjenę rozpustny jej pan, gdy ta niecnym jego propozycjom ze wzgardą się oparła, oskarżył przed prezesem w Aleksandrji, jako chrześcjankę, złorzeczącą cesarzowi, ale przytem prosił, aby jej nie pozbawiano życia, gdyby się woli jego poddała. Prezes straszliwie dręczył świątobliwą dziewicę, a gdy to nie skutkowało, kazał napełnić kocioł smołą, rozpalić pod nim ogień i do wrzącej smoły wrzucić obnażoną P. Święta dziewica głośno błagała: „W imię cesarza, którego się obawiasz, proszę cię, nie każ ściągać szat ze mnie, lecz pozwól, aby mię zwolna opuszczono we wrzącą smołę, a przekonasz się, jakiej cierpliwości udzielił mi Chrystus!“ Powoli opuszczano ją do kotła, a kiedy zanurzyła się w smołę po szyję, oddała duszę Bogu. Cf. *Ruinart*, Acta M. *Bolland.* Jan.; *Tillemont*, Mém. III. (*Schrödl.*)

Potkański Florenty, pijar, ur. 1711 r. w Sieradzkiem. Zostawszy pijarem, był nauczycielem w różnych kolegjach, następnie kaznodzieją przy katedrze wileńskiej, prefektem collegium Nobilium w Warszawie, rektorem w Łowiczu, w Radomiu, r. 1760 prowincjałem. Po złożeniu prowincjalstwa, obrany rektorem w Radomiu, tam um. 1769 roku. Napisał: *Kazania na niektóre święta*, Warsz 1744 in 4-o; *Oratio de magnis Zaluściorum in rem polonam literariam meritis*, ib. 1746. Jestto najdokładniejsza wiadomość historyczna o bibljotece Załuskich, przełożona następnie na język francuski i poprawiona przez biskupa Załuskiego, wydrukowana została w *Nouvelle bibliothèque germanique* (t. 1. cz. 1. s. 172); *Varia carmina, tam polonica quam latina* ib. 1747; *Medytacje*, przekład z francuskiego, ib. 1768.

Potken Jan był proboszczem przy kościele św. Jerzego w Kolonji na początku XVI w. Wymieniony jest w historji nauk biblijnych i filozofji wschodniej, jako wydawca części etjopskiego przekładu Biblji, pierwszej księgi etjopskiej, jaka się ukazała w druku. Książka ta wyszła in 4 w Rzymie 1513 r., gdzie P. wyuczył się był języka etj-

skiego od kilku etjopczyków, i zawiera Psalmy wraz z Canticus i Pieśnią nad pieśniami. Nie ma w niej karty tytułowej, a tylko podpis: *Impressum est opusculum hoc ingenio et impensis Joannis Potken, praepositi ecclesiae S. Georgii Colonien.*, Romae, per Marcellum Silber, alias Franck, et finitum die ultima Junii anno salutis M. D. XIII. R. 1518 sporządził P. w Kolonji nową edycję Psałterza etjopskiego z dodanym tekstem hebrajskim i łacińskim: *Psalterium in quatuor linguis, hebraea, graeca, chaldaea* (tak błędnie nazwał P. język etjopski) *et latina*, Impressum Coloniae 1518. Wydania te są podstawą etjopskiego tekstu Psałterza i Pieśni nad pieśniami w poliglocie londyńskiej. Cf. *G. W. Meyer*, Geschichte der Schrifterklärung, t. I, s. 218.

Potop, po hebr. מבול mabul, syr. mômûl, gr. κατακλυσμός. Biblja dwa wielkie zaznacza momenty, w którym cały glob nasz podlegał strasznym fal wody zalewom: Przedhistoryczny, pierwszy, zwany *Tohu wabohu*, kiedy „ciemności były nad głębokością, a duch Boży unaszał się nad wodami“ (Gen. 1, 2). Drugi, historyczny potop, który za czasów Noego się dokonał, a którego echo tak brzmi w ustach rzymskiego poety: „omnia pontus erant, deerant quoque littora ponto“ (Ovid). Obydwa, zdaniem wielu geologów, mają być dwiema ostatniemi epokami wielkiego okresu geologicznego, zapisanego w dziejach globu, i zwanego *diluvium* (*Fabre d'Envieu*, Les Origines de la terre et de l'homme, 1873, p. 423 etc.). Okrom tych zalewów, w dobie historycznej były jeszcze częściowe, niektóre części globu obejmujące, o czem tradycje zgodnie z geologją poświadczają. Nas wszakże zajmie potop noachicki: 1) *jego historja*; 2) *rzeczywistość*; 3) *powszechność*; 4) *hypotezy, jakie przyczyny fizyczne mogły go spowodować?* 5) *zarzuty*; 6) *symbolizm potopu*; 7) *literatura*.

I. Opis potopu streszcza Geneza, r. 6, 1—9, 17; oddźwięk zaś jego odbija się mniej lub więcej dobitnie w podaniach wszystkich prawie ludów. Gdy potomkowie Seta, zwani *synami Bożymi* (Gen. 6, 2), zawiązując małżeństwa *z córkami ludzkiemi*, potomkami Kaina (ibid.), wzięli udział i w nieprawościach ostatnich, cała „ziemia skaziła się przed Bogiem i napełniła się nieprawością.“ Powstało pokolenie mocarzy (*nephilim*), potężnych nie tylko w siły fizyczne, ale zarówno słynnych z wielkich nieprawości: „wszystka myśl serca była napięta ku złemu po wszystek czas.“ „Żal było (Bogu), że uczynił człowieka na ziemi“ i postanowił wygładzić, „od człowieka aż do zwierząt, od ziemiopłazu aż do ptactwa powietrznego.“ Noe (Noah), potomek Seta, znalazł tylko łaskę przed Panem, on „z Bogiem chodził,“ jego też Bóg postanowił ocalić z pośród powszechnej zagłady, aby przezeń ród ludzki zachować. Noe miał trzech synów: Sema, Chama i Jafeta. Z rozkazu Bożego buduje ogromny korab (*tebah*, gr. κιβωτός) z drzewa *gopher* (*Wujek*: heblowanego); trzysta łokci był długi, pięćdziesiąt szeroki, a trzydzieści łokci miał wysokości. Na trzy piętra był podzielony, z wielkiem oknem (*cohar*) u góry i drzwiami z boku opatrzony. (6, 1—22). Gdy korab został wykończony, otrzymał Noe od Boga rozkaz, aby doń wszedł ze swą rodziną, w liczbie ośmiu osób, i aby wprowadził ze „wszystkich zwierząt czystych siedmiorgo i siedmiorgo, samca i samicę (t. j. siedm sztuk, Rosenmüller, Gesenjusz, Ewald, Keil, Delitzsch i po większej części uczeni katoliccy), oraz ze zwierząt nieczystych po dwojgu i dwojgu samca i samicę (t. j. dwie sztuki). Z ptactwa powietrznego tyleż jednostek

i w tymże stosunku weszło do okrętu. Rozkazał nadto Pan Noemu zaopatrzyć arkę we wszelkie dla siebie i zwierząt pokarmy. Roku 600 życia Noego, miesiąca drugiego, dnia 17 (70 ma: 27), rozpoczął się potop: „przerwały się wszystkie źródła przepaści wielkiej i upusty niebieskie otworzone są," padał „deszcz na ziemię czterdzieści dni i czterdzieści nocy." Wody wysoko wezbrały na ziemi: „okryły się wszystkie góry wysokie pod wszystkiem niebem. Piętnaście łokci wyższa była woda nad górami, które była okryła. I zgładzone jest wszelkie ciało, które się ruszało na ziemi, wszyscy ludzie. Został tylko Noe i ci którzy z nim byli w korabie. I opanowały wody ziemię sto i pięćdziesiąt dni" (7, 1—24). Po wymierzeniu strasznego sądu, wspomniał Pan na Noego i, przywiódłszy silne wiatry, osuszył z wód powierzchnię ziemską. Okręt stanął na górach Armeńskich (hebr. *Ararat*, najwyższy ich szczyt wznosi się na 16,254 stóp nad poziom morza). Wszakże dopiero na początku dziesiątego miesiąca od potopu wynurzyły się wierzchołki gór. Noe, pragnąc się przekonać o stanie wód, po upływie jeszcze czterdziestu dni, wypuszcza kruka, a później nieco gołębia; pierwszy, znajdując dość dla siebie pożywienia, nie wrócił, ale wróciła gołębica, wody bowiem jeszcze zakrywały oblicze ziemi. Po siedmiu dniach wypuszczona drugi raz gołębica przyniosła gałązkę oliwną, a za trzecią razą—już nie wróciła. I poznał Noe, iż wody znikły; stało się to roku 601, pierwszego miesiąca, pierwszego dnia. W drugim miesiącu, 27 dniu, Noe z rozkazu Bożego wyszedł z arki z całą rodziną i zwierzętami; otrzymał w posiadanie ziemię i stał się uczestnikiem błogosławieństwa. Z wdzięczności dla Zbawcy buduje ołtarz, z czystych zwierząt składa ofiarę. Podobała się ta ofiara Panu, który postanowił z Noem przymierze, iż więcej karać nie będzie potopem (8, 1—22). Znakiem przymierza postanowiona tęcza na obłokach (9, 13). Z trzech synów Noego „rozsiał się wszystek rodzaj ludzki po wszystkiej ziemi" (9, 19). Ponieważ potop rozpoczął się drugiego miesiąca 17 dnia (70: 27), a skończył się w następnym roku, tegoż miesiąca, dnia 27, trwał przeto cały rok i dni 10. U żydów był rok dwojaki, świąteczny i cywilny (cf. Exod. 23, 16; 34, 22); pierwszy rozpoczynał się na wiosnę, w miesiącu Nisan, na pamiątkę wyjścia z Egiptu; drugi na jesieni w miesiącu Ethanim v. Tiszri. Którym jest *ów drugi* miesiąc potopowy, nie zgadzają się uczeni. Ś. Efrem, Rupert, licząc podług świątecznego roku, zowią go Iar, mniej więcej nasz maj; Józef Flaw., na podstawie tradycji, zwie go Marheszvan, drugi miesiąc roku cywilnego, nasz listopad (Ant. I, 3, n. 3). Podobnaż niezgoda, o jakim tu mowa roku, słonecznym lub księżycowym? Jedni, za św. Efremem (Opp. syr. lat. I, 53—54), odnoszą do księżycowego, czyli 355 dni (ściślej 354 dni, 8 godz., 48 m., 33$^{6}/_{10}$ sek.), takiego bowiem trzymali się żydzi, a zatem potop trwał 365 dni. Inni opierają się na tem, że pierwsze pięć miesięcy równały się 150 dniom, czyli każdy miał po 30 dni, przechylają się za rokiem słonecznym (*Delitzsch*, *Keil*, *Crélier*). W takim razie należałoby dodać do końca roku pięć dni, jak to czynili egipcjanie. Taka jest historja katastrofy, której uległ nasz glob za czasów Noego. **2.** Wiarogodność opisu i rzeczywistość faktu zatwierdza sam wewnętrzny charakter opowiadania, oraz dowody zewnętrzne. W początkach chrześcijaństwa Cels, a później Voltaire wyszydzali potop jako bajkę; w nowszych czasach Colenso, biskup a

kański, i cały szereg racjonalistów zaliczyli go do rzędu mytów, baśni kosmogonicznych. Niektórzy w historji potopu próbowali odnaleźć fragmenty różnych autorów. Ale próby się niepowiodły. Nazwy Boga *Jahweh*, *Elohim*, na przemiany używane w tymże toku mowy, np. w r. 7, i 8, w tymże wierszu np. 16, do żadnego nie doprowadziły rezultatu, fragmenty były bez sensu (cf. Pentateuch, autentyczność). Owszem, sam charakter opowiadania, jego prostota, szczegółowość, jasność, związek części, w jedną rozwijającą się stopniowo i harmonijną całość, ma za sobą wszystkie dane, aby je za wiarogodne uważać i rzeczywistość faktu opowiedzianego uznać. Herder zowie je dziennikiem troskliwie spisywanym z arki. Okrom charakteru wewnętrznego, za historyczną powagą Mojżeszowego opowiadania o potopie przemawiają świadectwa zewnętrzne—tradycje prawie wszystkich ludów. Od Chin i Indji do Meksyku i Patagonji, od Oceanji do Walji i Laponji—wszędzie się spotykamy z tem podaniem, przekształconem i odmiennem co do szczegółów, tem̄że co do istoty. Narodowa próżność, miejscowy koloryt, spora domieszka różnych baśni mytologicznych są zwykłą kosmogonicznego podania przymieszką. Szybkiem przynajmniej oka wejrzeniem przebieżemy łańcuch tradycji o potopie. Dla łatwiejszego się orjentowania, przetniemy go na 4 części lub cykle: a) Europy i Egiptu, b) Azji Wschodniej: Indów, Persów, Chińczyków, c) Azji Zachodniej: Assyrji, Chaldei, Syrji, Fenicji, d) Ameryki, Oceanji. a) U narodów Europy, jak greków, rzymian mało znajdujemy śladów potopu, nie wiele więcej ich do dziś odkryto u egipcjan, wszakże nie możemy się uskarżać na zupełny ich brak. I tak w potopie Ogyginsa i Deukaljona wiele jest szczegółów, zapożyczonych z potopu biblijnego. Plutarch, mówiąc o potopie Deukaljona, czyni wzmiankę o gołębiu po dwakroć z arki wypuszczonym (De solertia animalium). Plato wspomina kapłana egipskiego, dzieje potopu Solonowi opowiadającego (Timaeus). Lucjan o potopie Deukaljona takie zaznacza szczegóły: wylicza występki bezbożnych, które ściągnęły tę karę, opisuje klęskę—z nieba i ziemi popłynęły strumienie wody i zalały wszystkich ludzi. Deukaljon ocalał dla swej pobożności w ten sposób: sam z dziećmi wszedł do arki, a za nim podążyły zwierzęta (De Dea Syra). Ślady potopu u egipcjan znajdują w bajkach boga Ra, który wygładził wrogi sobie ród ludzki, a później go stworzył z własnych łez (cf. *A. M. Sayce*, Lumière Nouvelle, apportée par les monuments anciens, trad. fran. par *Trochon*, Paris, 1888, p. 65). b) Indowie podwójną mają opowieść potopu, jedną w księdze *Mahabharata*, drugą w *Bhagavata*; starożytniejsza i czystsza jest pierwsza. Manu z rozkazu Bramy zbudował okręt, do którego z 7-miu mędrcami (Richis) wszedł i zabrał ze sobą wszelkie nasiona. Fale wód okryły ziemię i okręt zaniosły na szczyt Himalajów, gdzie stanął (cf. *F. Neve*, La tradition indienne du déluge dans la forme la plus ancienne, Paris, 1851; *Lenormant*, Histoire Ancienne de l'Orient, 9 ed. II, 295). W księgach chińskich Chu-King jest mowa o potopie za króla Jao, kiedy najwyższe góry były zalane wodą (*Pauthier*, Livres Sacrés de l'Orient, Paris, 1840). Druga bajka mówi o królu Fahhe, że był zachowany od potopu ze swą żoną, trzema synami i trzema córkami. U japończyków podobne odnajdujemy tradycje (cf. *Gainet*, La Bible sans la Bible, I, p. 160—198). W mytologji persów historja potopu pomie-

szana z kosmogonją, choć jej śladów trudno nie poznać. W nurtach wód Ahryman niszczy rodzaj ludzki. c) Najwyraźniejsze wszakże podania o potopie przechowały się w mytologjach narodów Azji Zachodniej. Tradycje chaldejczyków i assyryjczyków tak są podobne do biblijnej, że trudno im nie przyznać wspólnego z nią źródła. Dla wielkiej ich wartości zaznaczamy je nieco obszerniej. Berosus, historyk chaldejski, przekazał nam historją potopu, jak o tem poświadczają Aleksander Polyhistor, Abydenus (u *Euseb.*, Chronicon l. I, 6; Praeparatio Ev. 9, 12; u *Syncellus*, p. 38); oraz Józef Flawjusz (Antiq. I, III, 6; Contra Ap. 1, 19). W zupełności atoli przedstawił ją naszym oczom M. G. Smith, assyrjolog, który, z odkrytych na gruzach Niniwy i Babilonu klinowych fragmentów, złożył prawie cały tekst potopu. Opis potopu jest tu epizodem z obszernego poematu epicznego, pochodzącego z XVII w. przed Chrystusem, którego bohater zowie się Gilgamesh (dawniej czytano Gizdubar albo Izdhubar, biblijny Nemrod?). Sisutros (w klinowem piśmie Hasis-Adra), chaldejski (akkadyjski) Noe, z wód potopu ocalony, a nawet do nieba wzięty, opowiada Gilgameshowi straszne wydarzenie, jakie dotknęło ród ludzki za nieprawości; z dopuszczenia wielkich bogów: Anu, Bela, Adara, Ennugi, Ea. Posłuszny rozkazom Ea, zbudował Sisuttor okręt, do którego pozwolono mu z rodziną, służbą i zwierzęty wejść. W chwili, gdy okręt został zamknięty, strumieniem polały się wody, poczęły srożyć się burze, roznosząc straszne zniszczenie! Bogowie do łez losem nieszczęśliwych byli wzruszeni. Po pewnym czasie okręt zatrzymuje się na górze Nizir (w północnej Babilonji). Sisutros, chcąc się przekonać o stanie wód, wypuszcza kruka, po siedmiu dniach gołębia, jaskółkę i nareszcie wychodzi z okrętu. Składa ofiary, w których wonności podobali sobie bogowie. Na niebie poczęła świecić różnobarwna tęcza (Dosłowne tłum. ob. u *Ks. Wł. Zaborskiego*: Źródła historyczne Wschodu, 1888, lub Prz. Pow. 1888, n. 50, p. 166—172). Mimo, że politeizm i pomieszanie historji Noego z Henocha, skaziły czystość opowiadania, uderzające jest jego podobieństwo z tekstem biblijnym, najskrajniejsi racjonaliści nie śmieli temu przeczyć. „Bijące jest podobieństwo, mówi Tiele, pomiędzy tem opowiadaniem a opowieścią Biblji, podobieństwo takie, że często w obudwu tekstach napotykamy te same nawet wyrażenia“ (Histoire comp. des anciennes relig. p. 194). Niechcąc atoli się zgodzić na wniosek, że obydwa te opisy mają źródło we wspólnem podaniu, wolą oni się zabawiać w niedorzeczne przypuszczenia, że chaldejczycy przepisali żywcem od hebreów, lub ci od chaldejczyków (cf. o tem *Wł. Zaborski*, op. c. p. 173 etc.) Ale zwróćmy swój wzrok ku innym narodom. Tradycje fenicjan wzmiankują o zalewie ziemi (Demarus) przez morze (Pont); podług syryjczyków podań, wody potopowe pochłonęła przepaść przy m. Hierapolis. Armenowie zaś, za panowania Augusta, opowiadali o szczątkach korabia, znajdujących w ich kraju na górze Barris (cf. Jos. Flav. Antiq. I, III, 6). Wieść o odnalezieniu resztek arki rozeszła się w obecnym czasie; ks. Józef Nouri, archid. babiloński, miał widzieć je na jednym z wierzchołków Araratu 25 kw. 1892 r. (cf. Przegląd Katol. 1892 r. Nr. 43). We Frygji, w m. Apamea, znaleziono starożytny numizmat, z wyobrażeniem odsłoniętej arki. Z wnętrza arki pokazują się dwie ludzkie postacie, gołąb z różczką oliwną i inne ptactwo. W napisie można odczytać dwie litery N. O.. trzecia zatarta; czyby była

[illegible] Persów, Chińczyków, c) Azji Zachodniej: Assyrji, Chaldei, Syrji, [illegible] cji, d) Ameryki, Oceanji. a) U narodów Europy, jak greków, [illegible] mało znajdujemy śladów potopu, nie wiele więcej ich do dziś od[illegible] u egipcjan, wszakże nie możemy się uskarżać na zupełny ich [illegible] I tak w potopie Ogygesa i Deukaljona wiele jest szczegółów, [illegible] czonych z potopu biblijnego. Plutarch, mówiąc o potopie Deukal[illegible] czyni wzmiankę o gołębiu po dwakroć z arki wypuszczonym (De [illegible] lertia animalium). Plato wspomina kapłana egipskiego, dzieje p[illegible] Solonowi opowiadającego (Timaeus). Lucjan o potopie Deukaljona [illegible] zaznacza szczegóły: wylicza występki bezbożnych, które ściągnęły karę, opisuje klęskę—z nieba i ziemi popłynęły strumienie wody [illegible] lały wszystkich ludzi. Deukaljon ocalał dla swej pobożności w [illegible] sób: sam z dziećmi wszedł do arki, a za nim podążyły zwierzęta [illegible] Dea Syra). Ślady potopu u egipcjan znajdują w bajkach bog[illegible] który wygładził wrogi sobie ród ludzki, a później go stworzył z włas[illegible] łez (cf. *A. M. Sayce*, Lumière Nouvelle, apportée par les monu[illegible] anciens, trad. fran. par *Trochon*, Paris, 1888, p. 65). b) Indowie [illegible] dwójną mają opowieść potopu, jedną w księdze *Mahabharata*, d[illegible] w *Bhagavata*; starożytniejsza i czystsza jest pierwsza. Manu z ro[illegible] Bramy zbudował okręt, do którego z 7-miu mędrcami (Ri[illegible] wszedł i zabrał ze sobą wszelkie nasiona. Fale wód okryły [illegible] mię i okręt zaniosły na szczyt Himalajów, gdzie stanął (cf. *Neve*, La tradition indienne du déluge dans la forme la plus anc[illegible] ne, [illegible] 51; *Lenormant*, Histoire Ancienne de l'Orient, 9 ed. II, [illegible] W [illegible] -King jest mowa o potopie za króla Jao, k[illegible] [illegible] wodą (*Pauthier*, Livres Sacrés de l'Ori[illegible] [illegible] mówi o królu Fahhe, że był zachow[illegible] [illegible] trzema synami i trzema córkami. U ja[illegible] [illegible] my tradycje (cf. *Gainet*, La Bible san[illegible] [illegible] W [illegible] ji persów historja potopu po[illegible]

zana z kosmogonją, choć jej śladów trudno nie poznać. W nurtach wód Ahryman niszczy rodzaj ludzki. c) Najwyraźniejsze wszakże podania o potopie przechowały się w mytologjach narodów Azji Zachodniej. Tradycje chaldejczyków i assyryjczyków tak są podobne do biblijnej, że trudno im nie przyznać wspólnego z nią źródła. Dla wielkiej ich wartości zaznaczamy je nieco obszerniej. Berosus, historyk chaldejski, przekazał nam historją potopu, jak o tem poświadczają Aleksander Polyhistor, Abydenus (u *Euseb.*, Chronicon l. I, 6; Praeparatio Ev. 9, 12; u *Syncellus*, p. 38); oraz Józef Flawjusz (Antiq. I, III, 6; Contra Ap. 1, 19). W zupełności atoli przedstawił ją naszym oczom M. G. Smith, assyrjolog, który, z odkrytych na gruzach Niniwy i Babilonu klinowych fragmentów, złożył prawie cały tekst potopu. Opis potopu jest tu epizodem z obszernego poematu epicznego, pochodzącego z XVII w. przed Chrystusem, którego bohater zowie się Gilgamesh (dawniej czytano Gizdubar albo Izdhubar, biblijny Nemrod?). Sisutros (w klinowem piśmie Hasis-Adra), chaldejski (akkadyjski) Noe, z wód potopu ocalony, a nawet do nieba wzięty, opowiada Gilgameshowi straszne wydarzenie, jakie dotknęło ród ludzki za nieprawości; z dopuszczenia wielkich bogów: Anu, Bela, Adara, Ennugi, Ea. Posłuszny rozkazom Ea, zbudował Sisuttor okręt, do którego pozwolono mu z rodziną, służbą i zwierzęty wejść. W chwili, gdy okręt został zamknięty, strumieniem polały się wody, poczęły srożyć się burze, roznosząc straszne zniszczenie! Bogowie do łez losem nieszczęśliwych byli wzruszeni. Po pewnym czasie okręt zatrzymuje się na górze Nizir (w północnej Babilonji). Sisutros, chcąc się przekonać o stanie wód, wypuszcza kruka, po siedmiu dniach gołębia, jaskółkę i nareszcie wychodzi z okrętu. Składa ofiary, w których wonności podobali sobie bogowie. Na niebie poczęła świecić różnobarwna tęcza (Dosłowne tłum. ob. u *Ks. Wł. Zaborskiego*: Źródła historyczne Wschodu, 1888, lub Prz. Pow. 1888, n. 50, p. 166—172). Mimo, że politeizm i pomieszanie historji Noego z Henocha, skaziły czystość opowiadania, uderzające jest jego podobieństwo z tekstem biblijnym, najskrajniejsi racjonaliści nie śmieli temu przeczyć. „Bijące jest podobieństwo, mówi Tiele, pomiędzy tem opowiadaniem a opowieścią Biblji, podobieństwo takie, że często w obudwu tekstach napotykamy te same nawet wyrażenia“ (Histoire comp. des anciennes relig. p. 194). Niechcąc atoli się zgodzić na wniosek, że obydwa te opisy mają źródło we wspólnem podaniu, wolą oni się zabawiać w niedorzeczne przypuszczenia, że chaldejczycy przepisali żywcem od hebreów, lub ci od chaldejczyków (cf. o tem *Wł. Zaborski*, op. c. p. 173 etc.) Ale zwróćmy swój wzrok ku innym narodom. Tradycje fenicjan wzmiankują o zalewie ziemi (Demarus) przez morze (Pont); podług syryjczyków podań, wody potopowe pochłonęła przepaść przy m. Hierapolis. Armenowie zaś, za panowania Augusta, opowiadali o szczątkach korabia, znajdujących w ich kraju na górze Barris (cf. Jos. Flav. Antiq. I, III, 6). Wieść o odnalezieniu resztek arki rozeszła się w obecnym czasie; ks. Józef Nouri, archid. babiloński, miał widzieć je na jednym z wierzchołków Araratu 25 kw. 1892 r. (cf. Przegląd Katol. 1892 r. Nr. 43). We Frygji, w m. Apamea, znaleziono starożytny numizmat, z wyobrażeniem odsłoniętej arki. Z wnętrza arki pokazują się dwie ludzkie postacie, gołąb z różczką oliwną i inne ptactwo. W pisie można odczytać dwie litery N. O.. trzecia zatarta; czyby b

kański, i cały szereg racjonalistów zaliczyli go do rzędu mytów, baśni kosmogonicznych. Niektórzy w historji potopu próbowali odnaleźć fragmenty różnych autorów. Ale próby się niepowiodły. Nazwy Boga *Jalweh*, *Elohim*, na przemiany używane w tymże toku mowy, np. w r. 7, 1 i 5, w tymże wierszu np. 16, do żadnego nie doprowadziły rezultatu, fragmenty były bez sensu (cf. Pentateuch, autentyczność). Owszem, sam charakter opowiadania, jego prostota, szczegółowość, jasność, związek części, w jedną rozwijającą się stopniowo i harmonijną całość, ma za sobą wszystkie dane, aby je za wiarogodne uważać i rzeczywistość faktu opowiedzianego uznać. Herder zowie je dziennikiem troskliwie spisywanym z arki. Okrom charakteru wewnętrznego, za historyczną powagą Mojżeszowego opowiadania o potopie przemawiają świadectwa zewnętrzne—tradycje prawie wszystkich ludów. Od Chin i Indji do Meksyku i Patagonji, od Oceanji do Walji i Laponji—wszędzie się spotykamy z tem podaniem, przekształconem i odmiennem co do szczegółów, temże co do istoty. Narodowa próżność, miejscowy koloryt, spora doza różnych baśni mytologicznych są zwykłą kosmogonicznego podania przymieszką. Szybkiem przynajmniej oka wejrzeniem przebieżemy łańcuch tradycji o potopie. Dla łatwiejszego się orjentowania, przetniemy go na 4 części lub cykle: a) Europy i Egiptu, b) Azji Wschodniej: Indów, Persów, Chińczyków, c) Azji Zachodniej: Assyrji, Chaldei, Syrji, Fenicji, d) Ameryki, Oceanji. a) U narodów Europy, jak greków, rzymian mało znajdujemy śladów potopu, nie wiele więcej ich do dziś odkryto u egipcjan, wszakże nie możemy się uskarżać na zupełny ich brak. I tak w potopie Ogygiusa i Deukaljona wiele jest szczegółów, zapożyczonych z potopu biblijnego. Plutarch, mówiąc o potopie Deukaljona, czyni wzmiankę o gołębiu po dwakroć z arki wypuszczonym (De solertia animalium). Plato wspomina kapłana egipskiego, dzieje potopu Solonowi opowiadającego (Timaeus). Lucjan o potopie Deukaljona takie zaznacza szczegóły: wylicza występki bezbożnych, które ściągnęły tę karę, opisuje klęskę—z nieba i ziemi popłynęły strumienie wody i zalały wszystkich ludzi. Deukaljon ocalał dla swej pobożności w ten sposób: sam z dziećmi wszedł do arki, a za nim podążyły zwierzęta (De Dea Syra). Ślady potopu u egipcjan znajdują w bajkach boga Ra, który wygładził wrogi sobie ród ludzki, a później go stworzył z własnych łez (cf. *A. M. Sayce*, Lumière Nouvelle, apportée par les monuments anciens, trad. fran. par *Trochon*, Paris, 1888, p. 65). b) Indowie podwójną mają opowieść potopu, jedną w księdze *Mahabharata*, drugą w *Bhagavata*; starożytniejsza i czystsza jest pierwsza. Manu z rozkazu Bramy zbudował okręt, do którego z 7-miu mędrcami (Richis) wszedł i zabrał ze sobą wszelkie nasiona. Fale wód okryły ziemię i okręt zaniosły na szczyt Himalajów, gdzie stanął (cf. *F. Neve*, La tradition indienne du déluge dans la forme la plus ancienne, Paris, 1851; *Lenormant*, Histoire Ancienne de l'Orient, 9 ed. II, 296). W księgach chińskich Chu-King jest mowa o potopie za króla Jao, kiedy najwyższe góry były zalane wodą (*Pauthier*, Livres Sacrés de l'Orient, Paris, 1840). Druga bajka mówi o królu Fahhe, że był zachowany od potopu ze swą żoną, trzema synami i trzema córkami. U japończyków podobne odnajdujemy tradycje (cf. *Gainet*, La Bible sans la [illegible] p. 160—193). W mytologji persów historja potopu pomie-

szana z kosmogonją, choć jej śladów trudno nie poznać. W nurtach wód Ahryman niszczy rodzaj ludzki. c) Najwyraźniejsze wszakże podania o potopie przechowały się w mytologjach narodów Azji Zachodniej. Tradycje chaldejczyków i assyryjczyków tak są podobne do biblijnej, że trudno im nie przyznać wspólnego z nią źródła. Dla wielkiej ich wartości zaznaczamy je nieco obszerniej. Berosus, historyk chaldejski, przekazał nam historją potopu, jak o tem poświadczają Aleksander Polyhistor, Abydenus (u *Euseb.*, Chronicon l. I, 6; Praeparatio Ev. 9, 12; u *Syncellus*, p. 38); oraz Józef Flawjusz (Antiq. I, III, 6; Contra Ap. 1, 19). W zupełności atoli przedstawił ją naszym oczom M. G. Smith, assyrjolog, który, z odkrytych na gruzach Niniwy i Babilonu klinowych fragmentów, złożył prawie cały tekst potopu. Opis potopu jest tu epizodem z obszernego poematu epicznego, pochodzącego z XVII w. przed Chrystusem, którego bohater zowie się Gilgamesh (dawniej czytano Gizdubar albo Izdhubar, biblijny Nemrod?). Sisutros (w klinowem piśmie Hasis-Adra), chaldejski (akkadyjski) Noe, z wód potopu ocalony, a nawet do nieba wzięty, opowiada Gilgameshowi straszne wydarzenie, jakie dotknęło ród ludzki za nieprawości; z dopuszczenia wielkich bogów: Anu, Bela, Adara, Ennugi, Ea. Posłuszny rozkazom Ea, zbudował Sisuttor okręt, do którego pozwolono mu z rodziną, służbą i zwierzęty wejść. W chwili, gdy okręt został zamknięty, strumieniem polały się wody, poczęły srożyć się burze, roznosząc straszne zniszczenie! Bogowie do łez losem nieszczęśliwych byli wzruszeni. Po pewnym czasie okręt zatrzymuje się na górze Nizir (w północnej Babilonji). Sisutros, chcąc się przekonać o stanie wód, wypuszcza kruka, po siedmiu dniach gołębia, jaskółkę i nareszcie wychodzi z okrętu. Składa ofiary, w których wonności podobali sobie bogowie. Na niebie poczęła świecić różnobarwna tęcza (Dosłowne tłum. ob. u *Ks. Wł. Zaborskiego*: Źródła historyczne Wschodu, 1888, lub Prz. Pow. 1888, n. 50, p. 166—172). Mimo, że politeizm i pomieszanie historji Noego z Henocha, skaziły czystość opowiadania, uderzające jest jego podobieństwo z tekstem biblijnym, najskrajniejsi racjonaliści nie śmieli temu przeczyć. „Bijące jest podobieństwo, mówi Tiele, pomiędzy tem opowiadaniem a opowieścią Biblji, podobieństwo takie, że często w obudwu tekstach napotykamy te same nawet wyrażenia“ (Histoire comp. des anciennes relig. p. 194). Niechcąc atoli się zgodzić na wniosek, że obydwa te opisy mają źródło we wspólnem podaniu, wolą oni się zabawiać w niedorzeczne przypuszczenia, że chaldejczycy przepisali żywcem od hebreów, lub ci od chaldejczyków (cf. o tem *Wł. Zaborski*, op. c. p. 173 etc.) Ale zwróćmy swój wzrok ku innym narodom. Tradycje fenicjan wzmiankują o zalewie ziemi (Demarus) przez morze (Pont); podług syryjczyków podań, wody potopowe pochłonęła przepaść przy m. Hierapolis. Armenowie zaś, za panowania Augusta, opowiadali o szczątkach korabia, znajdujących w ich kraju na górze Barris (cf. Jos. Flav. Antiq. I, III, 6). Wieść o odnalezieniu resztek arki rozeszła się w obecnym czasie; ks. Józef Nouri, archid. babiloński, miał widzieć je na jednym z wierzchołków Araratu 25 kw. 1892 r. (cf. Przegląd Katol. 1892 r. Nr. 43). We Frygji, w m. Apamea, znaleziono starożytny numizmat, z wyobrażeniem odsłoniętej arki. Z wnętrza arki pokazują się dwie ludzkie postacie, gołąb z różczką oliwną i inne ptactwo. W napisie można odczytać dwie litery N. O.. trzecia zatarta; czyby była

kański, i cały szereg racjonalistów zaliczyli go do rzędu mytów, baśni kosmogonicznych. Niektórzy w historji potopu próbowali odnaleźć fragmenty różnych autorów. Ale próby się niepowiodły. Nazwy Boga *Jehoweh*, *Elohim*, na przemiany używane w tymże toku mowy, np. w r. 1, 1 i 5, w tymże wierszu np. 16, do żadnego nie doprowadziły rezultatu, fragmenty były bez sensu (cf. Pentateuch, autentyczność). Owszem, sam charakter opowiadania, jego prostota, szczegółowość, jasność, związek części, w jedną rozwijającą się stopniowo i harmonijną całość, ma za sobą wszystkie dane, aby je za wiarogodne uważać i rzeczywistość faktu opowiedzianego uznać. Herder zowie je dziennikiem troskliwie spisywanym z arki. Okrom charakteru wewnętrznego, za historyczną powagą Mojżeszowego opowiadania o potopie przemawiają świadectwa zewnętrzne—tradycje prawie wszystkich ludów. Od Chin i Indji do Meksyku i Patagonji, od Oceanji do Walji i Laponji—wszędzie się spotykamy z tem podaniem, przekształconem i odmiennem co do szczegółów, tem samem co do istoty. Narodowa próżność, miejscowy koloryt, spora doza różnych baśni mytologicznych są zwykłą kosmogonicznego podania przymieszką. Szybkiem przynajmniej oka wejrzeniem przebieżemy łańcuch tradycji o potopie. Dla łatwiejszego się orjentowania, przetniemy go na 4 części lub cykle: a) Europy i Egiptu, b) Azji Wschodniej: Indów, Persów, Chińczyków, c) Azji Zachodniej: Assyrji, Chaldei, Syrji, Fenicji, d) Ameryki, Oceanji. a) U narodów Europy, jak greków, rzymian mało znajdujemy śladów potopu, nie wiele więcej ich do dziś odkryto u egipcjan, wszakże nie możemy się uskarżać na zupełny ich brak. I tak w potopie Ogygiusa i Deukaljona wiele jest szczegółów, zapożyczonych z potopu biblijnego. Plutarch, mówiąc o potopie Deukaljona, czyni wzmiankę o gołębiu po dwakroć z arki wypuszczonym (De solertia animalium). Plato wspomina kapłana egipskiego, dzieje potopu Solonowi opowiadającego (Timaeus). Lucjan o potopie Deukaljona takie zaznacza szczegóły: wylicza występki bezbożnych, które ściągnęły tę karę, opisuje klęskę—z nieba i ziemi popłynęły strumienie wody i zalały wszystkich ludzi. Deukaljon ocalał dla swej pobożności w ten sposób: sam z dziećmi wszedł do arki, a za nim podążyły zwierzęta (De Dea Syra). Ślady potopu u egipcjan znajdują w bajkach boga Ra, który wygładził wrogi sobie ród ludzki, a później go stworzył z własnych łez (cf. *A. M. Sayce*, Lumière Nouvelle, apportée par les monuments anciens, trad. fran. par *Trochon*, Paris, 1888, p. 65). b) Indowie podwójną mają opowieść potopu, jedną w księdze *Mahabharata*, drugą w *Bhagavata*; starożytniejsza i czystsza jest pierwsza. Manu z rozkazu Bramy zbudował okręt, do którego z 7-miu mędrcami (Richis) wszedł i zabrał ze sobą wszelkie nasiona. Fale wód okryły ziemię i okręt zaniosły na szczyt Himalajów, gdzie stanął (cf. *F. Neve*, La tradition indienne du déluge dans la forme la plus ancienne, Paris, 1851; *Lenormant*, Histoire Ancienne de l'Orient, 9 ed. II, 296). W księgach chińskich Chu-King jest mowa o potopie za króla Jao, kiedy ...wsze góry były zalane wodą (*Pauthier*, Livres Sacrés de l'Orient, ... Druga bajka mówi o królu Fahhe, że był zachowany ...wą żoną, trzema synami i trzema córkami. U japoń... odnajdujemy tradycje (cf. *Gainet*, La Bible sans la ...). W mytologji persów historja potopu pomie-

gumenta wyzyskiwane za lub przeciw potopowi zaczęły tracić na sile dowodowej. Wzmiankowanych zjawisk odkryto lub z większem prawdopodobieństwem przypuszczano inne przyczyny (*Agassiz*, *Vogt*, *Lyell*), a dawne twierdzenia odwoływano (*Greenough*, *Sedgwick*). I w tem nic dziwnego, „potop bowiem biblijny, powiada ks. Moigno, nie był dłuższą epoką geologiczną, ale wypadkiem historycznym“ (Lettre de M. l'abbé *Moigno* à l'Univers 1873, 27 Août). Epoka geologiczna jest owocem długiego szeregu przewrotów rozlicznych, prawami natury wywołanych; potop zaś noachicki, jako wypadek o jednorocznem trwaniu, nie mógł się wyraźnie zaznaczyć w skorupie ziemskiej, choć był jednym z wielu czynników, przemiany tu wywołujących. Nowsi geologowie, lubo zatrzymali nazwę diluvium, nadali jej wszakże inne znaczenie, mianowicie zalewu ziemi przedhistorycznego. Jednakże jeśli geologja wprost nie wykazuje rzeczywistości potopu biblijnego, to nie mniej nie przeczy, owszem wskazuje na jego możliwość. Zestawiając obserwacje, dokonane w rozmaitych krajach, wyznaje, że w czasach, kiedy już tętniło życie w istotach organicznych, były wielkie zalewy, dosięgające wielkiej wysokości, które jeśli nie były potopem biblijnym, to bardzo doń podobne. A to dla nas wystarcza. Nie opieramy naszej wiary w prawdę opowiadania Mojżeszowego na dowodach nauk przyrodniczych i geologji. Zresztą, chociażby nauki przyrodnicze, na obserwacji i badaniu faktów obecnych oparte, ściśle wykazały, że opisany przez Mojżesza potop w naturalnym biegu rzeczy był nie możliwy, nie wiele nam na tem zależy. Biblja przedstawia wyraźnie potop, nie jako wynik natury, ale jako fakt osobliwy, nadzwyczajny, a o takim podług praw natury orzekać logika nie pozwala. Na końcu zaznaczamy, że i dziś nie brak znakomitych geologów i uczonych, którzy z kart geologicznych fakt potopu biblijnego odczytują. Do nich należy O. Gonzalez-Arintero, który rzeczywistość potopu noachijskiego naukowo wykazuje z dowodów, czerpanych z tradycji i danych geologicznych (El diluvio universal demonstrado por la geologia y la prehistoria 1892); oraz znakomici geologowie: Chambrun de Rosemont (Essai d'un commentaire sur la Génèse 1883) i Casimir Ubaghs (cf. Science Catholiq. 1893, 15 Janv. p. 173). Tegoż zdania jest uczony fizyk Ch. Lagrange (Mémoires de l'Academie royal de Belgique t. 48, 1892, Étude sur le systeme des forces du monde physique); uzasadniwszy swe twierdzenia na podstawie geologji i fizyki, taki wypowiada wniosek: „La realité du déluge universel, et la limite de son époque sont inscrites sur la surface même du globe par les contours dissymetriquement courbés des grands S meridiens.“ Świadectwo to jest o tyle ważniejsze, że Ch. Lagrange, jako protestant, nie krępuje się zbyt względami dogmatu. **3.** Jak należy rozumieć rozciągłość potopu biblijnego? Pismo św. zdaje się nie zostawiać wątpliwości, skoro go tak opisuje: „(Mówi Pan) wygładzę od człowieka aż do zwierząt, od ziemiopłazu aż do ptactwa powietrznego (6, 7). A wody okryły wszystkie góry wysokie pod wszystkiem niebem.“ (7, 19). Tym słowom św. nie jedno podstawiają znaczenie nowsi zwłaszcza egzegeci i apologeci: jedni uznają powszechność potopu absolutną czyli geograficzną, drudzy absolutną ale etnograficzną, inni wreszcie względną i geograficznie i etnograficznie. Opinja pierwsza opiera się na ścisłem wykładzie tekstu św., powadze Ojców i dawniejszych egzegetów. Najbliższy sens tekstu iście

kański, i cały szereg racjonalistów zaliczyli go do rzędu mytów, baśni kosmogonicznych. Niektórzy w historji potopu próbowali odnaleźć fragmenty różnych autorów. Ale próby się niepowiodły. Nazwy Boga *Jahweh*, *Elohim*, na przemiany używane w tymże toku mowy, np. w r. 7, i i 5, w tymże wierszu np. 16, do żadnego nie doprowadziły rezultatu, fragmenty były bez sensu (cf. Pentateuch, autentyczność). Owszem, sam charakter opowiadania, jego prostota, szczegółowość, jasność, związek części, w jedną rozwijającą się stopniowo i harmonijną całość, ma za sobą wszystkie dane, aby je za wiarogodne uważać i rzeczywistość faktu opowiedzianego uznać. Herder zowie je dziennikiem troskliwie spisywanym z arki. Okrom charakteru wewnętrznego, za historyczną powagą Mojżeszowego opowiadania o potopie przemawiają świadectwa zewnętrzne—tradycje prawie wszystkich ludów. Od Chin i Indji do Meksyku i Patagonji, od Oceanji do Walji i Laponji—wszędzie się spotykamy z tem podaniem, przekształconem i odmiennem co do szczegółów, temże co do istoty. Narodowa próżność, miejscowy koloryt, spora doza różnych baśni mytologicznych są zwykłą kosmogonicznego podania przymieszką. Szybkiem przynajmniej oka wejrzeniem przebieżemy łańcuch tradycji o potopie. Dla łatwiejszego się orjentowania, przetniemy go na 4 części lub cykle: a) Europy i Egiptu, b) Azji Wschodniej: Indów, Persów, Chińczyków, c) Azji Zachodniej: Assyrji, Chaldei, Syrji, Fenicji, d) Ameryki, Oceanji. a) U narodów Europy, jak greków, rzymian mało znajdujemy śladów potopu, nie wiele więcej ich do dziś odkryto u egipcjan, wszakże nie możemy się uskarżać na zupełny ich brak. I tak w potopie Ogygiusa i Deukaljona wiele jest szczegółów, zapożyczonych z potopu biblijnego. Plutarch, mówiąc o potopie Deukaljona, czyni wzmiankę o gołębiu po dwakroć z arki wypuszczonym (De solertia animalium). Plato wspomina kapłana egipskiego, dzieje potopu Solonowi opowiadającego (Timaeus). Lucjan o potopie Deukaljona takie zaznacza szczegóły: wylicza występki bezbożnych, które ściągnęły tę karę, opisuje klęskę—z nieba i ziemi popłynęły strumienie wody i zalały wszystkich ludzi. Deukaljon ocalał dla swej pobożności w ten sposób: sam z dziećmi wszedł do arki, a za nim podążyły zwierzęta (De Dea Syra). Ślady potopu u egipcjan znajdują w bajkach boga Ra, który wygładził wrogi sobie ród ludzki, a później go stworzył z własnych łez (cf. *A. M. Sayce*, Lumière Nouvelle, apportée par les monuments anciens, trad. fran. par *Trochon*, Paris, 1888, p. 65). b) Indowie podwójną mają opowieść potopu, jedną w księdze *Mahabharata*, drugą w *Bhagavata*; starożytniejsza i czystsza jest pierwsza. Manu z rozkazu Bramy zbudował okręt, do którego z 7-miu mędrcami (Richis) wszedł i zabrał ze sobą wszelkie nasiona. Fale wód okryły ziemię i okręt zaniosły na szczyt Himalajów, gdzie stanął (cf. *F. Neve*, La tradition indienne du déluge dans la forme la plus ancienne, Paris, 1851; *Lenormant*, Histoire Ancienne de l'Orient, 9 ed. II, 296). W księgach chińskich Chu-King jest mowa o potopie za króla Jao, kiedy najwyższe góry były zalane wodą (*Pauthier*, Livres Sacrés de l'Orient, Paris, 1840). Druga bajka mówi o królu Fahhe, że był zachowany od potopu ze swą żoną, trzema synami i trzema córkami. U japoń- [illegible]w podobne odnajdujemy tradycje (cf. *Gainet*, La Bible sans la [illegible] I, p. 160—193). W mytologji persów historja potopu pomie-

szana z kosmogonją, choć jej śladów trudno nie poznać. W nurtach wód Ahryman niszczy rodzaj ludzki. c) Najwyraźniejsze wszakże podania o potopie przechowały się w mytologjach narodów Azji Zachodniej. Tradycje chaldejczyków i assyryjczyków tak są podobne do biblijnej, że trudno im nie przyznać wspólnego z nią źródła. Dla wielkiej ich wartości zaznaczamy je nieco obszerniej. Berosus, historyk chaldejski, przekazał nam historją potopu, jak o tem poświadczają Aleksander Polyhistor, Abydenus (u *Euseb.*, Chronicon l. I, 6; Praeparatio Ev. 9, 12; u *Syncellus*, p. 38); oraz Józef Flawjusz (Antiq. I, III, 6; Contra Ap. 1, 19). W zupełności atoli przedstawił ją naszym oczom M. G. Smith, assyrjolog, który, z odkrytych na gruzach Niniwy i Babilonu klinowych fragmentów, złożył prawie cały tekst potopu. Opis potopu jest tu epizodem z obszernego poematu epicznego, pochodzącego z XVII w. przed Chrystusem, którego bohater zowie się Gilgamesh (dawniej czytano Gizdubar albo Izdhubar, biblijny Nemrod?). Sisutros (w klinowem piśmie Hasis-Adra), chaldejski (akkadyjski) Noe, z wód potopu ocalony, a nawet do nieba wzięty, opowiada Gilgameshowi straszne wydarzenie, jakie dotknęło ród ludzki za nieprawości; z dopuszczenia wielkich bogów: Anu, Bela, Adara, Ennugi, Ea. Posłuszny rozkazom Ea, zbudował Sisuttor okręt, do którego pozwolono mu z rodziną, służbą i zwierzęty wejść. W chwili, gdy okręt został zamknięty, strumieniem polały się wody, poczęły srożyć się burze, roznosząc straszne zniszczenie! Bogowie do łez losem nieszczęśliwych byli wzruszeni. Po pewnym czasie okręt zatrzymuje się na górze Nizir (w północnej Babilonji). Sisutros, chcąc się przekonać o stanie wód, wypuszcza kruka, po siedmiu dniach gołębia, jaskółkę i nareszcie wychodzi z okrętu. Składa ofiary, w których wonności podobali sobie bogowie. Na niebie poczęła świecić różnobarwna tęcza (Dosłowne tłum. ob. u *Ks. Wł. Zaborskiego*: Źródła historyczne Wschodu, 1888, lub Prz. Pow. 1888, n. 50, p. 166—172). Mimo, że politeizm i pomieszanie historji Noego z Henocha, skaziły czystość opowiadania, uderzające jest jego podobieństwo z tekstem biblijnym, najskrajniejsi racjonaliści nie śmieli temu przeczyć. „Bijące jest podobieństwo, mówi Tiele, pomiędzy tem opowiadaniem a opowieścią Biblji, podobieństwo takie, że często w obudwu tekstach napotykamy te same nawet wyrażenia" (Histoire comp. des anciennes relig. p. 194). Niechcąc atoli się zgodzić na wniosek, że obydwa te opisy mają źródło we wspólnem podaniu, wolą oni się zabawiać w niedorzeczne przypuszczenia, że chaldejczycy przepisali żywcem od hebreów, lub ci od chaldejczyków (cf. o tem *Wł. Zaborski*, op. c. p. 173 etc.) Ale zwróćmy swój wzrok ku innym narodom. Tradycje fenicjan wzmiankują o zalewie ziemi (Demarus) przez morze (Pont); podług syryjczyków podań, wody potopowe pochłonęła przepaść przy m. Hierapolis. Armenowie zaś, za panowania Augusta, opowiadali o szczątkach korabia, znajdujących w ich kraju na górze Barris (cf. Jos. Flav. Antiq. I, III, 6). Wieść o odnalezieniu resztek arki rozeszła się w obecnym czasie; ks. Józef Nouri, archid. babiloński, miał widzieć je na jednym z wierzchołków Araratu 25 kw. 1892 r. (cf. Przegląd Katol. 1892 r. Nr. 43). We Frygji, w m. Apamea, znaleziono starożytny numizmat, z wyobrażeniem odsłoniętej arki. Z wnętrza arki pokazują się dwie ludzkie postacie, gołąb z różczką oliwną i inne ptactwo. W napisie można odczytać dwie litery N. O., trzecia zatarta; czyby była E?

kański, i cały szereg racjonalistów zaliczyli go do rzędu mytów, baśni kosmogonicznych. Niektórzy w historji potopu próbowali odnaleźć fragmenty różnych autorów. Ale próby się niepowiodły. Nazwy Boga *Jahweh*, *Elohim*, na przemiany używane w tymże toku mowy, np. w r. 7, 1 i 5, w tymże wierszu np. 16, do żadnego nie doprowadziły rezultatu, fragmenty były bez sensu (cf. Pentateuch, autentyczność). Owszem, sam charakter opowiadania, jego prostota, szczegółowość, jasność, związek części, w jedną rozwijającą się stopniowo i harmonijną całość, ma za sobą wszystkie dane, aby je za wiarogodne uważać i rzeczywistość faktu opowiedzianego uznać. Herder zowie je dziennikiem troskliwie spisywanym z arki. Okrom charakteru wewnętrznego, za historyczną powagą Mojżeszowego opowiadania o potopie przemawiają świadectwa zewnętrzne—tradycje prawie wszystkich ludów. Od Chin i Indji do Meksyku i Patagonji, od Oceanji do Walji i Laponji—wszędzie się spotykamy z tem podaniem, przekształconem i odmiennem co do szczegółów, temże co do istoty. Narodowa próżność, miejscowy koloryt, spora doza różnych baśni mytologicznych są zwykłą kosmogonicznego podania przymieszką. Szybkiem przynajmniej oka wejrzeniem przebieżemy łańcuch tradycji o potopie. Dla łatwiejszego się orjentowania, przetniemy go na 4 części lub cykle: a) Europy i Egiptu, b) Azji Wschodniej: Indów, Persów, Chińczyków, c) Azji Zachodniej: Assyrji, Chaldei, Syrji, Fenicji, d) Ameryki, Oceanji. a) U narodów Europy, jak greków, rzymian mało znajdujemy śladów potopu, nie wiele więcej ich do dziś odkryto u egipcjan, wszakże nie możemy się uskarżać na zupełny ich brak. I tak w potopie Ogygiusa i Deukaljona wiele jest szczegółów, zapożyczonych z potopu biblijnego. Plutarch, mówiąc o potopie Deukaljona, czyni wzmiankę o gołębiu po dwakroć z arki wypuszczonym (De solertia animalium). Plato wspomina kapłana egipskiego, dzieje potopu Solonowi opowiadającego (Timaeus). Lucjan o potopie Deukaljona takie zaznacza szczegóły: wylicza występki bezbożnych, które ściągnęły tę karę, opisuje klęskę—z nieba i ziemi popłynęły strumienie wody i zalały wszystkich ludzi. Deukaljon ocalał dla swej pobożności w ten sposób: sam z dziećmi wszedł do arki, a za nim podążyły zwierzęta (De Dea Syra). Ślady potopu u egipcjan znajdują w bajkach boga Ra, który wygładził wrogi sobie ród ludzki, a później go stworzył z własnych łez (cf. *A. M. Sayce*, Lumière Nouvelle, apportée par les monuments anciens, trad. fran. par *Trochon*, Paris, 1888, p. 65). b) Indowie podwójną mają opowieść potopu, jeduą w księdze *Mahabharata*, drugą w *Bhagavata*; starożytniejsza i czystsza jest pierwsza. Manu z rozkazu Bramy zbudował okręt, do którego z 7-miu mędrcami (Richis) wszedł i zabrał ze sobą wszelkie nasiona. Fale wód okryły ziemię i okręt zaniosły na szczyt Himalajów, gdzie stanął (cf. *F. Neve*, La tradition indienne du déluge dans la forme la plus ancienne, Paris, 1851; *Lenormant*, Histoire Ancienne de l'Orient, 9 ed. II, 296). W księgach chińskich Chu-King jest mowa o potopie za króla Jao, kiedy najwyższe góry były zalane wodą (*Pauthier*, Livres Sacrés de l'Orient, Paris, 1840). Druga bajka mówi o królu Fahhe, że był zachowany od potopu ze swą żoną, trzema synami i trzema córkami. U japończyków podobne odnajdujemy tradycje (cf. *Gainet*, La Bible sans la [illegible] I, p. 160—193). W mytologji persów historja potopu pomie-

szana z kosmogonją, choć jej śladów trudno nie poznać. W nurtach wód Ahryman niszczy rodzaj ludzki. c) Najwyraźniejsze wszakże podania o potopie przechowały się w mytologjach narodów Azji Zachodniej. Tradycje chaldejczyków i assyryjczyków tak są podobne do biblijnej, że trudno im nie przyznać wspólnego z nią źródła. Dla wielkiej ich wartości zaznaczamy je nieco obszerniej. Berosus, historyk chaldejski, przekazał nam historją potopu, jak o tem poświadczają Aleksander Polyhistor, Abydenus (u *Euseb.*, Chronicon l. I, 6; Praeparatio Ev. 9, 12; u *Syncellus*, p. 38); oraz Józef Flawjusz (Antiq. I, III, 6; Contra Ap. 1, 19). W zupełności atoli przedstawił ją naszym oczom M. G. Smith, assyrjolog, który, z odkrytych na gruzach Niniwy i Babilonu klinowych fragmentów, złożył prawie cały tekst potopu. Opis potopu jest tu epizodem z obszernego poematu epicznego, pochodzącego z XVII w. przed Chrystusem, którego bohater zowie się Gilgamesh (dawniej czytano Gizdubar albo Izdhubar, biblijny Nemrod?). Sisutros (w klinowem piśmie Hasis-Adra), chaldejski (akkadyjski) Noe, z wód potopu ocalony, a nawet do nieba wzięty, opowiada Gilgameshowi straszne wydarzenie, jakie dotknęło ród ludzki za nieprawości; z dopuszczenia wielkich bogów: Anu, Bela, Adara, Ennugi, Ea. Posłuszny rozkazom Ea, zbudował Sisuttor okręt, do którego pozwolono mu z rodziną, służbą i zwierzęty wejść. W chwili, gdy okręt został zamknięty, strumieniem polały się wody, poczęły srożyć się burze, roznosząc straszne zniszczenie! Bogowie do łez losem nieszczęśliwych byli wzruszeni. Po pewnym czasie okręt zatrzymuje się na górze Nizir (w północnej Babilonji). Sisutros, chcąc się przekonać o stanie wód, wypuszcza kruka, po siedmiu dniach gołębia, jaskółkę i nareszcie wychodzi z okrętu. Składa ofiary, w których wonności podobali sobie bogowie. Na niebie poczęła świecić różnobarwna tęcza (Dosłowne tłum. ob. u *Ks. Wł. Zaborskiego*: Źródła historyczne Wschodu, 1888, lub Prz. Pow. 1888, n. 50, p. 166—172). Mimo, że politeizm i pomieszanie historji Noego z Henocha, skaziły czystość opowiadania, uderzające jest jego podobieństwo z tekstem biblijnym, najskrajniejsi racjonaliści nie śmieli temu przeczyć. „Bijące jest podobieństwo, mówi Tiele, pomiędzy tem opowiadaniem a opowieścią Biblji, podobieństwo takie, że często w obudwu tekstach napotykamy te same nawet wyrażenia" (Histoire comp. des anciennes relig. p. 194). Niechcąc atoli się zgodzić na wniosek, że obydwa te opisy mają źródło we wspólnem podaniu, wolą oni się zabawiać w niedorzeczne przypuszczenia, że chaldejczycy przepisali żywcem od hebreów, lub ci od chaldejczyków (cf. o tem *Wł. Zaborski*, op. c. p. 173 etc.) Ale zwróćmy swój wzrok ku innym narodom. Tradycje fenicjan wzmiankują o zalewie ziemi (Demarus) przez morze (Pont); podług syryjczyków podań, wody potopowe pochłonęła przepaść przy m. Hierapolis. Armenowie zaś, za panowania Augusta, opowiadali o szczątkach korabia, znajdujących w ich kraju na górze Barris (cf. Jos. Flav. Antiq. I, III, 6). Wieść o odnalezieniu resztek arki rozeszła się w obecnym czasie; ks. Józef Nouri, archid. babiloński, miał widzieć je na jednym z wierzchołków Araratu 25 kw. 1892 r. (cf. Przegląd Katol. 1892 r. Nr. 43). We Frygji, w m. Apamea, znaleziono starożytny numizmat, z wyobrażeniem odsłoniętej arki. Z wnętrza arki pokazują się dwie ludzkie postacie, gołąb z różczką oliwną i inne ptactwo. W napisie można odczytać dwie litery N. O., trzecia zatarta; czyby była E?

brać wszystkie gatunki zwierząt? β) Kształt arki podług opisu nie był odpowiedni do pływania, niebezpieczeństwo zatopienia na każdym kroku groziło. γ) Niepodobna uwierzyć, aby tam mogły się pomieścić gatunki wszystkich zwierzat, tembardziej, że dla mięsożernych trzeba było pokaźną liczbę zwierząt zachować, ani siły ośmiu osób do obsługi ich wystarczyły?—Chociażby na pierwszy wzgląd zaznaczone zarzuty poważniejszymi się wydały, to jednak samo nie upoważnia do ograniczania myśli tekstu św., tem mniej, iż opisane zdarzenie nie było faktem czysto naturalnym, a dla Stwórcy nic nie ma niepodobnego. Zresztą podnoszone trudności oddawna już otrzymały dostateczne rozwiązanie: I. a) Niepodzielamy opinji tych, co, aby otrzymać dostateczną ilość wody na pogrążenie całego globu, uciekali się do nowego stworzenia wód, a później ich unicestwienia. Mnożyć cuda bez słusznej racji, jest to trudności powiększać. Lecz, jeśli do pierwszego zalewu „tohu vabohu" wystarczyły massy wód: „ciemności były nad głębokością (tehom), a Duch Boży unaszał się nad wodami" (Gen I, 2); dlaczegoż w czasie potopu historycznego miało ich zbraknąć? (cf. Hiob. 38, 16, 23, 25). Jeden z fizyków, Parrot, w swej teorji trzęsienia ziemi, wymienia tak wielkie massy podziemnych wód, że same wystarczyłyby do zalania planety, o wiele wyżej nad wysokość potopową (u *Reusch'a*, op. c., p. 240). Dana, geolog, rachuje średnią głębokość morza na 15—20,000 stóp, a Humboldt średnią wysokość lądu stałego na 1,000 stóp. Gdybyśmy więc morze wypełnili lądem i zrównali wszelkie nierówności kuli ziemskiej, morze straciłoby tylko 375 stóp ze swej średniej głębokości, a wszystkie góry zginęłyby pod wodą, którąby unosiła się nad niemi jeszcze około 15,000 stóp (*Fraas*, Vor der Sündfluth, Eine Geschichte der Urwelt, Stuttgart, 1866, p. 89). Z opisu potopu nie wynika bynajmniej, iżby fale wód odrazu ogarnęły obydwie półkule, pogrążenie świata mogło nastąpić stopniowo, przechodząc z jednej półkuli na drugą, niszcząc po drodze wszystko: zwierzęta i ludzi. β) Cel potopu (cf. Gen. 6, 7, 13, 17; 7, 21) rozciągał się nie tylko do ludzi, ale i do zwierząt, na obrazę Boga nadużywanych, trudno zaś przypuścić, aby wówczas na Wschodzie tylko się one mieściły; nawet ich stworzenie nie jest ograniczone do jednego miejsca tak, jak ludzi (cf. 1, 24, 25). Ani można o ludziach twierdzić, że ich siedliskiem przedpotopowem był sam Wschód. Wcale nie jest mrzonką hypoteza, że liczba ludzi na świecie w czasach przedpotopowych była wielką, dla której Wschód nie wystarczał. Od stworzenia rodu ludzkiego już upływał blizko dwudziestowiekowy przeciąg czasu; ludzie byli potężni w siłę fizyczną i czerstwość, a ztąd większa ich była płodność. Żyli o wiele dłużej, a ztąd rozmnożenie, chociaż popędy płciowe później się rozwijały, było dłuższe i trwalsze. Nie usuwajmy z pamięci i tego, że podówczas w pewnym momencie mogło żyć współcześnie na ziemi do sześciu pokoleń, gdy dziś dwa lub trzy zaledwie. Zresztą fakt stwierdza, że w parę wieków po potopie spotykamy potężne i ludne państwa w Azji Mniejszej, Assyrji, Chaldei, Egipcie, Chinach; miałyżby warunki przedpotopowe dla generacji i cywilizacji ludów być szkodliwsze? Paleontologja nawet, jeśli jej obserwacje nie są mylne, nader stare życia ludzkiego ślady odnajduje nie tylko w Azji, ale i w Ameryce. Zarzut pod γ) już uprzedziliśmy w odpowiedzi danej pod α. Dodamy tu, że niektórzy uczeni utrzymują, iż stosunki atmosferyczne i fizyczne świa-

ta przedpotopowego różniły się od obecnych, czem nawet tłumaczy się długowieczność życia ówczesnego. Napomknienie o tem upatrują nawet w Gen. 9, 13, 15. (cf. *Moigno*, op. c. 231, n. 2; *Delitzsch*, Com. über Genesis, Leipz. 1860, p. 276). δ) W jakiej proporcji zostały wody słone do słodkich lub o ile się jedne z drugiemi pomieszały podczas potopu, tego napewno nikt twierdzić dziś nie może, a przeto i formować ztąd zarzutu. W przypuszczeniu, że gorzkie przeważały słodkie, to możebnem jeszcze jest, iż wody słodkie pod gwałtownym prądem fal gorzkich bez zmieszania się zostały, zwłaszcza w zagłębieniach i pieczarach skorupy ziemskiej, gdzie ryby lub ich zarodki ocalały. ε) Skoro z kontekstu wynika, że mowa o powszechnym zalewie tak ludzi jak zwierząt i globu, to choćbyśmy nie wiedzieli, jakim sposobem Noe i Mojżesz do tej wiadomości doszli, o powszechnym wszelako rozumieć winniśmy. Ale pewna jest, że Noe o szczegółach potopu był pouczony od Boga. Pan mu objawił, że wszyscy ludzie i zwierzęta będą ukarani zalewem i w tym celu kazał budować korab, który rozkaz byłby niezrozumiały, gdyby fale wód miały się rozbić o pewne granice. Na zarzut naturalistów, jak Vogta, możemy naprzód powiedzieć, że i po potopie dane chronologiczne nie są zbyt ścisłe, ale przyjąwszy chronologję jako dokładną, nie robi on trudności. Podług obliczenia niektórych, w przeciągu trzech wieków mógł się rodzaj ludzki tak rozmnożyć, że liczba osób mogła dochodzić do 800 miljonów (cf. Lamy, op. c. p. 169). Wszak potomkowie Jakóba, hebrajczykowie, po upływie paru wieków tylko uformowali w Egipcie potężny drugi naród. Mamy fakt świeższy, z czasów nam bliższych. W 1589 r. rozbitki pewnego okrętu angielskiego, zamieszkawszy na wysepce wśród oceanu, rozmnożyli się do 12,000 osób, gdy w 1667 r. przybyli do nich belgijczycy. Wszyscy pochodzili od czterech matek. Znany jest fakt, że pod koniec ubiegłego stulecia corocznie z Paragwaju i Buenos wywożono 1 miljon skór wołowych, a przecież te zwierzęta, nieznane Ameryce, pochodziły z 7 samic i jednego samca, w 1546 r. z Europy tam zawiedzionych (*Wiseman*, Discours sur les rapports entre la science et le religion revelée, 4 disc.). ϑ) Po wyjściu z arki zwierzęta już mogły znaleść dla siebie pokarm, gdyż ziemia miejscami od kilku miesięcy była wolną od powodzi. Zgnilizny zaś i zakażenia powietrza nie było, albowiem siła wody, w ciągłym będącej ruchu, rozkład ułatwiała i niebezpieczeństwo zakażenia powietrza usuwała. Do rozszerzenia się zwierząt i ludzi po świecie rozmaite mogły posłużyć środki, i wcale w hypotezie, której bronimy, nie potrzebujemy się uciekać do powtórnego stworzenia zwierząt i ich gatunków. Przypuszczają uczeni nieco inny układ brzegów części świata i ich łączność, jak np. Azji z Północną Ameryką. Mogły więc zwierzęta lądem przejść, albo przepłynąć od jednej wyspy do drugiej; albo wreszcie gwałtownie mogły być przeniesione burzą lub na lodowcach, jak to i dziś się zdarza z ptakami, lub z niedźwiedziami z pod bieguna północnego. Nakoniec sami ludzie, zmieniając swe siedziby, zabierali ze sobą zwierzęta, które, w nowych warunkach życia, nie zmieniając swej specyficznej natury, wytwarzały tę cudną rozmaitość odmian, pozornie trudnych do podporządkowania ich pod jedność gatunkową. Za przykład może posłużyć fakt, że trzy wieki temu Hiszpanie zabrali ze sobą do Ameryki konie, woły, osły, psy, które licznym przemianom uległy i zdziczały. II. a) Bez-

podstawne jest mniemanie o nieokrzesanym stanie ludzi przedpotopowych. Na wiele lat przed potopem Pismo św. wzmiankuje o wynalazkach, sztukach, które z postępem czasu dla wygód życia bez wątpienia coraz bardziej się udoskonaliły (Gen. 4,20—22). Zarys arki, choć od Boga dany, wymaga we współczesnych znajomości sztuki budowniczej. I nie dziw, ród ludzki, straciwszy z przed oczu cele nadziemskie, aby zadowolnić żądzę szczęścia, w kierunku wygód i rozkoszy ziemskich musiał pracować. Co się dotyczy zgromadzenia zwierząt i wprowadzenia ich do arki, możliwą jest rzeczą, że podówczas wszystkie gatunki zwierząt znajdowały się w Azji, które bez zasobów Aleksandra W. lub Augusta cesarza, jakich, w swym zarzucie, domagają się przeciwnicy, mógł Noe przy pomocy licznych krewnych i sług, w ciągu kilkudziesięciu lat zebrać. Zresztą wyznać należy, że stało się to nie bez szczególnej interwencji Bożej, co tekst zdaje się napomykać: „z każdego (rodzaju zwierząt) wnijdą z tobą (po hebr. przyjdą do ciebie), aby mogły żyć" (Gen. 6, 20). „Intrabunt ad te non scilicet hominis actu, sed Dei nutu," powiada św. Augustyn (De Civit. Dei, xv, 27). β) Z opisu nie jest widocznem, jakie było dno arki, ale jeśli było nawet płaskie—odpowiadała ona przeznaczeniu. Inne było zadanie arki, niż okrętu; nie do żeglugi, nie do przebiegania przestrzeni, ale do utrzymania się na powierzchni wody, była przeznaczona; miała być ona poprostu domem pływającym. A do osiągnięcia tego celu najzupełniej się nadawała, jak to faktycznie stwierdził w 1604 r. pewien holender, Piotr Jensen, w Hoorn, który zbudował mniejszych rozmiarów korab podług zarysu arki: był on do żeglugi nie dogodny, ale zdatny do pływania i o wiele więcej mógł unieść ciężaru, niż zwykły okręt. Toż wykazał Thévenard, oficer marynarki francuskiej (Mémoires relatives à la marine, 1800, t. VI, p. 253). γ) W ostatnim zarzucie trzy należy rozebrać rzeczy: objętość arki, ilość zachowanych gatunków zwierząt i trudność obsługi zwierząt, przez ośm osób dokonywanej. Objętość arki podług opisu wynosiła (300×50) 15,000 łokci kwadratowych, a przestrzeni (15,000×30) 450,000 łokci, najprawdododobniej zwykłych żydowskich, od których nie różnił się łokieć egipski, królewski; pod miarą tego powstały starożytne budowle egipskie. Ten, podług Champollio'na Figeac=444 mm. (Egipte Ancien p. 232); podług Munka=525 (Palestine p. 397); podług Schegg'a, królewski, odpowiadający świątecznemu żydów,=525 mm. a zwykły, handlowy=461 mm. (Archeologie, I Th., p. 298); J. Lamy obrachowywa go na 520 mm., zkąd arka miałaby 156 metrów długości, 26 m. byłaby szeroka i blisko 16 m. wysoka. Sześćkroć dłuższa od świątyni Salomona, a dwakroć szersza. J. Pelletier w przeszłym wieku obliczył łokieć egipski na 20 cali, zkąd długość arki na 512 $^{32}/_{80}$ stóp, szerokość na 85 $^{35}/_{80}$ stóp, a wysokość na 51$^{21}/_{80}$ stóp paryz. (Dissertation sur l'arche de Noë, Rouen, 1700). Arka więc była większą od katedry medjolańskiej, 418 stóp długiej, 312 szerokiej; większą od kościoła św. Pawła w Londynie, 499 długiego, a 251 stóp szerokiego; ustępowała bazylice św. Piotra, 375 długiej, o nawie środkowej na 82 stopy szerokiej; węższą o połowę była od katedry kolońskiej, ale za to dłuższą. Cels, podobnie, jak dzisiejsi racjonaliści, szydził z olbrzymich rozmiarów korabia, tymczasem kolosalne budowle były najulubieńsze w najgłębszej starożytności. Świadkami są pyramidy od prastarych dynastów pochodzące,

oraz olbrzymie głazy w ruinach Balbek'a, sięgające 69 stóp długości, a 18 szerokie, 13 wysokie i na 18 wzniesione nad ziemią (cf. *Crélier*, La Génèse, Paris, 1889, p. 91). Przestrzeń wewnętrzna na trzy piętra była podzielona, najniższe (*tahthiim*), drugie (*szeniim*) i trzecie (*szeliszim*). Niewątpliwie było jeszcze miejsce na spodzie okrętu, przeznaczone dla balastu (Józef Fl., Filon i inni). Każde z pięter dzieliło się na celki, (*Kinnim*), z których najniższe, zdaniem Pelletier'a, były przeznaczone dla zwierząt wielkich, średnie na zapasy i prowjanty, wyższe na ptaki. Na wszystko dość było miejsca; Buteus znajduje nadto miejsce na 3,650 owiec na żer dla mięsożernych, jeśli przedpotopowe zwierzęta bez mięsa obejść się nie mogły. R. 1780 berliński budowniczy, J. Silberschlag, nakreślił nader szczegółowy plan arki, w której z łatwością poumieszczał wszystkie gatunki systemu Lineuszowego, z wyjątkiem zwierząt w wodzie żyjących. Z nowszych egzegetów, Tiele wyliczył objętość arki na $3\frac{1}{2}$ miljona stóp sześciennych i $\frac{9}{10}$ tej przestrzeni wyznacza na zapasy żywności, a dla każdej pary zwierząt licząc 54 stopy, z łatwością pomieszcza 7,000 par (u *Reusch'a*, op. c. p. 254). Co się dotyczy liczby zwierząt, nie trudną byłaby odpowiedź, gdyby było wszystko prawdą, co prawią darwiniści; ale, nie uciekając się do teorji ewolucyjnej, trudnościom podołamy. Nauka bynajmniej ściśle liczby gatunków nie określiła, a to, co niektórzy podają dziś za gatunki, przy gruntowniejszej obserwacji będzie tylko odmianą (cf. *André Suchetet*, Extrait des mémoires de la Société zoologique de France, t. V. p. 253, 1892). Dawni naturaliści liczyli tylko 150 gatunków czworonożnych, 25 płazów, z dodaniem nowszych w Australji i na wyspach liczyli do 200. Buteus ptaków rachował 130, z dodaniem nowszych do 200. Owadów nie ma potrzeby liczyć, gdyż te nie wiele miejsca zajmują. Heidegger w XVII w. rachował 300 gatunków zwierząt, przechowanych w arce (Historia Sacra, t. I, p. 518); Buffon tę liczbę zdwoił. Lecz nowsi rachują bardzo wiele gatunków. Johnston w 1848 r. w pierwszej edycji swego „Physical Atlas" liczył 1626 gatunków ssących, a w drugiej edycji w 1856 r. już 1658. Lesson rachuje 6,206 gatunków ptaków, a K. Bonaparte 642 gatunków gadów (cf. *Vigouroux* op. c. p. 481, note). John Lubbock utrzymuje, że liczba zwierząt do 1831 r. opisanych wynosiła 70,000 gat., a suponuje, że ogólna wszystkich przewyższy 700,000. (Fifty years of science, 2 ed. Lond. 1882, p. 15, 35). Wbrew zdaniu Lineusza, twierdzą dziś naturaliści, że każda część świata ma tylko sobie właściwą faunę. Hiszpanie w Ameryce nie znaleźli ani jednego gatunku identycznego z gatunkami Europy, Azji i Afryki. Nowa Holandja i przyległe wyspy mają faunę odmienną od naszej; Nowa Zelandja, pozbawiona czworonożnej fauny, obfituje w dziwne upierzenie i barwę ptaków. Wykopaliska tych krajów zaświadczają, że i ongi nie inaczej było (*H. Miller*. The Testimony of the rocks, Lecture VIII; 24 ed. 1858, p. 332). Są wszakże naturaliści o wymaganiach znacznie skromniejszych, ograniczający faunę do 11,200 gatunków. W tej liczbie zaznaczają ssących (mammiferorum) 1,700 gat., ptaków (avium) 8,300 g., płazów (reptilium) 1,000 i skrzeków (batracianorum) 200 gat. I zauważmy, że nie wszystkie z ssaków potrzebowały wejść do korabia, jak np. gatunki żyjące w wodzie (foki i walenie—cetaceorum), również gatunki z ssących, ptaków i płazów (amphibia), mogących żyć w wodzie.

oraz wszystkie skrzeki. Odjąć nadto należy około tysiąca gatunków ptaków, które zaginęły i ślady w głębi ziemi tylko zostawiły. Nie wiele jest gatunków zwierząt ssących wielkich, i należących do czystych, np. wielkości słonia, tem mniej z pośród ptaków, gdy obfitość małych, nie wiele miejsca potrzebujących, jak aves muscae, paradisiacae, tarini, etc. Co się tyczy punktu trzeciego, jak mogły ośm osób wyprostać obsłudze zwierząt, dali już uczeni oddawna odpowiedź, jak Silberschlag (Geogonie II t. zur Erklaerung der Mosaischen Sündfluth nach physical. und mathemathisch. Grudsaetzen, Berl. 1780, p. 63), a przed nim A. Kircher S. I. (Arca Noe in tres libros digesta, Amstel. 1765; cf. nadto *Bern. Lamy*, De Tabernaculo Foederis l. 1 c. 2; *Pererius*, Disput. in. Gen. l. X, disp. 1—10; *F. W. Sack*, Die Sündfluth mit forschendem Auge betrachtet zur Aufklarung der Naturgeschichte, 1782). Zabawny jest zarzut, z jakim tu występuje Fr. Pfaff. Dzień ma, mówi on, 1440 minut, zwierząt ssących i ptactwa było hypotetycznie 18,700 sztuk. Otóż gdyby nie spały, ośm osób miały by tylko czasu 1440×8=11,520 minut. Na obsługę jednej sztuki przypadło by zaledwie $^2/_3$ minuty, co jest niemożliwem (Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblisch. Schoepfungsberichtes, Frankf. 1855). Powtórzymy tylko odpowiedź Reusch'a: że kto chociaż jednego kiedy chował ptaka i kto chociaż niekiedy zaglądał do stajni, ten wie, że sześć zwierząt wcale nie sześćkroć tyle wymaga czasu, ile go potrzebuje jedno zwierzę (op. c.). Bez szczególnej wszakże opieki Bożej, przechowanie w arce zwierząt udać by się nie mogło. **6.** Potop był strasznym sądem Boskiej Sprawiedliwości, wykonanym nad światem dla jego nieprawości. Tak wielkiej pełen on grozy, że, chociaż dzieje ludzkości o rozmaitych wzmiankują sądach Boga, z ostatecznym tylko równać się może, którego był figurą. „A jako za dni Noego: tak będzie i przyjście syna człowieczego“ powiada Zbawiciel (Mat. 24, 37; Luc. 17, 26). Nadto potop był symbolem chrztu św..: „Za dni Noego... (w korabiu) mało, to jest ośm dusz zachowane były przez wodę. Który i was teraz podobnego kształtu zbawia chrzest...“ (1 Piotra, 3, 20—21). Od potopu czasów otrzymują wody moc duchową oczyszczenia ludzi od ich zmaz: „I wyleją na was (mówi Pan) wodę czystą i będziecie oczyszczeni od wszech nieczystot waszych i od wszech bałwanów waszych oczyszczą was“ (Ezechiel, 36, 25). Zkąd Kościół święty tak śpiewa podczas benedykcji *Fontis*: „Deus, qui nocentis mundi crimina per aquas abluens regenerationis speciem in ipsa diluvii effusione signasti, ut unius eiusdemque elementi mysterio et finis esset vitii et origo virtutis.“ Ojcowie inne jeszcze zaznaczają antytypy: arka—Kościół, Noe—Chrystus, zwierzęta czyste—wierni, nieczyste niewierni; jak po za arką, tak po za Kościołem nie masz zbawienia... (ś. Hieron.); inne patrz u Korneljusza a Lap. (Com. in Gen.). **7.** *Literaturę* zaznaczyliśmy w ciągu tego artykułu, aby nie powtarzać, tu ją pomijamy. Cf. art. Noe. *Ks. A. Z.*

Potter Jan, teolog anglikański, ur. w Wakefield, w hrabstwie Jork 1674. W młodocianym wieku czynił wielkie postępy, zwłaszcza w nauce języka greckiego. W Oksfordzie pobierał nauki od r. 1688, w Linkolnie od 1694; otrzymał stopnie akademickie, i wydawnictwem autorów greckich wkrótce zjednał sobie wielki rozgłos. R. 1704 został kapelanem arcybiskupa kanterburyjskiego, 1706 kapelanem królowej Anny,

1708 otrzymał teologiczną profesurę w Oksfordzie. Około tegoż czasu zaprzyjaźnił się z księciem M a r l b o r o u g h, który otoczył go szczególnemi względami. R. 1715 zasiadł na stolicy biskupiej w Oksfordzie, nie zrzekając się wszakże katedry profesorskiej: 1715 wyniesiony został na arcybiskupstwo w Canterbury. Odznaczał się powagą moralną i wielką uczonością. Lecz przymioty te zaciemniała w nim duma arystokratyczna i nadmierna surowość; wydziedziczył, naprzykład, własnego syna, za to, że ten ożenił się nieodpowiednio do swego stanu. Umarł w pałacu Lambeth 21 paźdz. 1747 roku. Wydał następujące pisma: *Variantes lectiones et notae ad Plutarchi librum de audiendis poëtis*, cum interpretatione latina Hugonis Grotii; item *Variantes lectiones et notae ad B a s i l i i magni orationem ad juvenes*, quomodo cum fructu legere possint Graecorom libros. Oxford. 1693, 8. L y c o p h r o n i s Alexandra. Oxford 1697 1072. *Archaeologia Graeca or the Antiquities of Greece*. Oxford. 1693—1698. 2 t. (dzieło to doczekało się 13 wydań i było przełożone na łacinę i na niemiecki); *A discourse of church government*, Oxford. 1707. Najważniejszą dla literatury teologicznej jest jego edycja dzieł K l e m e n s a a l e k s a n d r y j s k i e g o: *Clementis Aleksandrini opera omnia*, quae extant graece et lat. Oxford. 1715, 2 t. fol. Po śmierci Pottera wyszło: *The theological works.., containing sermons, charges, a discours of church government and divinity lectures*. Oxford, 1753, 3 t.

Potwarz (*oszczerstwo, calumnia*) jest to zaoczne opowiadanie i szerzenie wieści zmyślonych, krzywdzących cześć i sławę bliźniego. Podobnie jak obelga (*contumelia*) i obmowa (*detractio*), potwarz podpada pod ogólną kategorję grzechu zniesławienia (*diffamatio*); ale tem się różni od pierwszej, że jest zniesławieniem zaocznem, a od drugiej tem, że jest zniesławieniem opartem na kłamstwie. Sprzeciwia się zatem i ósmemu przykazaniu, bo mówi fałszywe świadectwo, i przykazaniu miłości, bo obraża bliźniego, i sprawiedliwości, bo wydziera mu dobro jego, tem droższe, że duchowne, jakiem jest cześć i dobra inne; jest to z natury swojej *opus diabolicum*, bo djabeł, jak mówi Pan (Joan. 8, 44), jest kłamcą od początku i ojcem jego; *quomodo*, powiada św. Augustyn (Tract. 42 in Joan.), *Pater genuit Filium veritatem, sic diabolus lapsus genuit quasi filium mendacium*. Szczególnie też wstrętną (*abominatio hominum detractor*. Prov. 24, 9) czyni wyryte na niej piętno niskiego podstępu i zdrady, że zaocznie i pokryjomu podkopuje cudzą sławę, gdy pokrzywdzony nie ma sposobu bronić się i odeprzeć rzucaną na niego infamję: *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet, qui occulta detrahit* (Eccl. 10, 11). Potwarz popełnia nietylko ten, kto wprost zmyślone przypisuje bliźniemu występki i czyny, dobrej sławie ujmę przynoszące, ale i ten, kto dodaniem zmyślonych szczegółów zwiększa istotny, choćby już i powszechnie wiadomy czyn jego, rzeczywiście go zniesławiający, jak również i ten, kto dobrym uczynkom jego bezpodstawnie złe zamiary zarzuca. Pośrednio także dopuszcza się potwarzy, kto w danym razie milczy, gdy milczenie to równa się oskarżeniu lub potępieniu niewinnego; kto zaprzecza lub umniejsza zasługi i czyny, przynoszące cześć bliźniemu; kto ironiczną pochwałą lub dwuznacznemi ogólnikami, np: gdyby ludzie wiedzieli, co to za jeden i t. p., rzuca cień na sławę jego i dobre imię jego w umyśle słuchających podaje w podejrzenie. Ten ostatni zwła-

szcza rodzaj pośredniego szkodzenia bliźniemu na sławie może nieraz okazać się szkodliwszym niż potwarz bezpośrednia, bo przy wrodzonej ludziom skłonności do upatrywania złego w drugich raczej niż dobrego, szerokie słuchającym otwiera pole do domyślania się rzeczy najgorszych. Pośrednio wreszcie staje się współwinnym potwarzy, kto przez pytania czy w inny sposób dobrowolnie do niej powód daje; kto ochotnie jej słucha, i na nią przyzwala, i swoje w niej upodobanie okazuje; kto jej nie zapobiega i nie powstrzymuje, gdy to jest w jego możności; w tym ostatnim razie, jeżeli ze względu na swój stosunek czy to do potwarcy czy do spotwarzonego, miał obowiązek zapobiedz potwarzy, staje się *in solidum* odpowiedzialnym za wszelkie skutki jej; w przeciwnym zdarzeniu, zawsze winien jest grzechu przeciw miłości bliźniego; wreszcie, kto usłyszane wieści potwarcze drugim powtarza: *audisti verbum adversus proximum tuum? commoriatur in te*, mówi Mędrzec Pański (Eccli 19 10). Potwarz jest z natury swojej grzechem śmiertelnym; może jednak *per accidens* być tylko grzechem powszednim, jeśli wynikająca z niej ujma sławy bliźniego nie jest znaczną, albo jeśli popełniona jest nierozmyślnie, przez niebaczną gadatliwość tylko, nie przewidującą szkodliwych ztąd dla bliźniego skutków. Nałogowy jednak, prawie zawsze z potwarzą połączony obyczaj rozprawiania i opowiadania o sprawach cudzych, choćby tylko sposobem rozmowy i bez zastanowienia się nad możliwą ztąd krzywdą sławy bliźniego, nie może być wymówionym od ciężkiej winy. Jeśli z potwarzy, choćby w taki tylko sposób popełnionej, inne jeszcze, prócz naruszenia sławy, wynikają szkody dla spotwarzonego lub blizkich jego, dodatkowa ta krzywda stanowi odrębny grzech przeciw sprawiedliwości, i oddzielnie wyznaną być powinna na spowiedzi. Stopień winy i ciężkość potwarzy zależy od towarzyszących jej okoliczności: im wina potwarcza przypisywana bliźniemu sama z siebie większą pociąga za sobą niesławę; im większe spotwarzony, ze względu na stanowisko, i charakter, i osobisty swój do potwarcy stosunek, miał prawo od niego spodziewać się i żądać od niego poszanowania sławy swojej; im większej potwarca używa powagi i znaczenia, albo im zręczniej umiał potwarzy swojej nadać pozór wiarogodności; im prawdopodobniej słuchający, ze względu na charakter i usposobienie swoje albo na szczególne w danym razie okoliczności, okażą się skłonnymi do uwierzenia potwarzy i do dalszego szerzenia jej; im więcej spotwarzonemu zależało na dobrej opinji tych, przed którymi został spotwarzony, tem krzywda przez potwarz wyrządzona, a zatem i wina będzie większa i obowiązek restytucji ściślejszym. Ogłaszanie potwarzy za pomocą pisma lub druku (*libellus famosus*) tem cięższą oczywiście jest winą, im dalej taką drogą potwarz się rozszerzy. Potwarz nigdy, w żadnem zdarzeniu i pod żadnym warunkiem nie może być godziwa. Wolno w zdarzeniach nadzwyczajnych, gdy chodzi o zapobieżenie wielkiej szkodzie prywatnej lub publicznej, albo gdy *nie masz innego sposobu* na obronienie napastowanej czci własnej, wyjawić ukryty ale rzeczywisty występek napastnika; ale nigdy, ani dla obrony własnej, ani tembardziej przez zemstę, nie wolno obwiniać drugiego o występek zmyślony. *Prop. 43 damn. ab Innocentio XI: Quidni nonnisi veniale sit, detrahentis auctoritatem magnam sibi noxiam falso crimine elidere?* i *Prop. 44: Probabile est non peccare mortaliter, qui imponit falsum crimen alicui, ut suam ju-*

stitiam et honorem defendat. Potwarz, jak każdy grzech przeciw sprawiedliwości i naruszenie prawa cudzego, pociąga za sobą obowiązek restytucji. Kto potwarzą bliźniemu sławę odebrał, winien mu ją wrócić, t. j. potwarz odwołać. Trudny to obowiązek, tak ze względu na tych, którzy potwarzy uwierzyli, i nie zawsze łatwo dadzą się przekonać, że uwierzyli w kłamstwo, jak i bardziej jeszcze na samegoż potwarcę, który przyznaniem się do oszczerstwa swego sam na siebie ściągnąć musi niesławę; ale *non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum.* Odwołanie potwarzy powinno być dopełnione przed tymi samymi, którzy ją słyszeli i wiarę jej dali, i to jaknajrychlej, bo fałszywa wieść, im dłużej z odwołaniem jej zwlekać, tem dalej się rozchodzi; powinno nadto być dopełnionem w ten sam sposób, w jaki była popełniona potwarz: publicznie, jeśli była publiczna, na piśmie lub drukiem, jeśli do rzucenia jej potwarca użył pisma lub druku, pod przysięgą nawet i z postanowieniem świadków, jeśli rzeczywistość potwarzy inaczej dowiedzioną być nie może. Jeśli spotwarzony, skutkiem pokrzywdzenia sławy jego, poniósł także materjalne szkody na majątku lub inne, potwarca obowiązany jest w zupełności mu je wynagrodzić; obowiązek ten, w razie śmierci jego, przechodzi na jego spadkobierców, choć do naprawienia skrzywdzonej sławy ci ostatni już nie są obowiązani. Jeśliby pokrzywdzony umarł przed doczekaniem się restytucji, potwarca winien cześć którą odebrał żyjącemu, przywrócić pamięci umarłego, a straty materjalne, potwarzą jego spowodowane, powetować spadkobiercom. Obowiązek restytucji ustaje: 1) w razie rzeczywistej niemożności; 2) jeśli nikt potwarzy nie uwierzy; 3) jeśli rzecz poszła już w zapomnienie, i spotwarzony bez tego już sławę swoją w zupełności odzyskał; w takim razie nawet odwoływanie i wznawianie rzeczy już zapomnianej równałoby się prawie nowej potwarzy; 4) jeśli pokrzywdzony zwolnił potwarcę od obowiązku restytucji, o ile miał prawo go zwolnić, t. j. o ile ze względu na stanowisko i zawód swój, na honor stanu, do którego należy, na cześć rodu swego, nie miał obowiązku domagać się przywrócenia mu odjętej sławy i odwołania potwarzy. W znaczeniu sądowem potwarzą (*calumnia*) zwało się wniesione przed sąd fałszywe, w złośliwym zamiarze oskarżenie. Oskarżenie oczywiście potwarcze, albo dowodami wykazane potwarczem, zwało się *calumnia vera*, *calumnia praesumpta* zaś jeśli oskarżyciel nie zdołał przekonywającymi dowodami poprzeć oskarżenia swego, t. j. że w takim razie prawnie poczytywany był za oszczercę, i jeśli nie mógł się obmyć z ciążącego ztąd na nim zarzutu złośliwego zamiaru, podlegał karze odwetu, *poena talionis*, jak stanowi *Cod. Theod.* l. IX. tit. l. c. 10, co zatwierdza i prawo kanoniczne (c. 2, 3 c., II qu. 3 i c. 3 c. II. qu. 8). Z kanonicznych postanowień *adversus injuriantes* na szczególną tu uwagę zasługują te, które mają na celu obronę czci i sławę duchownych. Jeśli (an. 15 l. VI) i samo już targnięcie się na dobro kościelne karane jest wyłączeniem z Kościoła, jakże daleko bardziej tej kary godnym jest, kto na biskupów i kler potwarz rzuca? *Ipsi enim ea, quae extra nos, licet nostra sint, auferunt; nostri autem de tractores et morum corruptores nostrorum... proprie nos ipsos diripiunt.* Jako synowi can. 8 ibid.) nie wolno być oskarżycielem własnego ojca, ani w sądzie ani poza sądem, tak i ludowi nie godzi się być oskarżycielem,

a tembardziej potwarcą duchownych ojców swoich. Najdawniejsze też sobory mają kanony, stanowiące karę klątwy na tych, którzyby biskupa potwarzali i osławiali, albo i zmarłego biskupa pamięć oszczerstwem szarpali. Na duchownych zaś, językiem oszczerczym grzeszących, co z ich strony, tem samem że są duchownymi, szczególnie ciężkiem jest zgorszeniem, zwłaszcza gdyby o szczerstwa swoje na kapłanów lub na własnego biskupa rzucali, sobór kartagiński IV (can. 57) takie wydaje postanowienie: *Clericus maledicus cogatur ad postulandam veniam; si noluerit, d e g r a d e t u r nec unquam ad officium absque satisfactione revocetur.* Sobór toletański V (can. 5) stanowi karę klątwy także na rozsiewających wieści potwarcze przeciw panującemu. Najsrożej jednak sobory i ustawy kościelne powstają przeciw autorom i szerzycielom pism, książek, wierszy i t. p., rzucających niesławę na innych, duchownych czy świeckich (*libelli famosi*). Według dawnych kanonów (c. V q. 1), karze klątwy podlegał, ktoby w kościele paszkwil podrzucił, albo ogłaszał pisma krzywdzące innych na sławie, chybaby rzetelność zarzutów swoich zdołał udowodnić. Ś. Pius V, w konstytucji *Romani Pontificis providentia*, uroczyście zatwierdził i wznowił wszystkie kary i cenzury, przez dawne kanony ustanowione na tych, którzyby w jakichkolwiek pismach, na widok publiczny wydanych, obelgą czy potwarzą napastowali cześć i dobre imię bliźniego. Ktoby przeciw jakiemubądź zakonowi przez Kościół zatwierdzonemu pisma potwarcze wydawał i szerzył, ma być poczytywany jako *suspectus de haeresi*, kto zaś w podobny sposób (*libellos, cantilenas aut rhythmos facere*) osławiał w szczególności zakon kaznodziejski lub zakon braci mniejszych, ten, według dawnego prawa (Const. Alexandri IV Exalto, 1: Non sine multa), podlegał klątwie *ipso facto incurrendae et Pontifici reservatae*. Cf. *Pruner*, Lehrbuch der kath. Mor. Theologie. *H. K.*

Potwór nazywa się płód ludzki na świat przychodzący a postacią swoją różniący się od zwyczajnego człowieczego. Jeżeli śmierć nie zagraża takiemu noworodkowi, należy wstrzymać się ze c h r z t e m jego aż do zasięgnięcia rady biskupa, lub też, gdy ten daleko, kapłanów doświadczonych i lekarzy. Jeżeli zaś, jak to najczęściej się zdarza, takiemu potworowi zagraża śmierć bliska i nie ma czasu na zasięgnięcie rady kompetentnej, gdy zachodzi wątpliwość, czy płód jest człowiekiem czy zwierzęciem, ochrzcić go należy pod warunkiem: *si tu es homo*. Jeżeli zaś potwór ma dwie głowy i dwoje piersi tak iż dwie razem przedstawiają się osoby ludzkie, choćby inne członki były zwierzęce, ochrzcić należy każdą z tych dwóch istot. Jeżeliby płód z dwóch takich części był złożony, iż druga byłaby niekompletna i to w częściach główniejszych, wtedy tę stronę, która jest całkowita, należy ochrzcić bezwarunkowo, drugą zaś wątpliwą, czy ożywia ją dusza oddzielna, ochrzcić należy warunkowo, si non es baptizatus. Jeżeli głowa jest zwierzęca a inne członki człowiecze, chrzest udziela się pod warunkiem si tu es homo. Jeżeli zaś cały płód przedstawia się jak zwierzęcy, należy poczekać, czy z czasem nie objawi znaków człowieczego życia; gdyby jednak zachodziło niebezpieczeństwo śmierci, ochrzcić należy pod warunkiem: nisi constet, monstrum ex foemina et bruto esse progenitum, quod inauditum quidem, non vero impossibile adstruitur. *N.*

Potyn (*Pothinus*), ś. biskup ljoński i towarzysze jego męczeństwa, *Maturus*, *Sanctus*, *Attalus*, *Blandina* i inni (2 cz.). Euzebjusz umieścił w swojej

historji kościelnej bardzo ciekawy i ważny dla nauki dziejów a w duchu apostolskim napisany „List kościołów w Vienne i w Ljonie o męczeństwie ś. Potyna i wielu innych do braci w Azji i Frygji, którzy z nami mają tę samą wiarę i tę samą nadzieję zbawienia“ (Hist. Eccl. l. 5 c. 1 i 39). W liście tym naoczni świadkowie opowiadają o srogich cierpieniach obu kościołów gallskich i ich niezłomnych wyznawców w r. 177 za cesarza Marka Aureljusza (ob.) Prześladowanie rozpoczęło się od gwałtownych wybuchów wściekłości pospólstwa przeciw chrześcjanom. Nigdzie nie mogli się oni pokazać na widok publiczny, a ci, których gdziekolwiek ujrzano lub odszukano, wystawieni byli na zniewagi, rabunki, napaści i wszelkie utrapienia. Dla uniknięcia męczarni, jacyś słudzy chrześcjan roznieśli, że chrześcjanie odprawiają uczty thyestejskie, [1]) że dopuszczają się kazirodztwa Edypowego, w skutek czego jeszcze bardziej rozogniła się nienawiść pogańska przeciw chrześcjanom. Legat, który zarządzał tu jako namiestnik, podzielał ślepą wściekłość pospólstwa, i kazał chrześcjan, ściągniętych przed jego trybunał, męczyć w niewypowiedziany sposób. Los ten spotykał nietylko wyznawców, którzy wytrwali w męczarniach, i odnieśli palmę zwycięzką, ale nawet tych, co pod ogromem katuszy zaparli się imienia Chrystusowego, odtąd nie uważano ich wprawdzie za chrześcjan, ale karano jako „tyesteńczyków i kazirodców.“ Szczególne wtedy przedstawiało się widowisko: mężni wyznawcy Chrystusa, stanowiący ogromną większość katowanych, z weselem i świętym majestatem na obliczu znosili męczarnie, więzy żelazne zdawały się ich tak zdobić, jak złociste wstęgi zdobią oblubienicę w dniu godów weselnych, naokół nich przedziwna woń się rozchodziła, tak, iż świadkowie mniemali, że męczennicy mają ciała zroszone balsamem; ci zaś, którzy się zaparli Chrystusa, odchodzili z głową opuszczoną, w postawie brudnych nędzarzy, a budzili nawet w poganach wzgardę i szyderstwo. Do najwybitniejszych bohaterów wiary należeli: Potyn, Maturus, Sanctus, Blandina, Attalus, Alexander i Ponticus Sanctus, djakon z Vienne, który odpowiadał na wszystkie pytania sędziego: „Jestem chrześcjaninem, oto jest moje nazwisko, ojczyzna, ród i wszystko!“ Po innych okropnych męczarniach wciskano mu w ciało sztaby rozpalonego śpiżu, zamieniono ciało jego w jedną krwawiącą się ranę, i tak go okaleczono i pokrzywiono, że już nie miał podobieństwa ludzkiego; on wszakże pozostał niezłomnym, krzepiony mocą niebieską płynącą z ciała Chrystusowego; w nim Chrystus cierpiał i dokonał tego cudu wielkiego, że Sanctus, poddany po paru dniach nowym męczarniom, odzyskał dawną postać i swobodne używanie członków. Wkrótce potem męczennik ten musiał w amfiteatrze walczyć z dzikimi zwierzętami, następnie posadzono go na żelaznem siedzeniu i pieczono na całem ciele. Potyn, biskup Ljonu (ob.), starzec 90-letni, wiekiem i chorobą wyczerpany, ale ożywiony niebiańskiem pragnieniem męczeństwa, na pytanie sędziego, kto jest Bogiem chrześcjan,

---

[1]) Według starodawnych podań greckich Thyestes, syn Pelopsa, brat Atreusa, wygnany został przez tego ostatniego z Myceny, gdyż uwiódł mu żonę. Wkrótce wszakże Atreus odwołał Thyestesa z wygnania, lecz przez zemstę kazał zabić dwóch synów Tyestowych, z ciała zabitych przyrządził jadło i podał takowe ich ojcu przy stole.

odpowiedział: „Poznałbyś Go, gdybyś był tego godzien.“ Zaledwie
mówił te wyrazy, a najbliżej stojący poczęli bić go rękami, kopać
gami, dalej stojący rzucali weń wszystkiem, co im wpadło w ręce,
czem ledwie już oddychającego biskupa wrzucono do więzienia,
niebawem zszedł z tego świata. Straszliwie dręczono młodą, wątło
dowaną dziewicę Blandinę. Obawiali się o nią towarzysze męc
stwa, trwożyła się pani, u której ona posługi spełniała, że z pow
niemocy swego ciała, Blandina może nie złożyć jawnego świade
Chrystusowi, ale właśnie na Blandinie okazał Chrystus, że „przed Bog
ubodzy i nizcy największej czci doznają, jeżeli go miłują, gdyż z
miłości czerpią siłę i cnotę, a nie popisują się czczem pozorem.“
czono ją całemi dniami, znużyli się nawet oprawcy, ona wszakże
zachwiała się ani na chwilę, z męczarni czerpała nowe siły, i zda
się, że wyrazami, które często powtarzała: „Jestem chrześcijanką,
dzy nami nic złego się nie czyni,“ tłumiła w sobie uczucie wszelk
bólu. Potem wraz z Maturusem, Attalusem i Sanctem, wyrzucon
na pożarcie dzikim zwierzętom do amfiteatru. Przywiązano Blan
do słupa i oddano na łup bestjom, z których wszakże ani jedna
dotknęła jej ciała. Patrząc na nią towarzysze męczeństwa mniemal
mają przed sobą obraz ukrzyżowanego Zbawiciela, a widok ten je
bardziej potęgował jej odwagę. Ponieważ ani jedno z dzikich zwie
nie rzuciło się na św. wyznawczynię, przeto tymczasowo znowu odpr
dzono ją do więzienia. Między tymi, którzy się zaparli Chrystusa,
dowała się kobieta, imieniem Biblias; ta wszakże, zbudowana
kładem wiernych wyznawców i wyznawczyń, i łaską Bożą umocniona,
dniosła się z upadku, i odpierając zarzuty sędziów pogańskich, mó
„Czyż to jest możliwe, aby ciało dzieci zjadali ci, którym nie wolno
żywać nawet krwi zwierząt?“ Przyłączono ją więc znowu do or
męczenników, „którzy złożyli Ojcu niebieskiemu koronę, splecioną z w
kiego rodzaju kwiatów cierpienia.“ Jako jeden z najpiękniejszych k
tów tej korony zajaśniał także Atalus z Pergamu, mąż znako
jeden z filarów Kościoła. Pospólstwo domagało się gwałtownie, ab
sprowadzono do amfiteatru; Attalus spokojnie wystąpił do walki.
wodzono go po amfiteatrze a przed nim niesiono napis: „Ten jest c
ścjaninem,“ gdy prezes dowiedział się, że Attalus jest obywatelem r
skim; kazał go więc znowu wraz z innymi odprowadzić do więzi
a sam tymczasem odwołał się po wyrok do cesarza. Przed nadej
wyroku cesarskiego udało się śś. wyznawcom odzyskać dla wiary C
stusowej większą część odpadłych współwięźniów. Wyrok cesarza g
że wyznawcy Chrystusa mają być zgładzeni mieczem, inni zaś, któr
Chrystusa zaparli, mają być wypuszczeni na wolność. Ku zdumieni
gan, nawet poprzedni odstępcy teraz oświadczyli, że są chrześcija
a przy przesłuchiwaniu ofiar, zachęcał je do bohaterskiego wyznani
karz, rodem z Frygji, oddawna osiadły w Galji, imieniem Aleksan
Za to i jemu się dostała korona męczeńska, gdyż razem z Attal
wzięto go na męki, rzucono na pastwę dzikim zwierzętom i w k
ścięto. Wśród najstraszliwszych katuszy nie wydał Aleksander an
dnego jęku, i modlił się w głębokiem skupieniu ducha. Attalus,
dzony na stołku żelaznym i przypalany na całem ciele, tak przem
do ludu: „Co *wy* czynicie, zaprawdę jestto pożeranie ludzi, wy za

nie pożeramy ludzi, ani nie czynimy nic złego." Nakoniec wyprowadzono Blandinę wraz z Ponticusem, młodzieńcem 15-letnim; sprowadzono ich także dni poprzednich, aby się przerazili, patrząc na katusze innych. Zachęcony i umocniony wobec pogan przez Blandinę, Ponticus mężnie wytrzymał męczarnie, wśród których wydał ostatnie tchnienie. Blandina, „ostatnia ze wszystkich, jakoby matka szlachetna, która synów swoich zachęca do walki mężnej i zwycięzkich do króla wyprawia, podążyła za nimi drogą męczeństwa i z radością patrzała na kres własnego żywota, jak gdyby miała iść nie na pastwę dzikich zwierząt, ale na gody weselne. Kiedy wytrzymała zadawane jej razy, ogień i męczarnie, rzucono ją w siatkowej obłoczy naprzeciw rozjuszonego byka. Pochwycona przez byka w górę, nic nie czuła, znosiła to wszystko tak, jak gdyby nic złego z nią się nie działo, gdyż przejęta była nadzieją żywota wiecznego i zjednoczenia się z Chrystusem; w końcu uduszono świętą męczennicę. Nawet poganie przyznawali, że nigdy nie widzieli niewiasty, która zniosłaby tyle katuszy co Blandina." Tak chwalebnie dokonali żywota Blandina i jej towarzysze męczeńscy, a poganie nawet zwłok męczenników nie zostawili w pokoju, lecz znieważali je wszelkiemi sposobami, przez sześć dni czuwali, aby nie dostały się w ręce chrześcjan; potem spalili ciała na popiół, „aby uczynić niemożliwem ich zmartwychwstanie!" Nadmienić tu jeszcze trzeba, że męczennicy ljońscy posłali przez ś. Ireneusza list do Papieża Eleuterjusza (ob.).—Cf. *Bolland.* ad 2 Jun. *Ruinart*, Act. M. t. II; *Tillemont*, Mém. t. III. (*Schrödl.*)

Poujoulat (czyt. *Pużula*) **1.** Baptysta ur. 1809, zm. 1864, napisał *Histoire des Papes depuis s. Pierre jusqu'à la formation du pouvoir temp.* Paris 1862 2 t. in 8-vo. Praca doraźnie napisana, bez większej wartości naukowej. *Hist. de la révolution française*, 2 wyd. 1866; *Hist. de la conquête de Constantinople par les Latins* 1867. **2.** Jan Józef Franciszek, starszy brat poprzedzającego, ur. w styczniu 1800 r. um. 5 st. 1888 r. napisał *Hist. de S. Augustin*, 3 t. Paris 1843, wyd. 3 1850, był współpracownikiem *Michaud'a* przy jego dziele o krucjatach, którego to dzieła sporządził (1840—48) nowe wydanie w 6 t. Nadto napisał *Toscane et Rome* corresp. d'Italie, 1839; *Hist. de Jérusalem*, 1847; 5 wyd. 1865; *Le cardinal Maury*, sa vie, ses oeuvres, 1855. 2 wyd. 1858. *Hist. de France depuis 1814 jusqu'au temps présent*, 1866. Od 1871 r. kierował dziennikiem monarchiczno-katolickim *Union*, w 1843 r. był deputowanym w izbie ustawodawczej francuzkiej.

Powaga (*1.* Powaga w życiu umysłowem. *2.* Powaga religijna i *3.* społeczna). **1.** jest jednem ze źródeł poznania prawdy o ile jest dla nas świadectwem prawdy. Powaga świadka, któremu ufamy, jest wogóle zdolnością do pozyskania sobie wiary, ściślej zaś biorąc, jestto prawo wymagania wiary; w pierwszem określeniu jest to powaga, której wierzyć możemy, w drugiem zaś jest powaga, której wierzyć winniśmy. Pozyskanie bowiem prawdy, czy to historycznej czy naukowej, przez takie pośrednictwo, nazywa się wiarą, gdy pozyskanie prawdy tak doświadczeniem własnem jak i własnym rozumem nazywa się wiedzą. Prawda pozyskiwana świadectwem powagi nie koniecznie ma być dla tego nadrozumową, ale nigdy nie może być przeciwną rozumowi, bo zasadą, dla której wierzymy świadectwu drugiego, jest ufność w jego znajomość prawdy; ufność więc ta musiałaby zniknąć, gdyby tem świadectwem poda-

wane były rzeczy przeciwne rozumowi. Wiara tedy z jednej strony przeciwstawia się wiedzy, ponieważ pozyskuje się pośredniczeniem obcego widzenia i rozumienia prawdy, z drugiej jednak strony zostaje z wiedzą w najściślejszym związku, ponieważ podobnie jak wiedza, jest także (dla wierzącego) pozyskaniem prawdy pośredniczonem, a zatem pośredniczoną wiedzą. Przeważną część swojej wiedzy zawdzięcza człek wierze. Żadne źródło poznawania nie jest dla nas tak obfitem jak powaga. W społeczeństwie i ze społeczeństwa otrzymuje każdy swoje wykształcenie duchowe; naprzód musi się uczyć, brać z powagi i przez powagę, zanim uzdolni się do poznawania własnym rozumem. Po rozwinięciu się rozumu, może on wiele przejrzeć rozumem, co wprzód wiarą tylko przyjął, ale daleko jeszcze więcej z tego, co wie, pozostaje mu zawsze z wiary. Tak więc już w naturalnej dziedzinie rozumu przyznanie powagi jest nieodzowne; bez niej życie ludzkie jest zupełnie niemożliwe. **2**. Podobnie, tylko w stopniu wyższym, ma się rzecz w sferze religijnej. Bóg wszechmocny, wszechwiedny, źródło wszelkiej prawdy (ob. art. Bóg), w stopniu nieskończenie wyższym nad wszelką osobę ludzką jest powagą zasługującą na wiarę. Objawienia Jego człowiekowi prawd, jakie dla ludzkiego dobra uznał za potrzebne (Ob. Objawienie), złożone w Piśmie św. (ob. Biblja) i w podaniu (ob.), dla zapewnienia im nieskażonego i od ludzkich mniemań zabezpieczonego znaczenia ich właściwego, powierzone zostały przechowaniu i przekazywaniu przez ciągłe ich głoszenie ludziom, powadze *żywej*, *widzialnej*, *nieprzerwanie istniejącej*, *łatwo dla każdego przystępnej i nieomylnej*. Powagą tą dla całego rodzaju ludzkiego jest Kościół (ob.). Jako najwyższa religijna powaga na ziemi, wyrażająca nadnaturalną powagę Bożą, jest on najlepszą szkołą i najsilniejszą podstawą moralną wszelkiej powagi społecznej. **3**. Życie społeczne nie może się ostać bez powagi, gdyż sama wielość jednostek nie stanowi społeczeństwa, które powstaje dopiero skutkiem trwałego połączenia ich do wspólnego celu. A ponieważ to połączenie stanowią istoty wolne i moralne, nieodzowną jest rzeczą, aby jedna wola miała *prawo* sprowadzania woli wszystkich jednostek do wspólnego celu, i żeby wszystkie te wole jednostkowe miały *obowiązek* słuchania tej woli. Taka zaś wola, mająca prawo domagania się posłuszeństwa, odnośnie do celu społeczeństwa nazywa się powagą społeczną. Powaga społeczna, w znaczeniu oderwanem wzięta, jest prawem albo władzą prawną prowadzenia członków społeczeństwa, ku celowi społeczeństwa, t. j. przez powszechne ustawy czy postanowienia prawne kierowania ich działalności ku osiągnięciu tego celu. W znaczeniu zaś konkretnem rozumie się przez powagę osobistość przedstawiająca w sobie to prawo i dla tego rządząca i kierująca społeczeństwem. Taka powaga konkretna wypływa ze społeczeństwa, będącego z natury swej jednością uporządkowaną; jedność zaś taka byłaby niemożliwą bez pierwiastku konkretnego, który by tę jedność uporządkowaną wytwarzał i zachowywał. Działalność też pojedyńczych członków społeczeństwa nie jest z natury już samej swojej ku celowi społeczeństwa skierowaną; członki te bowiem są wolne i samodzielne, i dla tego ich działalność musi być ujęta przez pewne ustawy i postanowienia prawne, aby odpowiadała wspólnemu celowi społeczeństwa. W społeczeństwie ogólnem i powszechnem całego rodzaju ludzkiego wspól*nym jest* *ów* cel najwyższy, do jakiego ludzie są stworzeni; wspólną też dzia-

łalnością swoją w dążeniu do osiągnięcia tego celu pomagać sobie winni. Wszyscy też zostają pod najwyższą powagą Boga, który ich działalności wskazuje ten kierunek, jakim cel swój osiągnąć mogą. Dla tego także celu powagą Bożą postawiona została żywa powaga religijna w rodzaju ludzkim, która ma cały ród ludzki świętą jednością kierunku Bożego przejąć i każdego do osiągnięcia jego celu ostatecznego prowadzić (ob. Kościół). Ale od tego ogólnego i powszechnego społeczeństwa człowieczego odróżniają się pojedyńcze społeczeństwa ludzkie celem swoim wyłącznym, choć ogólnemu celowi bynajmniej nieprzeciwnym, oraz ludzką naturą przewodniczącej w nich powadze. Ale powaga ta, jakkolwiek ludzka, nie jest pozbawioną uświęcenia Bożego; owszem i ona powagą być może tylko przez pewnego rodzaju uczestniczenie w najwyższej Bożej powadze. Z natury bowiem swojej ludzie są wszyscy sobie równi; żaden więc człowiek nie może nad drugim mieć powagi, a jeżeli mu ta nie została dana przez Bożą powagę. Pojęcie powagi jest tak istotnie złączone z pojęciem Bóztwa i porządku bożego, że bez niego znika zupełnie. Bóg jest najwyższą powagą; wszelka powaga ludzka może się tylko od tej wywodzić powagi i tylko z tego źródła pochodząc, może działać jako powaga. Wszelka więc powaga ludzka, choć nie z prawa nadnaturalnego, jak w Kościele, pochodzi wszelako z *prawa bożego*. Prawo to tak ściśle złączone jest przez Boga z naturą społeczeństwa ludzkiego, iż „cały nawet rodzaj ludzki, jak mówi Bellarmin (*De Laicis*, cap. VI), nie mógłby nic przeciw temu ustanowić, choćby tego pragnął, a mianowicie, nie mógłby tego ustanowić: aby nie było książąt czy rządców społeczeństwa." Zawsze bowiem w takim razie spełniłby się wyrok Ducha ś.: „Gdzie nie ma rządcy, lud upadnie" (Prov. 11, 14.) Ale wywodząc tak społeczną powagę władzy ludzkiej mamy na względzie jej istotę i jej pochodzenie, a nie jej przez tę lub inną osobistość piastowanie, które się prawym faktem człowieczym determinuje, jak dziedzictwem, wyborem, sprawiedliwym podbojem. Wywodzenie powagi społecznej z władztwa ludu, w znaczeniu wyłączającem boże jej źródło, jest prawdziwą herezją zarówno antyspołeczną jak i antychrześcjańską. Bóg może się posługiwać i posługuje się środkami ludzkiemi dla zdeterminowania tej powagi w pewnym subjekcie, ale mówić, że dlatego powaga ta nie pochodzi od Boga, jest to samo, co twierdzić, że życie nasze nie pochodzi od Twórcy, ponieważ każdy z nas ma ojca i matkę swoją. Zachwianie poszanowania powagi w umysłach jest najgroźniejszem niebezpieczeństwem społecznem, gdyż wślad za tem w życiu umysłowem sceptycyzm, w życiu moralnem wczesne rozpasanie zmysłowe, w życiu społecznem i państwowem anarchja naprzemian z terrorem brutalnej siły. Zanika zaś poszanowanie powagi wszędzie, gdzie doktryny antychrześcjańskie wyzwalają ją z pod powagi Bożej, która jest jej źródłem, a szukają jej oparcia na podstawie czysto ludzkiej, czyto formułowanej przez juriskonsultów z czasów cezarów rzymskich, czy też wręcz przeciwnych im teoretyków dzisiejszych, wywodzących ją z umowy społecznej lub głosowania powszechnego. Niepodobna w obec tych teorji odmówić logicznej konsekwencji twierdzeniu Proudhona, gdy jeszcze 1848 roku mówił w zgromadzeniu narodowem francuskiem: „rząd demokratyczny jest ten, w którym każda jednostka może się poczytywać za

najwyższą głowę społeczeństwa," i gdy, niemniej logicznie rozwijając takie pojęcie rządu, głosił: „Rządem jest anarchja." Dzisiejsze anarchiczne objawy są naturalnym następstwem rewolucyjnych pojęć powagi ludzkiej, odartej z uświęcenia powagą Bożą i oderwanej od tej powagi. Cf. Art. Wiara i rozum. Wychowanie. Wolność. Społeczeństwo. *N.*

Powodowski Hieronim, syn Wawrzyńca, h. Łodzia z Powodowa [1]), i Urszuli Kamieńskiej, h. Nałęcz., ur. w Gnieźnie 1543 r., prawdopodobnie uczył się w akad. krak., zkąd na wyższe studja teol. i prawne udał się do Rzymu i Padwy. Powróciwszy jako doktor teol., wyświęcony na kapłana, wkrótce pozyskał imię wymownego kaznodziei, oraz wzorowego kapłana; dlatego biskup kujawski, St. Karnkowski, wziął go na dwór swój, używając go do zarządu djecezją. Będąc jeszcze za granicą, otrzymał P. kanonję pozn., na którą przez prokuratora installował się 6 cz. 1565 r., niedługo potem notarjuszowstwo kancelarji królewskiej, a 9 paźdz. 1568 r. przeszedł na inną kanonję pozn., którą otrzymał od Jana Kochanowskiego, sławnego poety. Jako delegat kapituły zasiadł 1577 r. na synodzie piotrkowskim, wybrany następnie przez synod, aby wraz z Janem Dymitrem Solikowskim zawiózł królowi Batoremu uchwaloną tamże kontrybucję duchowieństwa na wojnę przeciwko zbuntowanym gdańszczanom. R. 1578 delegowany był na sejm warszawski, aby wspólnie z delegatami innych kapituł w naradach z biskupami bronił praw i swobód Kościoła wobec uroszczeń stanu rycerskiego i napaści heretyckich. Gdy na tym sejmie ustanowiony został trybunał najwyższy, biskupi i delegaci kapituł wzbraniali się sprawy swoje oddawać pod ten trybunał i występowali przeciwko niemu. Dopiero, gdy kanclerz Jan Zamojski podał projekt, aby w sprawach duchownych sześciu z duchowieństwa i tyluż ze stanu świeckiego zasiadało deputatów w tym sądzie, obie strony zgodnie go przyjęły. Został też zaraz P. wybrany na trybunał 1579 r., naprzód w Piotrkowie, a następnie w Lublinie, gdzie przytem, z powodu grasującego tam licznie kacerstwa, często w obronie wiary kazywał. Gdy Andrzej Dudycz (ob.), kupiwszy Szmigiel w Poznańskiem, założył tam zbór i szkołę socynjańską, P. jeździł tam, aby z Janem Krotowicjuszem odbyć dysputę o bóstwie Pana Jezusa, którą świetnie przeprowadził i niebawem ogłosił drukiem p. t.: *Disputacja ks. H. Powod. z Ministrem Zboru Nowow-*

---

[1]) W katedrze pozn., w kaplicy Ś. Stan. Kostki, jest pomnik kamienny, wyobrażający dwóch klęczących kanonikow pod krzyżem, z następującym u dołu napisem: Generos. D. Laur. Powodowski, nobilis genere et virtutib., civiliorem educationem et conversationem aulicam exornans timore Dei a teneris imbibito, Deo et hnibus charus existit. Tantem charitate, devotione, doctrina, prudentia... caeterisque virtutib. insigniter praeditus, militiae operam dedit et eques maltensis creatus, hic in palat. Posn. existentia uti commendars recepit, atq. in sua dignitate a. D. 1521 solemnissime ad. Eccl. cath. introductus, stallum inter praelatos et canonicos pacifice possedit. Tandem senio confectus... pia et placida morte occubuit a. D. 1543. *Post obitum integro anno piis ac fatidicis apporitionibus admirabilis ex sepulchro exibat, et in missis ad majus altare solenniter decantatis vibrato gladio inter stalla Praelator. et Canonicor. atq. minoris Cleri tempus s. Evangelii visibiliter stabat, finito disparens.* Dopiero gdy kanonicy, jak opiewa dalej ten nadpis, odprawili za niego uroczyste nabożeństwo i poczęli, po dwóch kolejnie, klęczeć od Sanctus aż do podniesienia przed ołtarzem, ze świecami, widzenie to zaprzestało się pojawiać r. 1544 dn. 26 kwietnia. Ks. *Korytkowski*, Prałaci i kan. III, 258 zbija, jak się zdaje, zasadnie wiarogodność tego nadpisu, później tam umieszczonego i prawdopodobnie opar-

jańskiego Smigielskiego Janem Krotowicjuszem. Pozn. 1581 (spisana przez *X. Sebastjana z Szomotur*, kazn. kościeńskiego). Otrzymawszy archidjakonję kaliską i sekretarstwo królewskie, dostał jeszcze 1583 r. od arcybiskupa Karnkowskiego kanonję gnieźn. i w tymże roku wydelegowany został przez kap. gnieźn. na synod do Łowicza. R. 1585 otrzymał od króla archipresbyterat przy kościele Panny Marji w Krakowie, co spowodowało go do przeniesienia się do Krakowa. Tu z wielką gorliwością pracował przeciwko różnowierstwu, przez co wiele przyczynił się do religijnego odrodzenia Krakowa. R. 1588 został kanonikiem krak., lecz kapituła, pomimo jego zasług, wzbraniała się dość długo przypuścić go do swego grona, jakoby dla tego, że nie miał dyspensy *a pluralite beneficiorum;* w 1589 r. został do kapituły tej dopuszczony, r. 1592 kapituła gnieźn. wybrała go do trybunału koronnego, któremu chlubnie przewodniczył. Powróciwszy do Krakowa w końcu roku 1596, podwajał swą gorliwość w pracy, aby nagrodzić, co przez nieobecność swą zmuszonym był opuścić, a noce przepędzał na pisaniu dzieł duchownych. Biskup krak., kardynał Radziwiłł, polecił mu poprawienie agendy (ob.) kościelnej, z czego tak dobrze się wywiązał, iż synod Piotrkowski takową p. t. *Agenda seu Ritus Sacramentorum Ecclesiasticorum per universas Regni Poloniae Provincias Officio Romano conformati et ex decreto Synodi Petricov. editi,* Cracoviae, 1591 f. całemu duchowieństwu do używania zalecił. Kilkakrotnie z polecenia biskupa krak. wizytował djecezję, składając akta tych wizyt sumiennie opisane. R. 1592 odbył w Szmiglu drugą dysputę z Chryzostomem Osterode, socynjaninem, którą 1592 r. wydał w Poznaniu p. t. *Disputacja wtora z Szmigleckiemi roznobożany odprawiona w Szmiglu.* A gdy Osterode wydał później swoją dysputę z P., ten na zawarte tam błędy i fałsze nowem odpowiedział pismem: *Weryfikacya disputaciey wtory Szmigelskey o personach nierozdzielnego Bóstwa Tróyce S. y o krzcie dziecinnym X. Hieronyma Powodowskiego Archipresb. Krak. przeciw potwornemu wydaniu Rożnobożanów y nowych Bałwochwalców a Bezduszników Zboru Szmigelskiego.* Pozn. 1594 r. Do najcelniejszych prac Powodowskiego zalicza się wykład mszy św., dedykowany Zygmuntowi III, p. t.: *Liturgja albo opisanie Mszy świętej i Obrzędów iey. Wybrane z postille łacińskiey nowey Chrystologia nazwaney*, Krak. 1604. Prócz tego napisał: *Catechizm Kościoła Powszechnego. Nauki do zbawienia potrzebnieysze z dowodów Pisma ś. snadną a dokładną krothkością zamykający.* Pozn. 1577. W dwa lata później pozyskał autor nowe dowody z Biblji i wydał p. t.: *Skarbnica Bibliey św., w którą zniesione są z Pisma obojego Testamentu celnieysze a krótsze dowody główniejszych krześciańskich nauk zamknionych w Katechizmie do tego tu naprzód położonym.* Prócz tego napisał: *Brevis et methodica instructio audiendarum confessionum in gratiam rudiorum sacerdotum carptim collecta et edita.* Pozn. 1577. Za życia autora jeszcze wyszły trzy wydania tego dzieła; *Wędzidło na sprosne błędy a bluźnierstwa nowych Aryanów* 1582 (napisane w Lublinie w czasie trybunału); *Christologia seu Sermones de Christo*, Krak. 4 t. in 12-o, wydane później tamże

---

tego na tekście pierwotnego pomnika, jaki zachował Starowolski (Monum. Sarm. f. 462), gdzie jednak nie ma nic o jego kawalerstwie maltańskiem, a jest tylko *wzmianka*, „że post obitum anno integro piis et fatiditis apparitionibus admirabilis

1602, p. t. *Christologia seu Sermones de Christo Pars Prima—Pars Secunda* 1604, *Pars tertia, sectio prior*, 1606.—*Sectio altera*, 1610; *Kazania niektóre o szczerym Słowie Bożym a o prawdziwym wyrozumieniu jego y używaniu Wieczerzy Pańskiey pod iedną Osobą*. Pozn. 1578; *Propositia z wyroków Pisma ś. zebrana na Seym walny koronny krakowski* w r. 1595. Krak. 1596; *Conciones aliquot piae et eruditae de puro Dei Verbo*. Pozn. 1598; *Pochodnia Kościół Boży prawdziwy pokazująca*. Pozn. 1584; *Speculum Sacerdotum; Żywot pobożnych y świątobliwych cnot człowieka, Tomasza Zielińskiego*, Pozn. 1592; *Sermones de sacerdotali dignitate; Liturgia de B. Maria Częstochow.*; *De sacram. Eucharistiae Posnaniae invento*. W rękopiśmie pozostawił: *Sermones de Dominicis deque Sanctis per annum; De B. Virg. Maria; De Solemnitatum Ecclesiae caeremoniis deque variis ritib. Catholicorum*. Współcześni oddają mu świadectwo niepospolitej wymowy, nauki i cnoty, z najsłynniejszymi też ludźmi swego czasu żył w stosunkach przyjaznych. Przez lat kilkanaście przemieszkując u jezuitów w Poznaniu, utrzymywał w kollegjum jezuitów czterech młodzieńców swoim kosztem; do Poznania wraz z jezuitami i Adamem Paulinim, lekarzem pozuańskim, sprowadził zasłużonego drukarza, Wolraba, u którego wiele prac swoich drukował; na druk 13-tomowego dzieła Roseliusza, minoryty, nauczyciela swego, *In Mercurium Trismegistum*, znaczne sumy wydał; hojnie opatrywał kościoły, szczególniej Panny Marji w Krakowie i karmelitański ś. Michała tamże. W 70 roku życia, zapadł nagle na zdrowiu i pobożnie um. 23 cz. 1613 r. w Krakowie, pochowany w kościele Panny Marji, przy którym 28 lat pracował. Cf. *Korytkowski*, Op. cit.; *Łętowski*, Katalog kan. kr. III, 482; *Starowolski*, Centur. Script. Polon.; *Jabczyński*, Archiwum Teol. II, 165...

Powołanie (*Pobudzenie*). Przez powołanie, w najszerszem znaczeniu, rozumie się szczególna łaska Boska, szczególne natchnienie i wezwanie niebieskie, pobudzające człowieka błądzącego daleko od Boga, do zwrócenia się na lepszą drogę, zgodną z wysokim końcem i przeznaczeniem odkupionego człowieczeństwa, sprawujące w nim, lub mogące sprawić mniej lub więcej nagłą i zupełną odmianę myśli i życia, czyli, używając wyrazu powszechnie przyjętego, dające początek nawróceniu jego: *Quos vocavit, illos et justificavit* (Rom. 8, 30). Wezwanie to do nawrócenia, pierwsze to pobudzenie do odnowienia i odrodzenia duchownego, jest, według nauki Kościoła o usprawiedliwieniu, wyłącznem dziełem uprzedzającej łaski Boskiej. Choć grzech pierworodny nie pozbawił natury przezeń skażonej wyższych, jej przyrodzonych władz moralnych, wszakże zrodzona z niego pożądliwość tak silnie działa na duszę człowieka, i tak przemaga nad lepszemi popędami jej, iż niepodobna, by grzesznik, sobie samemu pozostawiony, o własnej sile zdobył się na taką odmianę, któraby z gruntu przeistoczyła wnętrze jego, tem bardziej że między stanem przyrodzonym, choćby nawet wolnym od grzechu, a stanem nadprzyrodzonej sprawiedliwości, jest przedział nieprzebyty, którego żadna moc przyrodzona przekroczyć nie zdoła. Pierwsza myśl nawrócenia, pierwszy zawiązek powrotu do Boga, nie może powstać bez działania łaski Boskiej. Bez tego wezwania i pobudzenia, grzesznik nie ocuciłby się ze swego snu grzechowego, aniby myślał o nawróceniu się, albo, choćby mógł pomyśleć, nie miałby siły potrzebnej do rzeczywistego i skutecznego nawrócenia się. Taka jest nauka Kościoła o powołaniu

grzesznika do usprawiedliwienia, jak ją ostatecznie określił Sobór Trydencki (Sess. VI, c. 5, can. 3), jak ją w niezliczonych wyrokach i przykładach stwierdza Pismo św. Bóg w St. Zakonie przez proroków, w spełnieniu czasów przez Poprzednika Pańskiego każe ogłaszać pokutę na odpuszczenie grzechów, na przyjęcie zbliżającego się królestwa Bożego (Mat. 3, 2. 8). I Pan sam, ukazawszy się między ludźmi, wzywa do siebie lud swój, i woła i szuka owiec, które zginęły z domu Izraelskiego; cudowną skutecznością słowa swego przemienia serce Zacheusza, za sobą pociąga Mateusza celnika, kruszy i oczyszcza duszę jawnogrzesznicy; miłościwem wejrzeniem swojem Apostoła, który się Go zaprzał, do upamiętania i łez pokuty przywodzi, głosem nieba, na drodze do Damaszku, prześladowcę swego obala i w nowe stworzenie, w naczynie wybrane, w Apostoła narodów go przemienia. Bezpośredni skutek tego powołania czyli łaski uprzedzającej jest ten, że, ukazując powołanemu światło prawdy, rozpędza w duszy jego noc niewiadomości i błędu, a z drugiej strony, skutecznym i zwycięzkim wpływem swoim targa więzy złych skłonności i nałogów, i duszy, z niewoli swej wyzwolonej, dodaje siły i męztwa, aby stanowczo i bez wahania obrała nowy poznanej prawdy kierunek. Do tego punktu duszę doprowadziwszy, takie w niej oświecenie umysłu i pokrzepienie woli sprawiwszy, dzieło powołania, z przedmiotowej strony swojej, jest dokonane, na to zaś, aby i ze strony podmiotowej skutek swój osiągnęło, potrzeba teraz czynnego, wytrwałego współdziałania człowieka z łaską, która go uprzedziła, a która i dalej towarzyszy mu i wspomaga go. Tym sposobem, ożywiony naprzód nadprzyrodzonym życia Bożego pierwiastkiem, człowiek natchnieniem łaski powołany własnem już i wolnem woli swojej postanowieniem dokonywa dzieła, które Bóg sam w nim rozpoczął, i sam w nim dalej prowadzi. (C. Trid. Sess. VI. l. c.).—Ten głos wezwania Bożego, ta łaska powołania, budząca i pobudzająca człowieka, w rozmaity sposób odzywa się do duszy jego, bądź cichy i łagodny, jak głos miłości, bądź groźny i straszny, jak grom sprawiedliwości. Wszelkich najrozmaitszych środków używa łaska, z wszelkich najrozmaitszych sposobności korzysta dla otworzenia oczu grzesznikowi, aby przejrzał i ujrzał przepaść pod nogami jego otwartą, aby uznał konieczność wyrwania się z grożącego mu zatraceniem stanu swego. Przepowiednie słowa Bożego, majestatyczna powaga uroczystych obrzędów kultu publicznego, natchnienia zbawienne, z czytania Pisma św., książek duchownych, żywotów świętych płynące, towarzystwo ludzi bogobojnych i cnotliwych, doroczne uroczyste wzywanie Kościoła do sakramentalnej pokuty: te są zwykłe sposoby i środki, jakiemi Bóg pobudza i wzywa człowieka do wnijścia w siebie i nawrócenia się. Lecz prócz tych środków zwyczajnych, miłosierdzie Jego przywiązuje łaskę swą pobudzającą do niezliczonych wszelkiego rodzaju przygód i okoliczności, bądź pocieszających, bądź przerażających, do wszelkich, bądź radosnych bądź smutnych wydarzeń życia ludzkiego. Nie masz sposobu, któregoby łaska nie próbowała, nie masz tak nieznacznego na pozór wypadku, z któregoby nie skorzystała, aby wywieść grzesznika z lekkomyślnego, niewdzięcznego, niepomnego na Boga i wieczność życia jego, aby go skłonić do powrotu na drogę obowiązku, na drogę do końca i przeznaczenia jego, do Boga wiodącą. Żałosny jęk dzwonu za konających, rozlegający się nagle wśród gorączko-

wego zapędu ziemskich planów i zabiegów jego; otwarty grób ojca, czy matki, czy siostry, czy ukochanego przyjaciela; niespodziana jaka pociecha, szczęśliwy, nieprzewidziany zgoła obrót rzeczy, objawiający mu miłościwą rękę łaski i dobroci Bożej, której grzesznik nie śmiał się już spodziewać, ale której teraz będzie chciał i starał się godnie odpowiedzieć; szczęśliwe, cudowne niemal oddalenie klęsk i ucisków, pod których brzemieniem już upadał, albo wyzwolenie z groźnego niebezpieczeństwa, nieuchronnie już, zdawało się, nad nim zawieszonego; srogie i ciężkie ciosy karzącej sprawiedliwości Boskiej, spadające na grzesznika albo na wspólników jego, wstyd i hańba przed ludźmi, choroby i niemoce, i inne gorzkie życia lekkomyślnego i grzesznego owoce: wszystko to wezwania łaski Boskiej, powołujące grzesznika do pokuty, i poprawy i odmiany wewnętrznej. Nieraz i ciężki jaki, sromotny upadek może się stać taką do nawrócenia pobudką, gdy grzesznik, zwłaszcza jeśli mniemał, że tak nisko upaść nie może, brzydkością winy swej upokorzony, i widokiem grożących mu następstw przerażony, głębiej wejdzie w siebie, i posłuszny głosowi łaski, stanowczym aktem woli bezpowrotnie porzuci tę drogę, którą niebacznie i zuchwale idąc, w takiej siebie pogrążył przepaści. Lecz nie tylko pojedyńczych grzeszników, ale i całe społeczeństwa łaska powołania w taki sposób nawiedza i odmianę życia i obyczajów w nich sprawuje. Nie jeden mamy tego przykład w historji, jak pod grozą klęsk publicznych, głodu, moru lub wojen, albo skutkiem wielkich wydarzeń lub przewrotów politycznych czy społecznych, albo za wstrząsającem do głębi dusz przenikającem przepowiadaniem i działaniem mężów opatrznościowych i wielkich świętych, jak Dominik, Franciszek, Bernard, Jan Kapistran, całe parafje, całe kraje porzucały zdrożne swe obyczaje, naprawiały zgorszenia, do żywej i czynnej wiary, do życia prawdziwie chrześcijańskiego się nawracały, jak nieraz całe narody i całe okresy historyczne nosiły na sobie znamię takiego, zrządzeniem Opatrzności wzbudzonego duchowego odrodzenia.—Wrażenie, silniejsze czy słabsze, łaską powołania na sercu grzesznika sprawione, zależy z jednej strony od większej lub mniejszej skuteczności i sposobu działania samejże łaski, z drugiej strony zaś, i to najczęściej, od stopnia powolności powołanego na głos niebieskiego wezwania, od większej lub mniejszej w nim gotowości i dobrej woli do przyjęcia łaski i współdziałania z nią. Powołanie jakkolwiekby było skutecznem, i głębokiem, i wstrząsającem, nigdy nie działa z koniecznością nieuchronną, wywierającą przymus na wolę i znoszącą wolność jej. Może wprawdzie i umie łaska uprzedzająca, w miłościwej troskliwości swojej szukając i pociągając grzesznika, wybrać do wezwania swego chwilę najodpowiedniej sprzyjającą, i działać na duszę w sposób zdolny najskuteczniej wzruszyć ją i wstrząsnąć; niepodobna grzesznikowi nie usłyszyć głosu jej, ani uchylić się od wrażenia, jakie głos ten sprawuje, tem bardziej, że prawie zawsze przychodzi z nienacka i niespodzianie; ostatecznie zawsze jednak pozostaje w mocy człowieka, sprzeciwić się łasce, i na wezwanie jej nie odpowiedzieć, i uszy swoje zamknąć na uprzedzające jej nalegania. Różne też, wedle różności temperamentu i moralnego charakteru powołanego, łaska powołania sprawować może wrażenie: żywe ale nietrwałe, na temperamencie sangwinicznym, stanowcze i niezatarte na limfatyku; nagłe i doraźne, na charakterze nie całkiem zepsutym, przez krewkość raczej i niewia-

domość, niż przez rozmyślną złość błądzącym; powolne, po długim dopiero oporze, i to nie zawsze, zwycięztwo odnoszące, na duszy, która prawie do szczętu zatarła w sobie zmysł moralny. Jedni poddają się łasce odrazu, za pierwszem wezwaniem, jeśli głos jego przyszedł w chwili sprzyjającej i na odpowiednie trafił usposobienie wewnętrzne; drudzy stawiają opór, choć łaska wciąż nalega; ten przez lekkomyślność albo przez pychę słyszeć nie chce głosu wewnętrznego natchnienia, ów przeciw światłu łaski i przestrogom sumienia ucieka się do obłudnych wykrętów, i, łudząc sam siebie, coraz głębiej, nieraz bezpowrotnie, w zatwardziałości swojej się pogrąża. Wezwania, nawiedzenia, nalegania łaski, bywa, że całe lata albo i przez całe życie człowieka wciąż się ponawiają, a skutku stanowczego nie osiągają; wszakże tem samem już, że nie dają sercu grzesznemu do ostatka zatwardnieć, ani całkiem zasnąć sumieniu, ani do szczętu ztępieć ościeniowi wewnętrznego niesmaku i niepokoju, zawsze jeszcze w pogotowiu utrzymują grunt do możliwej w końcu odmiany, i stanowczego, w ostatniej chwili, dobrego nad złem zwycięztwa. Ale późne takie, po długim i rozmyślnym uporze, nawrócenie, choć nie jest niemożliwem, jest przecie w wysokim stopniu wątpliwem: kto zamyka uszy na głos Boga, kto sprzeciwia się natchnieniom Jego, i przestrogami jego gardzi, i naleganiom łaski jego opór stawia, i wezwaniom jej nie odpowiada, ten zuchwale, jak mówi Pismo, kusi Boga i na tem groźniejsze naraża się niebezpieczeństwo, że życie ludzkie wątłe jest i znikome, że możność późniejszego nawrócenia niepewna, i w miarę ociągania się, coraz trudniejsza, że łaska mu ofiarowana, może być ostatnia, i dziś odrzucona, jutro się może już nie znajdzie: *Quaeretis me, et non me invenietis, et in peccato vestro moriemini* (Jan. 8, 21). (*Fuchs*) *H. K.*

Powołanie, w ściślejszem znaczeniu, jest to postanowienie przedwiecznej woli bożej, wyznaczające każdemu człowiekowi własny jego stan i zawód na tej ziemi, i udzielające mu odpowiednie, do należnego pełnienia obowiązków tego zawodu, zdolności, pomoce i łaski. Jeśli, jak wiara nas uczy, Bóg poosobno tworzy serca ludzkie, *finxit singillatim corda eorum* (Ps. 32, 15), i taką każdego poosobno otacza Opatrzności swojej opieką, iż włosy na głowie jego (Mat. 10, 30) i wszystkie kroki jego policzył (Job. 30, 4), bez wątpienia też każdemu poosobno, według „utworzenia serca“ jego, drogę obmyślił i przygotował, na którejby kroki swoje stawiał, i, przy pomocy łask na niej mu zgotowanych, doszedł nią bezpiecznie do wiecznego końca swego. Przekonanie o tej prawdzie tak się głęboko zakorzeniło w świadomości ludów chrześcijańskich, że samże stan i zawód każdego wszędzie się w pospolitej mowie zowie *powołaniem* jego. W powszednich, czysto ziemskich życia tego zawodach, powołanie, oprócz łaski ogólnie w każdym stanie do czynienia woli Bożej i zbawienia potrzebnej, ogranicza się najczęściej do użyczenia poszczególnych do tego lub owego zawodu zdolności i usposobień, oraz do zrządzenia okoliczności, wybraniu danego stanu sprzyjających; ale co się tyczy stanów, bliższy i bezpośredni z życiem przyszłem, z własnem i drugich zbawieniem, z czcią i służbą Bożą i pożytkiem Kościoła związek mających, jakiemi są mianowicie stan zakonny i stan kapłański, powołanie jest łaską pozytywną i specjalną, bezpośrednim aktem wybrania i wezwania od Boga, bez którego stanów tych ani godziwie

obrać, ani też obowiązków do nich przywiązanych należycie, z własnym i drugich pożytkiem spełniać nie można. Co do stanu zakonnego, a przynajmniej co do jednego z nieodzownych warunków jego, t. j. panieństwa i czystości, wyraźnie oznajmia Zbawiciel: *Nie wszyscy pojmują słowa tego, ale którym jest dano.* (Mat. 19, 11). Z większą jeszcze stanowczością i mocą zatwierdza konieczność powołania do stanu kapłańskiego: *Qui non intrat per ostium, ille fur est et latro* (Joan 10, 1 2. 9). *Żaden sobie czci nie bierze*, mówi Apostoł, *jedno kto wezwany jest, jako Aaron*, i stwierdza to przykładem samegoż Chrystusa, jako *nie sam siebie wsławił, że się stał Najwyższym Kapłanem, ale który rzekł do Niego: Tyś jest kapłan na wieki* (Hebr. 2, 4, 5). Jako jego posłał Ojciec, tak On Apostołów swoich posyła (Joan. 20, 21); sam ich wybrał, *których chciał* (Mar. 3, 13), i postanowił ich, aby szli i owoc przynosili (Joan. 15, 16); sam wyznaczył i posłał siedmdziesięciu dwóch uczniów (Luc. 10, 1), sam objawił, którego z dwóch wybrał na miejsce Judasza (Act. Ap. 1, 21); gdy przeciwnie innych, którzy sami siebie na uczniów Jemu ofiarowali, nie przyjmuje (Luc. 8, 39; 9, 58. 60. 62); sam podziśdzień spełnia w Kościele swoim, i aż do skończenia wieków spełniać będzie, co przepowiedział przez proroka: *Mittam ex iis, et assumum ex eis sacerdotes et levitas, dicit Dominus* (Isaj. 66, 19. 21). Boski ten wyrok, wybierający i powołujący jednego, a pomijający drugiego, niezbadaną jest dla nas tajemnicą; jedynem jej wytłómaczeniem jest wszechwładna wola Boga, według upodobania swego, bez względu na zasługi wybranego, *vocans ad se, quos vult ipsa* (Mar. 3, 13). Ale rzeczywistość i konieczność powołania do stanu kapłańskiego nie jest tajemnicą: wynika ona jasno i z samej natury władzy kapłańskiej, która Boską jest, a zatem samowolnie przez człowieka przywłaszczoną, ani przez człowieka daną być nie może, i z przewyższającej wszelką siłę przyrodzoną trudności obowiązków kapłańskich, którym człowiek o własnej mocy, bez szczególnej łaski i pomocy z nieba, sprostać nie zdoła, a łaskę tę i pomoc otrzyma tylko powołany. Wprawdzie i władza kapłańska i łaska do godnego sprawowania jej udzielają się w Sakramencie Kapłaństwa: ale kto bez powołania, nie troszcząc się o wolę Bożą, ten Sakrament przyjmuje, tem samem kładzie tamę nieprzebytą skuteczności łaski, a władzę, na zgubę swoją i drugich, świętokradzko, *ille fur est et latro* (Joan. 10, 9), sobie przywłaszcza. *Quo quidem hominum genere*, mówi Katechizm Rzymski (P. II. c. 7 qu. 3), *nihil infelicius ac miserius, nihil Ecclesiae calamitosius esse potest.* Najdokładniej więc św. Alfons Liguori (l. VI. n. 802) wyraża myśl i naukę Kościoła, gdy mówi: *Vocatio divina res tanti momenti, unde pendet aeterna salus tam ordinandorum quam populi christiani.* — Kogo Bóg do służby swojej powołuje, temu też tę wolę swoję w sposób zrozumiały oznajmia. Zdolność i skłonność do nauki i posług kapłańskich, zamiłowanie modlitwy i rzeczy Bożych, czysta intencja przy życiu wolnem od grzechu, te są znaki wewnętrzne powołania; ale znaki te, tem samem, że wewnętrzne i subjektywne, mogą być omylne, i wymagają zewnętrznego stwierdzenia; niekiedy Bóg je stwierdza bezpośrednio, jawnem oznajmieniem woli swojej; ale zwyczajnym z postanowieniem Jego próbierzem powołania jest powaga i wyrok Kościoła. Kościół ustanawia znaki, po których się poznaje brak powołania (*irregularitas*), i do urzędu duchownego tych tylko dopuszcza, których

pierwej doświadczy i przekona się, że są powołani od Boga. Cf. *Pruner*, Lehrbuch der kath. Moralth, III. Thl, 2 Absch.; *Benger*, Pastoraltheologie, I. *H. K.*

Powrót na łono Kościoła. (*1. pojęcie i przygotowanie, 2. prawo kan. i cyw., 3. sam obrzęd*). **I.**—polega na odzyskaniu utraconej—czy to z własnej winy, czy też z winy przodków swoich—jedności kościelnej przez nawróconego (cf. Nawrócenie) akatolika—heretyka, odstępcę od wiary (ob. Herezja, Odstępstwo). Kościół, spełniając swą missję od Chrystusa zleconą szerzenia wiary prawdziwej pomiędzy wszystkimi narodami, przyjmuje ochotnie do liczby swych wiernych nawracających się nietylko z pogan, ale także i z akatolików, i to tych ostatnich tem chętniej, im bardziej brzydzi się uporem w błędzie i rozrywaniem jedności wewnętrznej. Nawracanie się prawdziwe, czystość intencji i pobudek ze strony akatolika, oświadczającego chęć powrotu na łono Kościoła, wystarczają dla dusz pasterza, jako sługi Chr. do zajęcia się nim i ułatwienia mu tego dzieła. Zaraz na wstępie okaże mu kapłan szczerą radość i zadowolenie, że usłuchał głosu łaski Boskiej, skłaniającej go do przyjęcia wiary, jedynie zbawczej, i do stania się członkiem żywym Kościoła Chrystusowego. Ma być jednak ostrożnym i nie każdemu oświadczającemu zupełnie zaufać. Zdarza się bowiem niekiedy, że nie miłość prawdy i sprawa zbawienia duszy, ale interes doczesny, jak nadzieja otrzymania jałmużny, protekcji, spadku, zawarcia małżeństwa i t. p. jest powodem tego przedsięwzięcia. Z życzliwością i po przyjacielsku wybada go o stan, zajęcie, utrzymanie i inne zewnętrzne okoliczności. Jeżeli egzamin taki wykaże nieczystość intencji lub jakiejś pobudki, kapłan pouczy go i upomni, jak na niewłaściwą wstępuje drogę, chcąc dojść do dobrego celu, i że jedynie dla zbawienia duszy własnej pragnąć należy wiary prawdziwej; kto zaś szuka Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, temu i na rzeczach koniecznych do życia zbywać nie będzie, ponieważ wiernym jest Bóg i swoich nie opuszcza. Jeżeli zaś zamiary prozelity są czyste, albo oczyszczonemi zostały, dopuszcza go do nauki wiary. Nauka przygotowawcza, jak praktyka uczy, jest niezbędna i zaniedbaną być nie powinna, w przeciwnym razie prozelita w życiu późniejszem stałby się co najwyżej połowicznym chrześcjaninem. Nauczanie zaczyna się od tego, w czem głównie leży powód porzucenia wiary fałszywej, a przyjęcia prawdziwej. Powinno jednak w następstwie rozciągać się na cały zakres prawd religijnych i obejmować je w organicznej całości z uwzględnieniem różnic, pomiędzy wyznaniami zachodzących, i z uwydatnieniem powagi i nieomylności Kościoła, oraz Papieża. Na podstawie prawd dogmatycznych i artykułów wiary czynić będzie uwagi moralne, których zadaniem jest wyrobić w nawróconym wiarę żywą. Zaznaczy kapłan na początku i w ciągu nauki nieraz powtórzy, że *powrót na łono Kościoła z całą siłą przekonania jest dziełem łaski Boskiej*, której dostąpić można przez cnotliwe sprawowanie się, a nadewszystko przez gorącą modlitwę. Nauczyć prozelitę prawd wiary, zarzuty odeprzeć, zaszczepić w nim nienawiść grzechu, a miłość cnoty, oto zadanie w tem kapłana. Wykładać będzie jasno, dokładnie i z tą siłą przekonania, jaka z każdego słowa przebija. Z przymiotami temi na wzór mistrza swego, „dobrego pasterza,“ połączy wielką miłość, cierpliwość, wyrozumiałość na błę-

dy ludzkie, tchnie w swój wykład owe ciepło, które podbija umysł i serce uczącego się nietyle dla nauczyciela, ile, co jest najważniejsza dla prawdy. Roztropność ustrzeże go od czynienia przykrych wycieczek i słów obelżywych przeciwko innowiercom i uczniowi swemu nie dozwoli szydzić, choćby na chwilę, z dawnej swej wiary i błądzących współbraci, iżby prozelita zrozumiał, iż w nauce tego rodzaju chodzi nie o osobiste zapatrywania, ale o prawdy objektywne i Boskie, których dowody gruntowne są mu przedstawiane. Niech zwolna i ze spokojem, ale skutecznie, przenika prawda aż do głębi jego duszy. Pod koniec nauczania czyni się egzamin, aby się przekonać, czy prozelita jest dostatecznie przygotowany tak pod względem umysłowym, jak i moralnym. Nie powinien tu atoli kapłan wymagań swych za daleko posuwać, lecz nieraz, zwłaszcza gdy prozelita tępego jest umysłu, poprzestanie na znajomości tych prawd, które są konieczne do zbawienia (necessaria necessitate medii et praecepti). Nietylko w ocenie ostatecznej umysłowych i moralnych sił prozelity brać należy pod uwagę przymioty indywidualne, lecz i w całem nauczaniu zmieniać potrzeba mniej lub więcej sposób, czyli metodę, a nawet sam przedmiot, stosownie do tego, czy się ma do czynienia z człowiekiem oświeconym w rzeczach wiary, czy też nie, czy z uczonym czy też z prostaczkiem, czy z protestantem czy też z kalwinem lub od innej sekty wracającym, czy dobrych jest obyczajów czy też skażonych. Im bardziej jest wykształcony prozelita, a zwłaszcza w nauce religji, tem większy zakres prawd daje się mu pod rozwagę i dowody przedstawia się głębsze, im większym jest grzesznikiem, tem więcej nacisku w nauce kładzie się na stronę moralną i jego poprawę. Za podręcznik w nauczaniu, a głównie za środek do czerpania przewodniej myśli, posłuży katechizm djecezalny. Nie brak jest dzieł specjalnie na ten cel przeznaczonych, tak nauczanie kapłana, jak i nawrócenie akatolika ułatwić mogących. Zwłaszcza literatura niemiecka obfituje w tego rodzaju dzieła, z których kilka tu przytaczamy: 1. Beweggründe, warum so viele Protestanten zur katolischen Kirche zurückkehren, mit einer Beigabe: Kontrovers—Katechismus, verfasst von *Scheffmacher*, Regensburg, Manz, 1842; 2. Abend-Unterhaltungen eines Landpfarres, Innsbruck; 3. *Merz*, Systhematische Methode, die Protestanten von der Warheit der Katolischen Kirche zu überzeugen, Regensburg. 1844; 4. Gräfin *Hahn-Hahn*, Reise von Babylon nach Jerusalem; 5. *Hurter*, Geburt und Wiedergeburt; 6. *Döllinger*, die Reformation; 7. Die Symbolik von *Möhler*. Buchmann, Jarisch (w przekładzie polskim, ks. *M. Nowodworskiego*: „Symbolika czyli Wykład dogmatycznych niezgodności pomiędzy katolikami i protestantami,“ Warszawa, 1871). Zaliczyć tu należy: „Katechizm polemiczny czyli Wykład nauk wiary chrześcjańskiej, przez zwolenników Lutra, Kalwina etc. zaprzeczanych lub przekształcanych, pierwotnie w jęz. franc. ułożony przez *J Scheffmachera* T. J. (tego samego autora co wyżej pod nr. 1 i katech. ten stanowi dodatek do wskazanego tam dzieła), z franc. na jęz. niem. przełożył *J. M.*, a z niem na pol. przeł. i uwagami objaśnił X. *Nestor Higin Soter Bieroński*, kan., prof., Częstochowa, 1883. Wreszcie odnieść tu możemy „Słownik Apologetyczny,“ świeżo wydawany w Warszawie staraniem *Ks. Szczeiniaka*, a stanowiący przekład z franc., p. t. „Dictonnaire Apologetique,“ p. Dr. *Jangey'a*. Gdy prozelita tak pod względem umysłowym, jak i moral-

nym jest dostatecznie przygotowany, pozostaje do uskutecznienia to, co właściwie stanowi powrót na łono Kościoła. Nim jednak nastąpi sam obrzęd przyjęcia neofity do społeczeństwa wiernych, wpierw musi się stać zadość prawnym wymaganiom. Należy tu bliżej wejść w rozbiór stosunku tak prawodawstwa kościelnego, jak i świeckiego, odnośnie do nawrócenia i powrotu na łono Kościoła. **2.** Z prawa kanonicznego potrzeba, iżby proboszcz, zajmujący się całą tą sprawą, zawiadomił ordynarjat, czy konsystorz, o przedsięwzięciu akatolika, o przygotowaniu i prosił o władzę absolucji *ab haeresi formali in utroque foro, externo et interno*, a ewentualnie i od innych rezerwatów. Prawo cywilne u nas określa wiek i wymaga do przejścia na inną wiarę, iżby mężczyzna miał lat 16, kobieta zaś 18; do tego wieku uważa się, że nie jest *sui juris* i zmieniać wyznania nie może. Zwróćmy teraz uwagę na Zachód. Nie we wszystkich krajach jednakowe są przepisy prawne w tej materji, a nie tylko różnią się one ze względu na różność rządów i krajów, czyli miejsc, ale i ze względu na różność czasów. W wiekach średnich prawodawstwo świeckie w sprawie nawróconych odpowiadało w zupełności zapatrywaniu się Kościoła. Po reformacji, opierając się na zasadzie — cujus regio illius et religio—wolność wyznań zastępowano niejednokrotnie jużto wzbranianiem powrotu na łono Kościoła, jużto przymuszano do odstępstwa od niego. Pokój Westfalski zatwierdził prawo, przysługujące każdemu na powrót do religji katolickiej tylko w tych terrytorjach, w których katolicy w roku normalnym 1624 zdołali sobie zatrzymać „exercitium religionis." W terrytorjach protestanckich nie wolno było zmieniać wyznania, i, gdy ktoś żądał zostać katolikiem, władca krajowy mógł mu pozwolić na wykonywanie nabożeństwa domowego lub na wyjście z jego posiadłości. Nowsze prawodawstwo niemieckie nie zna żadnego w tym względzie zakazu i w ogólności dozwala każdemu nietylko przyjmować jakie się podoba wyznanie chrześcjańskie, lecz nawet na odstępstwo od wiary chrześcjańskiej z przechodzeniem lub bez przechodzenia do jakiejkolwiek z religji niechrześcjańskich (Tak jest w Prusach, Saksonji, w w. ks. Badeńskiem, nawet w Austrji zakaz tego odstępstwa z karą wydziedziczenia i t. p. świeżo został zniesiony, taksamo jest i we Francji). Wszelkie kary przeciwko prozelityzmowi upadły. I wtedy tylko władza cywilna wdaje się w tę sprawę, kiedy użycie niesłusznych środków jest powodem zmiany toku rzeczy, np. naruszenia pokoju w państwie, albo też kiedy gwałt lub podstęp w odprowadzeniu dzieci od ich wyznania zachodzi. Wolność ta atoli wyznań i powrotu na łono Kościoła nie jest zupełną i całkowitą, lecz mniej lub więcej bywa ograniczaną. W szczególności trzy punkta podlegają różnym ograniczeniom: 1) możność zmieniania religji, respec. przyjmowania religji katolickiej, odkładywana i przywiązywana jest do pewnego wieku; 2) w przechodzeniu samem wymagane są pewne formalności lub deklaracje, 3) wyznanie i wychowanie religijne dzieci nie zawsze zależy od woli rodziców nawracających się. Co się tyczy 1-go punktu. W większości państw zachodnich na wolny wybór religji przepisuje się rok 14-ty życia dla obojga płci. Do liczby tych państw należą: Prussy, prow. Hannowerskie, ks. Nassauskie, ks. Lippe Detmold, w. ks. Oldenburskie, ks. Brunszwickie, Wirtembergja, w. ks. Hessko-Darmstadzkie, a także i Austrja. Co się tyczy Austrji, zakaz ten nie

jest absolutnym i nawet przed rokiem 14-tym dozwala zmieniać wyznanie, z tem jednak zastrzeżeniem, iżby w każdym poszczególnym wypadku donoszono do c. k. starostwa dla urządzenia śledztwa, czy czasem przymus lub podstęp nie zachodzi. Rok 16-ty przepisany jest w następujących miejscowościach: w ks. Badeńskiem, w Frankfurcie; rok 18-ty w Kurhessji; 21-y w Bawarji, w. ks. Sasko-Wejmarskiem i w Saksonji. Co się tyczy 2-go punktu. W Austrji każde porzucanie jednego wyznania, a przyjmowanie drugiego pociąga za sobą obowiązek spełnienia pewnej formalności, a mianowicie: porzucający powinien donosić o tym kroku właściwemu urzędowi cywilnemu, który ze swej strony zawiadamia byłego jego proboszcza, lub zwierzchnika gminy religijnej; przyjmujący zaś nowe wyznanie obowiązany jest stawić się osobiście przed ministrem tego wyznania i oznajmić mu swoje przedsięwzięcie. Podobna deklaracja wymagana jest w Bawarji, w Saksonji, w w. ks. Sasko-Wejmarskiem i Wirtembergji, z tą różnicą, że zmieniający wyznanie wymienić winien tylko dotychczasowego swego proboszcza. W Prusach, ponieważ następstwem przechodzenia do innej religji jest obowiązek uwolnienia się od ciężarów dotychczasowego wyznania, każdy kto się znajdzie w podobnym wypadku, powinien z prawa donosić o tem miejscowemu sędziemu dla zakomunikowania przezeń dotychczasowej zwierzchności kościelnej gminy. Przy czem oznajmienie porzucenia swego wyznania, ma być uczynione nie wcześniej nad cztery tygodnie od spełnionego faktu i nie później jak w ciągu sześciu. Co się tyczy nareszcie 3-go punktu, w Austrji (według prawa międzynarodowego) dzieci rodziców nawróconych do religji katolickiej, niemające jeszcze w czasie nawrócenia 7 lat skończonych, tak pod względem religji mają być uważane, jak gdyby urodziły się po ich nawróceniu; mające zaś więcej nad lat 7 winny być zachowane w tej samej wierze aż do roku 14-go, t. j. do roku wolnego wyboru. W Bawarji dzieci niekonfirmowane, nicht confirmirten, jeśli przez nawrócenie małżeństwo nie stało się mieszanem, we wspólnej wierze rodziców mają się wychowywać. W większej części państw niemieckich wyznanie ojca jest normą wychowania religijnego dzieci. W razie śmierci ojca dzieci iść mają za wyznaniem matki, niepodobnaby bowiem od niej żądać, iżby wychowywała w obcej sobie zupełnie religji. W braku ojca i matki opiekuni winni się zastosować do dyspozycji rodzicielskiej.—Co sądzić o tych postanowieniach ze stanowiska prawa kanonicznego i Kościoła? Nikt nie zaprzeczy, że przechodzenie w kraju z jednej religji do drugiej może mieć swoje prawne następstwa, nietylko duchowej natury, ale i świeckiej (jak wyżej np. w Prusach). Pod tym drugim względem wydany przepis prawa cywilnego jest pełnomocnym i obowiązuje w całej sile, lecz nie obowiązuje i nie może obowiązywać pod względem pierwszym. Rzecz ta wymaga pewnego umotywowania. Przystępowanie do społeczności wiernych i powrót na łono Kościoła jest to osobista sprawa sumienia i obowiązek, który—o ile dotyczy uznawania i przyjmowania prawdziwej religji—jest *juris divini*, a jako taki nie może ani znoszonym być lub ograniczanym, ani też zależeć od jakichkolwiek warunków, np. od pewnego wieku, lub spełnienia tej lub owej formalności. W słowach Chrystusa Pana, zlecających Kościołowi nauczać wszystkie narody, nie zawiera się żadne ograniczenie ani co do stanu, ani co do wieku, płci, powołania i t. p. Jak wydanie na świat

dziecka zawdzięcza się rodzicom, tak troska o dalszy jego wzrost i rozwój pod względem nietylko cielesnym, ale i duchowym, czyli sprawa wychowania na nich spoczywa. W wychowaniu nader ważnym i zgoła nieodzownym czynnikiem jest religja, w której dobrodziejstwach uczestniczy dziecko za pośrednictwem rodziców, przelewających w duszę jego swoje religijne przekonania. Pouczać dzieci prawd wiary, którą sami wyznają, i poszanowania dla świętych jej przepisów, nakazuje rodzicom każda religja. Jest to więc ich ścisły obowiązek i zarazem prawo, w którem nic ich ograniczać nie może, ten jeden wypadek wyjąwszy, kiedy dziecko doszedłszy użycia rozumu, przy pomocy łaski Boskiej, poznaje fałszywość swojej religji i wstępuje na drogę nauki Chrystusowej i Kościoła świętego. Jeśliby na tej drodze miały być stawiane jakiekolwiek warunki lub ograniczenia, to stawianie ich z natury rzeczy nie komu innemu winno być przyznane, tylko samemu Kościołowi. Kościół atoli nie warunkuje i niczem nie ogranicza nawracających się, lecz każdego, kto jest dostatecznie przygotowany w nauce wiary i moralności, z radością przyjmuje na swoje łono. Rozumie się samo przez się, że przygotowanie to, oprócz wewnętrznego działania łaski Boskiej, przypuszcza w neoficie dojrzałość umysłową (jaką naprzykład znajdujemy w dzieciach przystępujących do 1-ej komunji św.) i chęć własną woli. **3**. Obrzęd przyjęcia na łono Kościoła odbywa się według rytuału djecezalnego, czyli w djecezji lub prowincji całej obowiązującego. Dwojaki jest sposób przyjmowania: jeden uroczysty (*cum solemnitate*), drugi nieuroczysty (*absque s.*). Pierwszy polega na tem, że z ambony uprzedza się lud o tym ważnym akcie zajść mającym, odbiera się wyznanie od nawróconego wobec ludu, w czasie mszy św., po ewangelji, po wyznaniu głosi się stosowną naukę i po komunji kapłańskiej przypuszcza się go do stołu pańskiego. Drugi ma miejsce, kiedy poza mszą św. i nie wobec całego zgromadzenia, ale tylko w obecności dwóch świadków całą czynność się uskutecznia. Jakkolwiek uroczysty sposób przyczynia się do podniesienia wiary i zbudowania ludu wiernego, to jednak są wypadki, w których zaniechać należy tej uroczystości i poprzestać na drugim sposobie, o czem roztropność kapłana zadecyduje. Zawsze atoli przed dopuszczeniem do św. sakramentów pokuty i Eucharystji odbyć się powinna *abjuratio ab haeresi seu fidei professio*, za wyznaniem zaś wiary następuje *absolutio ab haeresi pro foro externo*. Ściśle rzecz biorąc, absolucji tej potrzebują tylko heretycy formalni, jako będący w cenzurze (ob. cenzury kośc.), nie zaś materjalni (ob. ibid, § 5), którzy od niej są wolni, to jednak, ponieważ nie łatwo jest, zwłaszcza po za konfesjonałem, wiedzieć, do której kategorji kto się zalicza, utarła się praktyka, kanonami zatwierdzona, że w każdym wypadku powrotu na łono Kościoła od cenzury czy od cenzur absolwuje się, od której to praktyki odstępować się nie godzi. Zwyczajnie tak się odbywa sam obrzęd. Kapłan ubrany w komżę i stułę fioletową staje przed ołtarzem, na którym zapalone są dwie świece, tuż u stopni klęczy neofita, trzymając w ręku świecę zapaloną, a nadto najmniej dwóch świadków jest obecnych. Odmawia Veni Creator, wiersz i orację, po czem zasiada — a cornu epistolae, jeżeli w ołtarzu jest Sanctissimum, jeżeli zaś nie ma — na środku, i odbiera od nawróconego klęczącego wyznanie. Jeśli *umie czytać*, sam czyta, jeśli zaś nie, powtarza za czytającym kapła-

nem. Gdy więcej osób przystępuje, wystarcza, gdy jedna osoba czyta wyraźnie, inne zaś za nią powtarzają. W czytaniu nacisk się kładzie na takie wyrazy, jak: „*przeciwne wszystkie rzeczy i kacerstwa*, które od kościoła odrzucone i wyklęte zostały, *ja także potępiam, odrzucam i wyklinam*; tę prawdziwą katolicką Wiarę... którą ja *teraz dobrowolnie wyznaję... aż do ostatniego tchu życia*... statecznie za pomocą Bożą trzymać i wyznawać będę." Przy końcu wyznania wiary, położywszy trzy pierwsze palce na księdze z ewangeljami (lub na mszale), albo na tych słowach „In principio erat verbum," mówi: „Ja też samo obiecuję etc.," wreszcie całuje ewangelję. Naznaczy kapłan po uczynionem wyznaniu pokutę niewielką,—odmówić kilka pacierzy, nawiedzić kościół jaki i t. p. Jakiej formy absolucji używać należy *pro foro interno*, ob. t. III, art. Cenz. kośc., pod koniec § 7. Sposób ten zawsze zachowuje się, gdy nie zachodzi żadna wątpliwość co do ważności chrztu w nawróconym. Gdy zaś zachodzi w tem wątpliwość, albo jeszcze więcej—gdy pewnem się okazuje, że chrzest nie był udzielony, lub był ale nieważnie, wtedy się zmienia. I tak w razie wątpliwości uzasadnionej, w tym porządku czynności po sobie następować mają: a) wyznanie wiary, b) chrzest warunkowy: „si es baptisatus", c) spowiedź sakramentalna z absolucją warunkową: „si indiges." W ostatnim zaś wypadku, t. j. nieważności chrztu, udziela się ten sakrament w sposób bezwarunkowy i nic nadto,—nie czyni się ani wyznania ani absolucji. W rzeczy tej wydana została Instrukcja przez św. kongr. officii do biskupa Filadelfji, 20 Lipca, 1859 r. Jeśli akatolik nawraca się na łożu śmiertelnem, potrzeba, ażeby złożył wyznanie wiary przed kapłanem, wobec dwóch świadków, co do tych przynajmniej prawd, w które wierzyć należy wyraźnie (explicite), jako w prawdy konieczne do zbawienia (necessitate medii et praecepti). Po przysposobieniu zaś go przez akty wiary, nadziei, miłości, żalu i mocnego postanowienia, oraz po odbyciu spowiedzi, udziela mu się absolucji od exkomuniki i grzechów, po czem daje się wjatyk św. i ostatnie olejem św. namaszczenie. Akt powrotu akatolika na łono kościoła spisuje się według formuły w rytuale wskazanej w księdze na ten cel przeznaczonej. Podpisze się nawrócony (gdy pisać nie umie, uczynić należy o tem wzmiankę), oraz świadkowie i proboszcz.—Cf. *Ignaz Schüch*, Handbuch der Pastoral-Theologie, 9-e wyd., Innsbruck, 1893; *Wetzer und Welte's* Kirchenlexikon, 2-e wyd., t. 3, p. 3, p. tyt. Conversion. II. *Ks. P. D.*

Pozbawienie beneficjum (*privatio beneficii*) jest karą na duchownych ustanowioną, przez którą usuwani są od zajmowanych przez siebie beneficjów, a, co zatem idzie, i od prawa pobierania z nich dochodów. Prywacja różni się od *degredacji* (ob.) i od *depozycji* (ob.) tem, że degredacja pozbawia używania praw, jakie kapłan lub inny duchowny nabył przez sakramentalne poświęcenie do tego stopnia, iż nietylko niewolno mu jest pełnić jakichkolwiek funkcji kapłańskich, ale nawet sukni duchownej używać nie może. Depozycja pozbawia również używania tych praw, które duchowny przez święcenie nabył, ale go z grona duchowieństwa nie wyłącza i nie wtrąca do stanowiska ludzi świeckich. Prywacja zaś czyli pozbawienie beneficjum, pozostawia duchownego przy prawie spełniania funkcji i obowiązków kapłańskich, a *wysuwa* go tylko z posiadanego przezeń beneficjum. Prywacja jest *karą* wymierzaną na winnego nawet wbrew jego woli. Może ona być

połączona z zasądzeniem niezdolności do posiadania innego beneficjum (inhabilitas), albo też ogranicza się na samem pozbawieniu beneficjum posiadanego, bez wzbronienia otrzymania innego. W pierwszym razie kanoniści zowią ją niekiedy *depozycją*. Prywacja może dotykać tylko beneficjata, który kanoniczną instytucję otrzymał, nieinstytuowani bowiem prywowanemi z beneficjum nie są, ale tylko *odwoływani* z urzędu duchownego, który zajmowali, lub na inny *przenoszeni*. Ztąd prywacja jest właściwie aktem sądowym karnym, na podstawie winy w porządku prawnym dowiedzionej orzeczonym (Can. *Inventum* 38 cs. 16 qu. 7). *Conquerente* 7 de Restit. spol. X, 2, 13). Wina, w razie pozbawienia beneficjum, powinna być *ciężka notoryczna*, to jest albo sądownie dowiedziona (*notorietas juris*) albo publicznie w obec wielu spełniona (*notorietas facti*), a wyrok prywacji nastąpić winien po przeprowadzeniu processu. Dla tego biskup *ex informata conscientia*, t. j. pozasądownie, nie może nikogo przez prywacją beneficjum pozbawić, ani też na podstawie dowodów niezupełnych (*probatio non plena*). Wyjątek stanowi notoryczny występek, za który samo prawo stanowi kara prywacji. Wtedy bowiem, w obec jawności występku, dowodów zbierać nie potrzeba, a samo prawo wyrok stanowi; biskup w tym razie może poprzestać na wyroku ogłaszającym, iż wskutek popełnienia występku, za który prawo prywacją wyrzekło, beneficjum stało się wakującem (*sententia declaratoria*). Jeżeli prywacja jest orzeczona *ipso jure*, t. j. jeżeli prawo wyrzekło prywacją za jaki występek, ale samo spełnienie występku nie jest notoryczne, sędzia, po zebraniu dowodów, potrzebuje wydać tylko decyzję oznajmiającą (*sententia declaratoria*), że winny popełnił występek i że tem samem przez prawo pozbawiony został beneficjum—pozbawiać go zaś sędzia swym wyrokiem nie potrzebuje. Chociażby beneficiat bardzo ciężki występek popełnił, nie można go uważać za pozbawionego beneficjum, jeżeli prawo prywacji nie orzekło *ipso jure*; dla tego, po udowodnieniu występku w procesie sądowym, powinien wyrok pozbawienia beneficjum być formalnie wydany. Jeżeliby zachodziła wątpliwość, czy za dany występek prywacja *ipso jure* jest wyrzeczona, należy uważać, że jej prawo nie orzekło. Pozbawienie beneficjum na winnego tylko biskup wyrzeka; wikarjusz generalny albo officjał nie może jej postanowić, jeżeli na to nie posiada specjalnego mandatu (Cap. *Licet* 2 de Offic. Vicarii in 6, 1, 13). Pozbawienie beneficjum *ipso jure* zostało przez prawo postanowione za pewne opuszczenia i występki, a mianowicie: 1) Kto przed przyjęciem święceń kapłańskich otrzymał probostwo, obowiązany jest w ciągu jednego roku od chwili objęcia tego beneficjum przyjąć kapłańskie święcenia, inaczej *ipso jure* pozbawiony jest probostwa. 2) Duchowni nie noszący sukni kapłańskiej, z woli soboru trydenckiego (sess. 14 cap. 6 de Ref.), karani być winni suspensą i odjęciem dochodów, a, gdyby to nie skutkowało, mogą być beneficjum pozbawieni. Ale Syxtus V konstytucją *Cum sacrosanctum* z r. 1588 postanowił, że duchowni, nie noszący sukni duchownej, *ipso jure* są pozbawieni beneficjów, co, według kanonistów, ma skutek wtedy, gdy noszenie sukni świeckiej nie usprawiedliwia się żadną słuszną przyczyną, gdy ono jest w miejsach publicznych, gdy trwa tak długo, iż powszechne mniemanie może powstać, iż beneficjat jest świeckim człowiekiem, gdy nie dla zabawy lub żartu nosi świecką suknię, ale dla wzgardy sukni duchownej. 3) Ipso jure utraca be-

neficjum przez papieża sobie dane, kto je wprzód objął, niż pismo apostolskie w tym celu zostało wyekspedjowane (Julius III Const. d. an. 1553). 4) Kto mając prawo do objęcia beneficjum, nie czeka prawnego oddania mu w posiadanie, ale obejmuje takowe (Cap. *Eum qui* 18 de Praeben. in 6., 3, 4). 5) Kto sfałszował listy apostolskie (Cap. *Ad falsariorum* 7 de Crimine falsi X. 5, 20). 6) Wyświęceni z pominięciem kolei (ordinati per saltum), bez tytułu, bez dimissorjów, przed dojściem do właściwego wieku i t. p., nie według przepisów święcenia przyjmujący (*male ordinati*) są *ipso facto* zasuspendowani, a jeżeli poważą się suspensę pogwałcić, nie tylko stają się irregulares, ale ipso jure pozbawieni są beneficjów przez konstytucją *Sanctum et salutare* (Syxtusa V z r. 1558). 7) Alienacją wyjątku kościelnego lub beneficjalnego bez pozwolenia Stolicy Apost. czyniący. 8) Popełniający świętokupstwo (*simonia realis, confidentialis et mixta*); ale symonia, zwana *mentalis*, nie sprowadza prywacji *ipso facto*. 9) Trwanie uporczywe w exkomunice (insordescentia), przez rok i więcej, wprawdzie samo przez się nie sprowadza pozbawienia beneficjum *ipso jure*, ale ponieważ Sobór Trydencki (sess. 25 cap. 3) postanowił, że trwający przez rok w exkomunice może być prywowany z beneficjum, jako podejrzany o herezją, przeto biskupi do pozbawienia beneficjum exkomunikowanego tą drogą mogą dochodzić. 10) W podobnyż sposób może być pozbawionym beneficjum ten, kto uporczywie trwa w suspensie (*insordescentia in suspensione*). 11) Kto stał się irregularis przez popełnienie występku godnego pozbawienia beneficjum, może być z niego wyrokiem prywowany. 12) Zabójstwo, jeżeli popełnione zostało nie przez ludzi za to zapłaconych ani nie za zapłatę, *ipso jure* nie sprowadza prywacji, ale biskup może, a nawet powinien winnego wyrokiem beneficjum pozbawić (Cap. *Cum non ab homine* 10 de judiciis, X 2, 1). 13). Jeżeli zaś kto zabójstwo sam popełnił za to zapłacony, albo zapłacił innym za to, aby zabili, *ipso jure* sprowadza pozbawienie beneficjum na winnego (Cap. *Pro humani* 1 de Homicidio in 6, 5, 1). 14) Kto zabija lub bije kardynała, biskupa, lub zabija rządcę albo beneficjata tego kościoła, przy którym sam ma beneficjum, *ipso jure* utraca beneficjum. 15) Winni *procurationis abortus* podpadają karze prywacji *ipso facto*. 16) Winni sodomji karani są degradacją realną i oddaniem w moc świecką (*brachio saeculari traduntur*. Const. *Horrendum* S. Pii V an. 1568). 17) Świętokradztwo z zakonnicą spełniający albo *ipso jure* albo przez wyrok pozbawienia beneficjum ulegają (Can. *Si qua monacharum* cs. 27 q. 1). 18) Duchowni o nałożnictwo i złe życie podejrzani, upominani i karani być winni (Concil. Trid. ses. 25, cp. 14 de Ref.), a wreszcie z beneficjów wyzuci. Nałożnicy notoryjni *ipso jure* są zasuspendowani, poczem powinni być pozbawieni beneficjów. Forma procesu, gdy idzie o pozbawienie beneficjów, powinna być zwyczajna, nie summaryczna. *A. S.*

Pozdrowienie anielskie jest to jedna z modlitw, które należy umieć i rozumieć *necessitate praecepti*. Po modlitwie Pańskiej pierwsze zajmuje miejsce. „Oświeceni Bożą nauką, nazwani przez Chrystusa dziećmi przysposobionemi, wyprosiwszy dla siebie u Ojca niebieskiego prawdziwe dobro i oddaliwszy złe, przechodzą wierni do rozważania pamięci świętej onej Dziewicy, co światu dała Zbawiciela, a Chrystusowi jakby podstawę zbawienia rodzaju ludzkiego“ (*B. Canisius*, De Maria

Deipara Virgine, l. 3, c. 10). „Pozdrowienie anielskie, powiada Nicolas (La Sainte Vierge, l. 2, ch. 1), doskonale dopełnia Modlitwę Pańską. W tej Bożej modlitwie sami prosiliśmy Ojca niebieskiego i oddawaliśmy Mu naszą wolę; cóż zatem naturalniejszego, jak zwrócić się zaraz do Najśw. Dziewicy, aby nas podtrzymała w słabości naszej, zastąpiła w niedostateczności naszych modlitw, zajęła się naszemi sprawami? Cóż naturalniejszego, jak po wypowiedzeniu wielkich tytułów znaczenia Najśw. Panny u Boga, przypomnieć sobie, że jesteśmy tylko *biednymi grzesznikami*, którzy nawet nie są zdolni do zrozumienia dobrze swej niegodności i swoich potrzeb *teraz i w godzinę śmierci*, rozstrzygającej na wieki o tem zbawieniu, dla którego Najśw. Dziewica stała się Matką Boga." Choć zwyczaj codziennego wzywania Najświętszej Panny i uciekania się do Niej w potrzebach ciała i duszy sięga czasów apostolskich, jak to stwierdzają akta męczenników (szczególniej śś. Cyprjana i Justyny z 26 września), malatury katakumbowe, dzieła i przemowy Ojców Kościoła, wszakże zwyczaj ten ograniczał się przedewszystkiem na modlitwie prywatnej, a jeżeli była jaka formuła zewnętrzna, liturgiczna, nie jest ona dotychczas znaną. Pozdrowienie anielskie, złożone z słów archanioła: „Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus" (Luc. 1, 28), św. Elżbiety: „Et benedictus fructus ventris tui" (Luc. 1, 42) i dodatku Kościoła: „Jezus, S. Maria, Mater Dei...", choć nie jest tak starożytne, jak to twierdzą Baronjusz (Ann. Eccles. ann. 431) i Bona (De Div. psalm, XVI, § 2), odnoszący powstanie tej modlitwy w całości jej do wieku V, ani tak późne, jak chcą Bollandyści, Mabillon, Trombelli i inni, według których przed XI wiekiem było ono zupełnie nieznane i za wiek jego ułożenia mamy uważać wiek XV i XVI,—wszakże, według najnowszych badań (*Dom Plaine*, O. S. B., Éclaircissements historiques sur la salutation angélique, w czasopiśmie *Le prêtre* z r. 1890, str. 393 i dalsze), powstanie tej modlitwy odnieść należy do wieku VI w taki sposób, że wtedy pierwszą tylko część, złożoną z słów Pisma św., odmawiano, drugą zaś część, co do istoty przynajmniej, dodano w XIII wieku. Za łączeniem słów ś. Gabrjela ze słowami ś. Elżbiety już w wieku VI są świadectwa, zawarte w homilji ś. Eleuterjusza z Tournay z r. 521 (*Migne*, Patr. lat. t. 65. p. 97 et 98) i u ś. Ildefonsa, arcybiskupa toletańskiego (*Ibid.* t. 96, p. 85 t. 86, p. 292); ś. Grzegorz W. zamieszcza tę część Pozdr. an. w swym antyfonarzu, jako offertorjum na IV niedz. adwentu i na uroczystość Zwiastowania Najśw. Panny. Dopiero około wieku XIII znajdujemy wzmianki o drugiej części; więc pobożny biskup z Auxerre, Guy de Mello czy Melloto (1247—1271), tak się modlił na łożu śmierci: „Ave, gratia plena, Dominus tecum, Maria, mater gratiae, mater misericordiae, tu nos ab hoste protege et hora mostris suscipe" (Patr. lat. t. 188, p. 139); franciszkanie, dominikanie, i karmelici w podobny sposób w swych kazaniach się wyrażali, przyczem każdy kraj miał swoje właściwości. Ś. Bernardyn, mówił: „S. Maria, Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus. Amen" (Sermo sextus de Annunc. Mariae Virg.), ś. Antonin „Amen" usuwał, a św. Szymon Stock., gen. karmelitów, pisał: „Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis nunc et in hora mortis nostrae. Amen." Rozmaitość tę usunął ś. Pius V pap. w r. 1568, zapożyczywszy obecną formułę z bre-

wjarzy kamedułów i trynitarzy, którzy już w r. 1514 ją posiadali, i umieścił onę w brewjarzu rzymskim, jako obowiązującą. Odtąd formuła Pozdr. an. pozostaje niezmienną. Wprawdzie w Hiszpanji źle zrozumiana pobożność po „Amen" dodała imię „Jezus," prawdopodobnie dla tego, aby jednakowo obie części Pozdr. an. były zakończone, ale Ś. Kongr. Odpustów 21 maja 1886 ten dodatek usunąć nakazała. Nazwę Pozdr. an. „salutationis angelicae," spotykamy po raz pierwszy w w. IX, jak to podaje starożytny brewjarz z Mirepoix w życiu błog. Gaudry, oraz Gomessanus, zakonnik z Hildy, blizko Pampeluny, w życiu ś. Ildefonsa (Acta SS. *Bolland* t. 7 Oct. p. 1,107). Znajomość Pozdr. an. przez wiernych nie była wymaganą przed końcem XII w. Dopiero w tym czasie (1194) Eudes de Sully, biskup paryzki, zamieścił w statutach djec. tę zachętę wiernych, aby umieli na pamięć, oprócz Składu Apost. i Modlitwy Pańskiej, jeszcze „Ave Maria." Zaczem poszło wiele innych synodów i dekretów biskupich, dołączających Pozdr. an. do zwykłego pacierza (ob.) wiernych (ob. także tej Encykl. t. XVIII, str. 340). „Ave Maria" wraz z „Pater noster" rozpoczyna wszystkie godziny kanoniczne, z wyjątkiem laudesów i komplety; ale po tej ostatniej dodaje się przy zakończeniu. W chórze należy Pozdr. anielskie zawsze mówić stojący. *Ks. Ant. Now.*

Pozdrowienie *u dawnych żydów*, tak przy spotkaniu lub odwiedzinach, jak i przy pożegnaniu, w powszechnem były użyciu. Na powitanie, przyjaciele lub znajomi pozdrawiali siebie prostem życzeniem, jak: „Pokój z tobą" (Jud. 19, 20; 1, Paral. 12, 18) albo „Bóg ci bądź miłościw" (Gen. 43, 29), albo: „Pan z tobą" (Ruth. 2, 4), albo jeszcze: „Błogosławieństwo Pańskie nad tobą, błogosławimy tobie w imię Pańskie" (Ps. 129, 8). Na co odpowiadało się zwykle: „Niech ci błogosławi Pan" (Ruth. 2, 4). Do pozdrowienia dodawano zaraz zapytanie o zdrowie powitanego, skutkiem czegoż samo wyrażenie *szeal leszlom* (pytać o zdrowie czyje), używa się w znaczeniu pozdrowienia (Jud. 18, 15, 1 kr. 10, 4). Na znak przyjaźni, z pozdrowieniem łączono częstokroć pocałowanie, bądź w usta, (Gen. 41, 40), bądź w brodę (2 Reg. 20, 9). Ponieważ długie te pozdrowienia wymagały czasu i sprawiały dość znaczne zatrzymanie, przeto posłowi, wyprawionemu z pilnem zleceniem, zabronionem było pozdrawiać kogobądź po drodze, lub na pozdrowienia odpowiadać (4 Reg. 4, 29). Podwładny, spotykając lub odwiedzając zwierzchnika, oddawał mu pokłon, głębszy lub lżejszy, stosownie do dostojeństwa tego ostatniego (Gen. 23, 7; 2. kr. 9, 8); klękał przed nim (4 Reg. 1, 13; Mat. 17, 14; 27, 29), lub też plackiem padał na ziemię (Gen. 19, 1; 42, 6; 1 Reg. 25, 23; 2 Reg. 1, 2; 14, 4). Jeśli spotkał zwierzchnika, jadąc konno, winien był zsiąść z konia i pokłonić się (Gen. 24, 64; 1. Reg. 25, 23). Z pokłonem tym także było połączone pocałowanie, ale już nie na znak przyjaźni, jedno na znak czci i hołdu (1. Kr. 10, 1; Ps. 12); niższy całował starszego w rękę (Eccles. 29, 5), albo w kolano (*Assemani*, Bibl. Orient. I. 377), albo w nogę (Luc. 7, 38). Czy późniejszy zwyczaj przykładania ręki do piersi, kłaniając się, lub usuwania się z drogi znaczniejszym dostojnikom, przy spotkaniu się z nimi, istniał już u dawnych żydów, o tem wątpić należy; Biblja o tym zwyczaju nigdzie nie wspomina. Przy pożegnaniu wymieniano podobnież dłuższe lub krótsze życzenia błogosławieństwa i pokoju. Tak Tobjasz stary, żegnając w drogę syna swego

i towarzyszącego mu nieznajomego, mówi: *Bóg niechaj będzie w drodze waszej, a anioł Jego niechaj z wami idzie* (Tob. 5, 21). *H. K.*

Poznań. Biskupstwo poznańskie, (*1.* Założenie. *2.* Granice. *3.* Instytucje duchowne: *a)* konsystorze, *b)* kapituła, *c)* kollegjaty, *d)* seminarjum, *e)* zakony i kongregacje. *4)* Synody. *5)* Uposażenie i przywileje. *6)* Biskupi.), najstarsze z wszystkich biskupstw polskich. **I.** *Założenie jego* przypada r. 968 i zawdzięcza się nietylko ówczesnemu księciu polskiemu, *Mieczysławowi* I, lecz więcej jeszcze cesarzowi niemieckiemu, *Ottonowi* I. Najbliższe tej epoki kroniki i roczniki niemieckie donoszą bowiem jednozgodnie, że Otton I, z upoważnienia papieża *Jana* XIII, odebranego na synodzie w *Rawennie* r. 967, ufundował pierwsze na ziemi polskiej nad Wartą w Poznaniu r. 968 biskupstwo, tak dla duchownej wygody znajdujących się już wówczas (od początku X wieku) w tych stronach chrześcjan, jak dla tem skuteczniejszego krzewienia wśród lechitów chrześcjaństwa. U *Dytmara*, współczesnego Mieczysławowi I, czytamy: „Archieppus (Adalbertus, Magdeburgensis) a clero et omni populo magnifice susceptus in his festivis diebus (Natalis Domini) consecravit Bosonem, Merseburgensis ecclesiae primum pastorem, Burchardum, Misnensis ecclesiae provisorem primum, Hugonem, eppm Citicensem primum, Havelbergensis ecclesiae custodem primum; his Tudonem coaptavit prius consecratum, omnes hos subjectionem sibi suisque promittentes successoribus, disposita singulis quibusque parochia speciali. Additus est his confratribus Brandeburgensis ecclesiae primus pastor Thietmarus ante hoc unitus, et *Jordan, episcopus Posnaniensis primus*“ (Chronicon, lib. II, c. 18). W słowach przytoczonych nie powiada wprawdzie Dytmar wręcz, że *Otton* założył i poddał metropolji magdeburskiej biskupstwo poznańskie, ale wynika to z opowiadania jego o początkach metropolji magdeburskiej, o której wspominając, świadczy, że papież Jan XIII upoważnił Ottona na synodzie w Rawennie r. 967 do założenia tego Kościoła jako metrop. dla biskupstw mających w miarę potrzeby powstawać między Elbą, Odrą i Wartą. Jak więc erekcja metropolji magdeburgskiej r. 968 powagą cesarza uskutecznioną została, tak do tejże powagi trzeba odnieść erekcję biskupstwa poznańskiego, zwłaszcza, że zaraz przy erekcji jako sufraganja arcybiskupowi magdeburskiemu poddanem zostało (cf. Codex diplom. Brandeburg Berlin 1847, tom VIII, str. 96). Czego zresztą nie dopowiedział Dytmar, to zupełnie wyraźnie pisze *Annalista Saxo* (wiek XII) i *Kronikarz Magdeburgski*. Pierwszy, opowiedziawszy ustanowienie arcybiskupstwa Magdeburskiego i biskupstw między Elbą a Odrą, dodaje: „His cooptavit imperator tres prius consecratos h. e. Dudonem Havelbergensem, Dudelinum Brandeburgensem et *Jordanum Poznanensem*, omnes subjectionem episcopo (magdeburgensi) suisque successoribus promittentes“ (*Pertz*, Monumenta Germaniae, VIII (VI) str. 622). Drugi podobnie pisze: „Archiepiscopum magdeburgensem esse metropolitanum totius ultra Salam et Albiam Slavorum gentis tunc ad Deum conversae v. convertendae, et ut secundum desiderium imperatoris in his civitatibus, in quibus olim barbari ritus maxima vignit superstitio i. e. Cisi, Misni, Merseburg, Brandenburg, Havelberg, *Pornam* (czyt. *Poznani* jak stare niem. kroniki Poznań nazywają.—*Pornam* powstało przez omyłkę przepisywacza dokumentu, który literę *z* czytał jako *r*, a z *ni* zrobił *m*) in honorem Domini episcopia fundarentur, quorum pastores secundum

canonicam auctoritatem Magdeburgensi episcopo fidem et subjectionem debendo sociarentur“ (Chronicon magdeb. wyd. Meiboma w Helmstad r. 1588, tom II, str. 274 [1]). Świadectwa polskich kronikarzy nie zgadzają się wprawdzie z powyższem doniesieniem kronikarzy niemieckich. Wiedzeni dumą narodową, przypisują oni fundację biskupstwa poznańskiego wyłącznie Mieczysławowi I. Ale świadectwa ich cierpią na ten wielki błąd, że są o wiele późniejsze od świadectw kronikarzy niem. i dla tego mniej wiarogodne, a nadto mają przeciw sobie nie podpadające żadnej wątpliwości upoważnienie, dane cesarzowi na synodzie w Rawennie (967) do zakładania biskupstw na ziemiach słowiańskich, po za rzekami Elbą, Salą i Odrą w miastach: Citizi (Cycawa: Zeitz), Misni (Miśnia z Meissen), Merzeburg, Brandeburg, Havelberg i *Poznań*. Przywilej fundowania nowych biskupstw w nowo zdobytych ziemiach pogańskich i opiekowanie się tamże chrześcjaństwem należał zresztą, wedle średniowiecznych pojęć, do prerogatyw godności cesarskiej, i cesarz nie łatwo byłby pozwolił pozbawić się go w ziemiach mu hołdujących, chociażby synod w Rawennie nie był go tak wyraźnie do tej fundacji upoważnił. Ziemie zaś między Odrą a Wartą, należące do książąt Wielkopolskich, były niewątpliwie po dwukrotnej porażce, jakiej Mieczysław doznał od *Gerona*, margrabiego Niemiec, ziemiami cesarzowi hołdowniczemi, a Mieczysław ze względu na te ziemie lennikiem cesarskim. Kroniki niemieckie nazywają go też: „imperatoris fidelem tributumque usque ad Vurta (Warta) fluvium persolventem“ (Annalista *Saxo*, Monum. Germ. *Pertza*, VIII, str. 624). Oczywiście, bez współudziału Mieczysława, jak to *Friese* twierdzi (Kirchengeschichte des Königreichs Polen, Breslau 1786, część I, str. 94), nie dokonała się erekcja biskupstwa Poznańskiego. Zależność Mieczysława od cesarza nie była taką, jak zależność słowian nadelbiańskich i nadodrzańskich; ograniczała się ona na płaceniu rocznych danin i dostawianiu kontyngensu armji cesarskiej na wypadek wojny. Przy takim stosunku nie mógł cesarz w dzierżawach Mieczysławowych dowolnie gospodarzyć, a więc np. fundować biskupstwa bez poprzedniego zniesienia się z księciem panującym. Współudział Mieszka w tej erekcji polegał pewno na tem, że dał zezwolenie na erekcję projektowanego przez cesarza biskupstwa, że zgodził się na przedstawionego sobie biskupa i biskupstwo odpowiednio uposażył. W tem znaczeniu mają kronikarze polscy słuszność, donosząc, że Mieczysław biskupstwo poznańskie fundował (cfr. Chronicon Boguphali, który pisze: „Anno vero 968 (Mesico) Jordanum in Episcopum Poloniae ordinavit.“). **2.** *Granice biskupstwa.* Granice biskupstwa poznańskiego szły pierwotnie tak daleko, jak granice Mieczysławowej Polski. Aż do roku bowiem 999 obejmowała djecezja poznańska całą ówczesną Polskę, i biskup jej mógł się słusznie nazywać nie tylko biskupem Poznańskim, ale biskupem Polski, jak go też w rzeczy samej nazywa w swej Kronice w miejscu co dopiero przytoczonem Bogufał. Jednakże ściśle oznaczyć te granice jest tak samo niepodobną rzeczą, jak niepodobna jest ściśle podać granice Polski Mieczy-

[1]) Kronika magdeburgska jest wprawdzie dziełem dopiero wieku XIV, lecz ustęp powyżej przytoczony wzięła prawie dosłownie z bulli papieskiej pochodzącej z końca X wieku (Codex dipl. Majoris Poloniae nr. 1).

sławowej. Że zaś w rzeczy samej w początku przez 31 lat jedno tylko i to poznańskie na całą Polskę było biskupstwo, mamy na to dowody tak przekonywające, że wątpliwość w tej mierze jest niepodobną. *Dytmar*, opowiadając powstanie metropolji Gnieźnieńskiej pod r. 1000, z okazji pielgrzymki Ottona III do grobu ś. Wojciecha, powiada, że utworzenie archidjecezji Gnieźnieńskiej nie było po myśli ówczesnego biskupa poznańskiego, którego jurysdykcja dotąd na tę całą okolicę się rozciągała. Oto słowa jego: „Fecit ibi (Gnesnae) Archiepiscopatum, ut spero, legitime sine consensu tamen praefati praesulis (Ungeri) posnaniensis, cujus dioecesi omnis haec regio subjecta est“ (Chronicon lib. IV, c. 28). *Chronograf Saski* (wiek XI) podobnie donosi: „Hanc ergo urbem (Gnesnam) devotus Imperator sibi loci episcopo nudis pedibus intravit et post lacrimosam ad s. Adalbertum orationem nova illum institutione i. e. archiepiscopatus in eodem loco fundatione sed non legitime honoravit. *Nam tota haec provincia unius Posnaniensis episcopi erat parochia*“ (*Leibnitz*, Accessiones historiae Hannov. 1698, 2 v. 4-o, tom I, str. 205; *Annalista Saxo*, Monumenta Germaniae *Pertza*, tom VI, str. 644, i *Chronicon Magdeburg.*, ap. *Meibom*, Scriptores rerum germ. tom. II. str. 280). Z krajowych kronikarzy potwierdza powyższe doniesienie piszący w XIII wieku *Bogufał*, biskup poznański, nazywając w swej kronice Jordana *episcopum Poloniae* (str. 18, wyd. księcia Jabłonowskiego). Odmienne jest Długoszowe zdanie o początku biskupstw i hierarchji w Polsce, a więc o najdawniejszych granicach djecezji Poznańskiej, ale po tem, cośmy wyżej na poparcie naszego zdania przytoczyli, nie mamy potrzeby zapuszczać się w refutację Długoszowego opowiadania. W miarę jak za Bolesława Chrobrego nowe na ziemi polskiej biskupstwa powstawały (od roku 999), mianowicie: Wrocławskie, Krakowskie, Gnieźnieńskie, później Lubuskie, Kruświckie (Kujawskie czyli Włocławskie), Płockie, zmieniały i zmniejszały się też granice djecezji poznańskiej. Zbywa nam przecież na datach statystycznych, abyśmy mogli te powolne zmiany granic z dokładnością geograficzną i historyczną oznaczyć. Sprobujemy jednak na podstawie dokumentów kodeksu dyplom. Wielkopolski podać prawdopodobne granice dyecezji Poznańskiej w XII i XIII wieku. *Południową* granicę stanowiła rzeka Odra od ujścia Baryczy pod Głogową, aż do ujścia Obrzycy (foule Obra) pod Cygańczycami (Tschichertzig) (por. 65, 66, 212 i 2,023 nr. kodeksu dypl. Wielkop). *Zachodnia* granica szła od Padłygóry (Padlgar) nad Obrzycą w przedłużeniu ku północy linji Lagow i Kolczyn (Kültshen, wieś na zachód Landsbergu), aż do granic ziemi Chincz i ziemi Kościerzyńskiej (por. nr. 437, 770). Gdy zaś r. 1270 prepozyturę Santocką od djecezji poznańskiej oderwano do djecezji Kamieńskiej, stanowiła rzeka Drawa zachodnią granicę między djecezją poznańską a kamieńską (por. nr. 959 i 1284 ibid). *Północną* granicę tworzył górny bieg rzeki Drawy aż do jeziora Drawiczko, wypływające z tegoż jezioro Izbiczno i górny bieg rzeki Chuda (por. nr. 959, 960, 457 i 2,025 ibid.). *Wschodnią* tworzyła granica zachodnia djecezji Gnieźn. począwszy od północnego końca rzeki Chuda (por. nr. 959, 1460, 1461, 1522, 1578, 1579 i 1598 ibid.). Do opisanego w ten sposób terytorjum trzeba jeszcze doliczyć ziemię Czerską na Mazowszu, od niepamiętnych czasów do djecezji poznańskiej należącą, a oddzieloną od tamtego terytorjum kościołami djecezji Gnieź-

nieńskiej, Kujawskiej i Płockiej. Pierwsze terrytorjum tworzyło aż do schyłku XIII wieku archidjakonat *Poznański*, drugie archidjakonat *Czerski*. Gdy jednak ten podział na dwa archidjakonaty całej djecezji z powodu wzrostu liczby wiernych i kościołów parafjalnych okazał się niedostatecznym i potrzebom djecezjalnym nie odpowiadającym, podzielił biskup poznański, *Szymonowicz Andrzej*, r. 1298, część Wielkopolską djecezji na trzy archidjakonaty: *większy*, *średni* i *mniejszy*, który to podział aż do końca naszego politycznego bytu się utrzymał. Tylko nazwa archidjakonatów zmieniła się z czasem. Archidjakonat większy został nazwany *poznańskim*, średni *śremskim*, mniejszy *pszczewskim* (pod nr. 770 kodeksu wielkop.), a czerski *warszawskim* od przeniesienia rezydencji archidjakona z Czerska do Warszawy, do kościoła ś. Jana r. 1406. Ponieważ dokładniejsze poznanie składu pojedyńczych archidjakonatów przyczyni się do tem jaśniejszego poglądu na granice djecezji, przeto podajemy spis kościołów parafjalnych, które biskup Szymonowicz do utworzonych przez siebie archidjakonatów wcielił. Archidjakonat *większy*, resp. poznański, otrzymał kościoły z lewej strony Warty: Mosinę, *Łódź*, Modrze, Granowo, Dróżyn, Słupią, Niepruszewo, Kazimierz, Szamotuły, Obrzycko i resztę kościołów między wymienionemi a Poznaniem położonych. Z prawej zaś strony Warty otrzymał wszystkie kościoły od Ciążynia aż do Drzenia czyli Drezdenka, nie przekraczając granicy Noteci. Archidjakonat *średni* czyli śremski wziął kościoły: Książ, Śrem, Brodnicę, Borowo, Głuchowo, i kościoły od rzeki Obry aż do Padlagóry i Wysocka, nie przekraczając granicy Warty. Archidjakonat *mniejszy* czyli pszczewski otrzymał kościoły: Wronki, Ottorowo, Wilczynę, Ćeradz, Buk, Ptaszkowo, Łękę i kościoły między Wartą a Padłagórą, aż do granic djecezji wrocławskiej i lubuskiej. Spisu kościołów archidjakonatu Czerskiego nie podaje biskup Szymonowicz (por. Kodex. dypl. Wielkopolski, nr. 770). Podziału na dekanaty nie znano zdaje się jeszcze w owym czasie. Kiedy go w djecezji poznańskiej zaprowadzono, nie mogliśmy tego dociec? Że w XV w. już istniał, nie ma wątpliwości, bo *Liber beneficiorum* djecezji poznańskiej, pochodzący z r. 1510, a przechowywany jako manuskrypt w archiwum kapituły katedralnej poznańskiej, ma podział archidjakonatów na dekanaty. Podział ten nie pozostał zawsze ten sam, lecz prawdopodobnie w XVII wieku został zmieniony, bo w urzędowym wykazie kościołów djecezji Poznańskiej, uczynionym na rozkaz biskupa poznańskiego, *Stanisława Hozjusza*, r. 1738 (por. synod djecez. poznańsk. z r. 1738), znajdujemy, ich większą liczbę aniżeli w Liber beneficiorum. Wedle Liber beneficiorum obejmowały trzy archidjakonaty Wielkopolskie na początku XVI wieku trzynaście dekanatów: poznański, kostrzyński, pyzdrski, obornicki, stęszewski, śremski, kościański, nowomiejski, wschowski, grodziski, zbąski, wroniecki, międzyrzecki. Archidjakonat warszawski przemilcza Liber beneficiorum, przeto też ani liczby, ani nazwisk dekanatów jego z owego czasu podać nie możemy. W wieku zaś XVIII podaje synod djecezalny poznański r. 1738 następujące dekanaty: *W archidjakonacie poznańskim*: poznański, czarnkowski, bukowski, obornicki, średzki, pyzdrski, kostrzyński, rogoziński; *w archidjakonacie śremskim*: śremski, krobski, koźmiński, kościański, nowomiejski, śmigielski, wschowski i borecki; *w archidjakonacie pszczewskim*: zbąszyński, lwówecki i grodziski; w *archidjakonacie war-*

szawskim: warszawski, sochaczewski, błoński, grodziecki, gąbiński, liwski, warecki, garwoliński, piaseczyński i mszczonowski. Trzy pierwsze archidjakonaty liczyły w XVIII wieku razem 333 paraf. kościoły, t. j. mniej więcej tyle co na początku XVI wieku archidjakonat warszawski obejmował 142 parafje. Sejm czteroletni postanowił, przez wzgląd na zbytnią odległość Warszawy od Poznania, odłączyć archidjakonat warszawski od djecezji poznańskiej i utworzyć z niego osobną djecezję. Uczyniono odpowiednie starania w Rzymie i uskuteczniono powzięty zamiar, erygując r. 1793 *djecezją Warszawską* z dawniejszego archidjakonatu. Zmniejszona wskutek tego djecezja poznańska i ograniczona na trzy Wielkopolskie archidjakonaty, zachowała te granice aż do r. 1821, tj. do bulli „*de salute animarum*,“ wydanej przez papieża Piusa VII, celem uregulowania granic wszystkich djecezji w państwie pruskiem. Odtąd doznały granice djecezji poznańskiej nowej zmiany. Pewną część dekanatu pyzdrskiego odłączono od niej do biskupstwa włocławskiego. Pozostała przy djecezji część tego dekanatu, nosi obecnie nazwę dekanatu miłosławskiego. Natomiast otrzymała djecezja poznańska przyrost przez połączenie z nią dwóch dekanatów, dawniej do djecezji wrocławskiej należących: Ostrzeszowskiego i Kępińskiego. Wchodzące za dni naszych w jej skład dekanaty są: poznański, borecki, bukowski, czarnkowski, grodziski, jutrosiński, kempiński, kościański, kostrzyński, koźmiński, krobski, lwówecki, miłosławski, nowomiejski, obornicki, ostrzeszowski, rogoziński, śmigielski, średzki, śremski, wałecki (utworzony z dawniejszego dekanatu czarnkowskiego), wschowski i zbąski. Rozkład dekanatów na archidjakonaty upadł po bulli de salute animarum dla tego, że ta bulla prałatury archidjakonów zniosła. Kościołów paraf. liczy djecezja pozn. 340, filjalnych 80, a sukkursalnych, oratorjów i kaplic publicznych 95. Schematyzm duchowieństwa, z r. 1874, wykazuje 544 księży na różnych stanowiskach w djecezji zatrudnionych. W czasie t. zw. kulturkampfu władza duchowna posad przez śmierć wakujących obsadzać nie mogła, liczba księży o sto kilkudziesięciu się zmniejszyła. W r. 1893 było kapłanów 436, zakonnic 150, wiernych 797,711

3. *Instytucje duchowne*: *a*) *Konsystorze.* Do pomocy w zarządzie obszernej djecezji mieli biskupi poznańscy od najdawniejszych czasów konsystorze. Liczba tych konsystorzy odpowiadała liczbie archidjakonatów. Do końca XIII wieku mieli ich zatem tylko dwa: w Poznaniu i w Czersku. Od podziału zaś całej djecezji na cztery archidjakonaty, przybyły jeszcze dwa. Konsystorz poznański uważany był za naczelny czyli generalny, do którego niezawodnie drugie w ważniejszych sprawach odnosić się musiały z wyjątkiem chyba konsystorza Czerskiego, resp. Warszawskiego, zażywającego większej samodzielności. Archidjakonat warszawski okazywał bowiem, przynajmniej od XVI w., dążność do uważania się raczej za osobną djecezję, złączoną z Poznaniem unją osobistą, aniżeli za zwyczajny archidjakonat. [1]). Wydawał też osobną dla siebie rubrycellę i osobny schematyzm duchowieństwa. Z upadkiem Rzplitej upadły konsystorze djec. poznańskiej i pozostał się tylko, mianowicie po bulli de „*salute animarum*“, konsystorz poznański, który jak gdyby dla remi-

---

[1]) Teodor ks. Czartoryski, biskup poznański, pisał się też biskupem poznańskim i *warszawskim* (por. Vitae praesulum Poloniae X. Rzepnickiego *aprobatę książki*).

niscencji, że kiedyś miał pod sobą kilka konsystorzy partykularnych, nosi dotąd tytuł *„konsystorza jeneralnego"*. Na czele tego konsystorza stoi wikarjusz generalny in spiritualibus i oficjał z władzą, jaką mu prawo kościelne przyznaje, mając do pomocy kilku radzców, niższych urzędników i syndyka, t. j. prawnika świeckiego. *b*) *Kapituła katedralna*. Dość wcześnie, w XII, albo może nawet już w XI wieku, zorganizowała się z duchowieństwa katedralnego kapituła katedralna poznańska, jako senat biskupi, na wzór kapituł katedralnych zachodnich. W XII wieku spotykamy w niej nie tylko godność proboszcza i dziekana, ale także scholastyka, archidjakona, kantora, kustosza i zwykłych kanoników. Liczba członków jej była rozmaitemi czasy różna. W połowie XIII wieku znajdujemy ich na jednym dokumencie dziewiętnastu podpisanych, między nimi sześciu prałatów, o których wyżej napomknęliśmy (por. nr. 601 Kodexu dypl. Wielkop.). Nieco później, ale jeszcze w XIII wieku, wymienia dokument jeden dziewiętnastu i dodaje: „et multis aliis canonicis capituli nostri" (por. nr. 762, ibid.) W wieku XVI i XVII, aż do biskupa Tolibowskiego, zasiadało w niej 10 prałatów: proboszcz, dziekan, archidjakon poznański, kantor, kustosz, scholastyk, archidjakon śremski, archidjakon pszczewski, archidjakon warszawski i kanclerz, i 34 kanoników. Biskup Tolibowski postarał się u stolicy apostolskiej o zredukowanie liczby kanoników z 34 na 25, przez wzgląd na szczupłość funduszów, nie wystarczających na odpowiednie utrzymanie tak wielkiej liczby, a biskup Hozjusz w pierwszej połowie XVIII wieku zniósł z tegoż powodu jeszcze dwa kanonikaty, tak, że tylko pozostały 23 (por. wizytę biskupa Hozjusza kapituły katedr. w archiwum tejże). Prócz tego miał jus stalli, zaraz po prałatach, komandor maltański komandorji ś. Jana na przedmieściu Poznania. „Bulla *de salute animarum*" ograniczyła bardzo liczbę członków kapituły, pozostawiła bowiem tylko dwóch prałatów: proboszcza i dziekana, ośmiu gremjalnych i czterech honorowych kanoników. Ci ostatni winni byli być brani z pomiędzy dziekanów foralnych i na swych beneficjach pozostawać, ale zresztą uczestniczą we wszystkich prawach kanoników gremialnych, z wyjątkiem prawa administracji majątku kapitulnego. Aż do końca XIV wieku mógł każdy ksiądz, szlachcic czy plebejusz, zostać członkiem kapituły katedralnej. Na przedstawienie Władysława Jagiełły zmienił to pap. *Marcin* V i pozwolił tylko szlachtę, z ojca i matki, na członków kapituł katedr. w Polsce, a więc i kapituły katedr. poznańskiej, powoływać z plebejuszów, zaś tylko tych, którzy posiadali stopnie doktorów lub licencjatów bądź w teologji, bądź w prawie kanonicznem. W wieku XVI były w kapitule poznańskiej dwie kanonje dla plebejuszów promowanych, w wieku XVII pomnożył je biskup Andrzej Szołdrski r. 1647 jeszcze o dwie, a biskup książę Teodor Czartoryski dodał piątą. Pod panowaniem pruskiem przywilej szlachectwa co do kanonji katedr. upadł. Aż do czasów Kazimierza Jagiellończyka posiadała kapituła katedr. poznańska, wespół z innemi polskiem katedr. kapitułami, niezależne od władzy królewskiej prawo wyboru biskupa. Od tego króla straciła to prawo razem z innemi kapitułami i wolno jej tylko było pro forma obierać tę osobistość, którą król naznaczył. Dostawszy się pod [illegible]owanie pruskie, odzyskała w części dawne prawo o tyle, że na mocy [illegible] „de salute animarum" *sede vacante* wespół z kapitułą katedr. gnie-

nieńską i z kanonikami honorowymi wybiera kilku, zwykle sześciu, kandydatów na wakującą stolicę biskupią, tych królowi przedstawia, a tenże z podanej sobie listy skreśla personas minus gratas, pozostawiając przynajmniej dwóch, z których kapituła tym samym co poprzednio trybem wybiera jednego i Stolicy Apost. do prekonizacji podaje. Za rządów Rzeczypospolitej przysługiwał jej przywilej posyłania ze swego łona na trybunał koronny deputata do Piotrkowa, gdzie też dla niego miała dom własny. Uposażenie jej dawne było bardzo bogate. Każdy członek miał jako dotację jedną lub kilka wsi [1]), prócz dystrybucji za prezencję w chórze i za udział w anniwersarzach. [2]) Rząd pruski zabrał całą dotację w ziemi r. 1796 dnia 28 Lipca i przeznaczył pensje dla pojedyńczych członków: dla proboszcza i dziekana po 1800 tal., najstarszym dwom kanonikom po 1200 tal, następnym czterem po 1000 tal. ostatnim dwóm gremjalnym po 800 tal., honorowym kanonikom po 100 tal. Ubiór i dystynktorja mieli kanonicy katedr. poznańscy wspólne z resztą kanoników katedr. polskich. Arcybiskup Przyłuski wyjednał im r. 1854 przywilej fioletowej sutanny i mantoletu tegoż koloru w chórze, a arcyb. kardynał Ledóchowski przywilej infuły dla proboszcza i dziekana. Archiwum kapitulne dość bogate, znajduje się w wielkim porządku. Nieocenioną zasługę uregulowania go ma kanonik *Zymchanowski*, który, jako członek kapituły, na początku tego wieku zajął się jego uporządkowaniem i spisaniem dla niego inwentarzy. Inwentarz ten może służyć za wzór innym archiwom. Kiedyś posiadała kapituła bogatą bibljoteczkę, pochodzącą z darowizn biskupów, zwłaszcza *Bogufała* II i *Stanisława Ciołka* (por. Kronikę Baszkona i Długosza Żywoty biskupów pozn.), dziś nie warte nazwy bibljoteczki te kilka książek, jakie posiada. Prawdopodobnie zniszczyły ją pożary, które dość często kościół katedralny poznański nawiedzały, albo rozdrapali szwedzi. Kapituła poznańska może się poszczycić dość znacznym pocztem zasłużonych około Kościoła, zwłaszcza na polu literackiem, mężów, że tylko wymienię: Baszkona, kontynuatora Kroniki Bogufała, Bernarda Wapowskiego, Andrzeja Krzyckiego, Stanisława Warszewickiego, Jana Kochanowskiego z Czarnolesia, Hieronima Powodowskiego, Andrzeja Patrycego, Benedykta i Jana Herbestów, Andrzeja Załuskiego, Mikołaja Zalaszowskiego, Józefa Rogalińskiego, Jana Koźmiana i biskupa Jana Janiszewskiego. c) *Kollegjaty*. Prócz kapituły katedralnej miała djecezja poznańska kilka kapituł kollegjackich. Wymienimy je z kolei. a) *Kollegjata warszawska św. Jana*, najstarsza z wszystkich, bo już r. 1402 przez Ścibora, kanclerza płockiego, fundowana, była też między innemi kollegjatami tem wyszczególniona, że miała ten sam ubiór, z wyjątkiem dystynktorjum, co kanonicy katedralni t. j. czarny mantolet i rokietę. Proboszcz jej bywał zwykle archidjakonem warszawskim i jako taki do prałatów katedr. poznańskich się zaliczał (por. *Łukaszewicz*, opis historyczny kościołów dawnej djecezji pozn. I, str. XX w uwadze, i III, str. 1. *Ks. Kurowski*, Historyczna wiadomość o metropolit. kościele warszawskim). b) *Kollegjata w Środzie*, erygowana przez biskupa Stanisława Ciołka

---

[1]) Proboszcz kapitulny pobierał dochody z 9 folwarków.

[2]) Dystrybucje *inter praesentes* wynosiły *tygodniowo* jeszcze za biskupa Młodziejowskiego siedmset (700) złp. (por. Akta kapitulne).

r. 1428. Miewała za czasów Rzeczypospolitej trzech prałatów i sześciu kanoników. Upadła za dni naszych dla braku funduszów, i jest zwyczajnym parafjalnym kościołem. c) *Kollegjata ś. Marji Magdaleny w Poznaniu*, erygowana przez biskupa Andrzeja z Bnina r. 1470, za staraniem ówczesnego proboszcza tego kościoła, Sędziwoja z Soboty (wieś pod Poznaniem). Kościół, który dał tytuł tej kollegjacie, już nie istnieje, zawalił się na początku tego wieku wskutek osłabienia jednego filaru, ale kolegjata istnieje po dziś dzień, pod tym samym tytułem, przy kościele pojezuickim ś. Stanisława. Jest to obecnie jedyna kollegjata w obrębie djecezji poznańskiej. W skład jej wchodzi proboszcz, dziekan, kustosz, dwóch kanoników i trzech mansjonarzy. Dawniej bywało w niej pięciu prałatów, dziesięciu kanoników, 46 altarzystów i kilku kapelanów brackich, zwanych lektorami. d) *Kollegjata Panny Marji in summo* w Poznaniu. *In summo* to znaczy na najwyższem placu katedralnego miejscu. Erygowana mniej więcej w tym czasie, co kollegjata ś. Marji Magdaleny, przetrwała do r. 1805. Dla braku funduszów zniósł ją w tym roku biskup Raczyński. Kościół tej kollegjaty, stojący na przeciwko kościoła katedr., zbudowany jest w stylu gotyckim o trzech nawach i mimo, że pochodzi z XV wieku, dobrze jest dotąd zachowany. e) *Kollegjata ś. Mikołaja* w Poznaniu, fundowana przez biskupa Andrzeja z Bnina r. 1477, w bliskości katedry, na tak zwanem Zagórzu. Dziś nie ma śladu po niej. Na początku tego wieku rozebrano mury świątyni, grożące ruiną. f) *Kollegjata W. W. Świętych w Poznaniu.* Nie wiadomo, kiedy erygowaną była, ale istniała aż do wojen Szwedzkich za Jana Kazimierza. Szwedzi zburzyli jej świątynię i wtedy ówczesny biskup zlał ją w jedną całość z kapitułą ś. Marji Magd. Kościoła także już potem nie odbudowano. Stał on przy ulicy, zwanej po dziś dzień ulicą Wszystkich Świętych. g) *Kollegjata w Szamotułach*, przy kościele parafjalnym, fundowana przez Andrzeja z Bnina. Dla braku funduszów upadła za dni naszych. h) *Kollegjata w Czarnkowie*, przy kościele parafjalnym r. 1632 przez biskupa Nowodworskiego założona, upadła, podobnie jak poprzednia, dla braku funduszów, w pierwszej połowie tego wieku. *d) Szkoły duchowne wyższe.* a) *Seminarjum duchowne poznańskie*, i *akademja Lubrańskiego.* Seminarjum duchownego w teraźniejszem znaczeniu nie miała djecezja poznańska przez kilka wieków od swego założenia. Zastępowała je szkoła katedralna, którą w średnich wiekach każdy kościół katedralny na Zachodzie miewał, a w której, prócz nauk elementarnych, uczono języka łacińskiego i najpotrzebniejszych przyszłemu parafjalnemu księdzu wiadomości. *Baszko*, kanonik poznański i kontynuator kroniki Bogufała, wyraźnie o niej pod r. 1263 wspomina. Szkoda, że o jej urządzeniu nic dokładniejszego nie podaje. Że to jednak była szkoła, w której cokolwiek więcej nad elementarne dawano wykształcenie i która do stanu duchownego przysposabiała, wnieść można ze słów biskupa Andrzeja Szymonowicza, zatwierdzających r. 1303 szkołę magistracką przy kościele ś. Marji Magdaleny. „Scholas enim habeant, mówi on, et scholae rectorem, qui per episcopum et capitulum institui debet, sicque institutus ad Donatum et Catonem pueros docebit. Quibus perlectis licitum erit pueris, qui voluerint, ad *scholam majorem cathedralem* vel alibi frequentare“ (por. Za-

kaszewicza, Obraz historyczno statystyczny miasta Poznania. Poznań r. 1838, II, str. 11). Szkołą katedralną rządził, aż do wieku XVI, prałat scholąstyk katedralny. Młodzież zdatniejsza i zamożniejsza zwykła była od w. XV, po jej ukończeniu, udawać się na uniwersytet krakowski, albo do Włoch. Na początku XVI w. założył biskup, *Jan Lubrański*, gdy szkoła katedralna coraz mniej odpowiadała wzrastającym wymaganiom, obok niej *akademję* w Poznaniu, noszącą nazwę od swego fundatora, a mającą być filją uniwersytetu krakowskiego. R. 1520 otworzył ją, wystawiwszy dla niej odpowiedni gmach (dzisiejsze seminarjum duch.) i sprowadziwszy z Krakowa rektora i czterech profesorów. Miała ona, obok ogólnego wykształcenia, uwzględniać także wykształcenie potrzebne przyszłym księżom. Jednakże, ponieważ nie obejmowała całego kursu teologicznego, winni byli przyszli kapłani po jej ukończeniu, jeśli się nie udawali na inne uniwersytety, jeszcze rok jeden prywatnie u profesorów akademji do zawodu swego się sposobić. Tak więc akademja Lubrańskiego zastępowała seminarjum duchowne. Zastępstwo to trwało od jej założenia aż do r. 1579; w tym roku postarał się biskup poznański, *Łukasz Kościelecki*, wskutek uchwał synodu Trydenckiego, wymagających, ażeby każda djecezja miała swoje osobne seminarjum, o utworzenie onegoż i oddała zarząd jego nie akademji, która, zdaje się, wówczas w stanie upadku znajdowała, lecz przybyłym przed niedawnym czasem do Poznania jezuitom. Jezuici kierowali seminajum aż do połowy XVII wieku, t. j. do czasów biskupa Andrzeja Szołdrskiego. Przez ten czas mieściło się seminarjum poznańskie wraz z gnieźnieńskiem na ulicy Wronieckiej, ażeby profesorom jezuickim ułatwić dochodzenie do niego. W połowie XVII w., niewiadomo, z jakiego powodu, przestali jezuici opiekować się niem, i wtedy objęła zarząd nad niem akademja Lubrańska. Odtąd dwóch profesorów tej akademji zwykło było w niej mieszkać, jeden jako prefekt, drugi jako jego zastępca. Alumni seminarjum uczęszczali po części na kursa akademji, po części osobne w seminarjum miewali wykłady. Stan ten trwał aż do r. 1780, nie zawsze z korzyścią dla seminarjum. Że w tym czasie stan seminarjum nie był świetny, dowodzą synody djecezjalne poznańskie r. 1642, r. 1720 i r. 1738 odbyte, do których czytelnika odsyłamy. Nawet gmachu własnego przez pewien czas nie miało teraz seminarjum, lecz mieściło się w szpitalu ś. Wawrzyńca na Chwaliszewie, i dopiero później wybudowano dla niego na Zagórzu tak zwaną bursę, w której obecnie protestanckie djakonisse mieszkają. R. 1780 zniosła Komisja edukacyjna akademję, zamieniając ją na szkołę wydziałową i to spowodowało ówczesnego biskupa Okęckiego do powołania z Warszawy księży misjonarzy i oddania im zarządu nad seminarjum. R. 1781 w pierwszych dniach listopada zaczęli trzej misjonarze: ks. [illegible], jako prefekt, ks. Piątkiewicz i ks. Raczyński, jako profesorowie, fungować w gmachu dawniejszej akademji Lubrańskiej. R. 1835 zaszła nowa zmiana, na usilne naleganie rządu pruskiego zostali usunięci od steru seminarjum księża misjonarze a sprowadzeni w ich miejsce księża świeccy i to naprzód niemcy: *Cappenberg*, później professor w Monasterze, *Alzog*, autor dwóch podręczników historji kościelnej, później prof. we Fryburgu, *Bittner* i *Pohl*, później profesorowie we Wrocławiu, [illegible] *dinck*, westfalczyk. Pohl był regensem aż do r. 1847. W [illegible]

mnianym pierwsi dwaj księża polscy, jako profesorowie, do seminarjum wstąpili: *Ludwik Urbanowicz*, proboszcz ś. Wojciecha, jako prof. prawa kośc. i teologji pastoralnej, i *Jan Janiszewski*, lic. teol., jako profesor historji kościelnej i teologji moralnej. R. 1848 zostaje ksiądz Janiszewski regensem, i odtąd zwolna profesorów niemieckich zastępują miejscowi księża polscy. R. 1855 ustąpił ks. Janiszewski, a miejsce jego zajął *ksiądz Walenty Wojciechowski*, który sprawował urząd regensa, aż do r. 1867 [1]). Po nim stanął na czele seminarjum *ks. Edward Likowski*, za którego kierownictwa rząd pruski we wrześniu r. 1873 zamknął seminarjum poznańskie, podobnie jak inne seminarja duchowne krajowe, dla tego, że się poddać nie chciały tak zwanym *„prawom majowym"*, ścieśniejącym władzę biskupią nad seminarjami duchownemi. Otworzone po ukończonym kulturkampfie sem., 1891 liczyło 6 prof., 68 alumn., r. 1851 alumnów 90. Pierwsze pisane statuta, o ile wiemy, otrzymało seminarjum poznańskie r. 1719 od biskupa *Szembeka*. Tenor ich nie jest nam jednak znany. Szembeka statuta zastąpił bardzo szczególnemi i wybornemi statutami biskup *Okęcki*, sprowadziwszy do seminarjum misjonarzy. Statuta te wydrukowane są w I Tomie Archiwum teologicznego, wydawanego przez ks. Jabczyńskiego. Na ich podstawie wydał arcybiskup Dunin r. 1836 nowe statuta po usunięciu księży misjonarzy, do których suplement dodał kardyn. arcyb. Ledóchowski w r. 1861 pod tytułem: *„Notae"*. Od r. 1836 nie przyjmowano z reguły do seminarjum uczniów, którzy nie ukończyli gimnazjum pruskiego i nie byli opatrzeni w testimonium maturitatis. Kurs był trzyletni; w ostatnich latach, t. j. od r. 1867, z kursu do kursu promocja po poprzednim egzaminie. Trzyletni kurs obejmował filozofję t. j. logikę, psychologję, metafizykę i historję filozofji; z teologji: apologetykę czyli teologję fundamentalną, teologję dogmatyczną, moralną, pismo ś. starego testamentu (z tekstu hebr.), nowego testamentu (z tekstu greckiego), wstępy krytyczne do pisma ś., instytucje prawa kościelnego, historję kościelną. Filozofję wykładano po niemiecku, historję kośc. po polsku, resztę przedmiotów po łacinie. Po ukończeniu kursu trzechletniego i złożeniu odpowiedniego egzaminu przechodzili alumni na rok czwarty do praktycznego seminarjum w Gnieźnie, gdzie wykładano teologję pastoralną, katechetykę, homiletykę, dekreta soboru Trydenckiego, powtarzano niektóre rozdziały teologji moralnej i uczono obrzędów. W ostatnich latach liczyło seminarjum w trzech kursach 70—80 uczniów, mających całkiem wolne utrzymanie. Seminarjum utrzymywało się częścią z dochodów z dóbr legowanych mu za Rzeczypospolitej przez różnych dobrodziejów, jak: Mikołaja Zalaszowskiego, biskupów Szembeka, Teodora Czartoryskiego, Okęckiego, króla Stan. Augusta, a które przynoszą około 11,000 tal. czystego dochodu rocznego, częścią z dodatku rządowego w ilości 5,000 tal. rocznie. Prócz nauczycieli śpiewu kośc., liturgji i pedagogiki, ma seminarjum etat na 4 profesorów teologji i jednego profesora filozofji (por. Index scholarum in Posnaniensi semin. archidioec. instituendarum, a 1841, 1842 i 1843; *Łukaszewicza* Obraz hist.

---

[1]) Umarł r. 1875, jako kanonik metrop. gnieźnieński, przesiedziawszy ośm miesięcy w więzieniu Bydgoskiem, jako ofiara *kulturkampfu*. Uczniowie jego dawniejsi wystawili mu piękny śpiżowy grobowiec w Gnieźnie.

stat. m. Poznania II, Manuskrypta tyczące się dyecezji poznańskiej w Tow. Przyjaciół nauk pozn., zebrane z archiwum kapituły katedr. pozn., mianowicie przez ks. *Jabczyńskiego*, i archiwum seminaryjskie). *b) Seminarjum duchowne Warszawskie.* Obok seminarjum poznańskiego miała djecezja poznańska drugie seminarjum w Warszawie dla archidjakonatu warszawskiego. Seminarjum Warszawskie otwarto dopiero po przybyciu kss. misjonarzy do Warsz. r. 1678, i im też oddano ster nad niem. Dotację tego seminarjum stanowiły początkowo dwie wsie, które na jego utrzymanie kollegjata ś. Jana kss. misjonarzom przeznaczyła. Synod biskupa Witwickiego (r. 1689) zatwierdził fundację tego seminarjum. Przed otworzeniem seminarjum zastępowała miejsce jego *szkoła kollegjacka*, fundowana z początkiem XV wieku przy kollegjacie. Młodzi akademicy krakowscy bywali uczniami w tej szkole, między nimi *Piotr Skarga*, nim do zakonu wstąpił (por. *Łukaszewicza* Opis historyczny kościołów d. djec. pozn. tom III, i Synod djecezjalny Szembeka z r. 1720). *e) Zakony i kongregacje duchowne.* Była ich spora liczba w djecezji pozn. przed upadkiem Rzeczypospolitej. Ostatni synod djecezalny, odbyty r. 1738 za biskupa Stan. Hozjusza, wymienia następujące zakony w djecezji Poznańskiej w owym czasie: klasztor męzki *Benedyktynów* w Lubiniu, żeński, zwany Chełmiankami, w Poznaniu, na ulicy wodnej w dawnym pałacu Górków; *Cystersów* klasztory: w Bledzewie, Przemencie, Obrze, Paradyżu; *Dominikanów*: w Poznaniu, Środzie, Kościanie i Wronkach; nadto dwa żeńskie w Poznaniu, jeden drugiej, a drugi trzeciej reguły; *Karmelitów* bosych jeden i trzewiczkowych jeden w Poznaniu; *Bernardynów* czyli *Franciszkanów* de observantia w Poznaniu, Kościanie, Koźminie, Grodzisku, Sierakowie; *Bernardynek* (*Klarysek*) w Poznaniu; *Franciszkanów* konwentualnych w Poznaniu i w Pyzdrach, *Franciszkanek* nadto (*Klarysek*) w Szremie; *Reformatów* w Poznaniu, Szamotułach, Rawiczu, Osiecznie, Woźnikach, i Górce; wreszcie *Jezuitów* w Pozn., Wałczu, Międzyrzeczu i Wschowie. Do tych zakonów trzeba dodać nie wymienione w powyższym spisie: kongregację ks. *Oratorjanów* w Gostyniu, Poznaniu i Biechowie; księży *Missjonarzy* w Warszawie i *Szarytek* w Warszawie. Po okupacji Wielkopolski przez rząd pruski po kongresie wiedeńskim (r. 1815) zostały w ciągu kilku lat wszystkie klasztory przez tenże rząd zniesione i dobra ich na rzecz skarbu zabrane, z wyjątkiem kongregacji Oratorjanów w Gostyniu, której dóbr rząd nie mogąc skonfiskować, dla zastrzeżeń prawnych przy fundacji klasztoru przez fundatorów uczynionych, pozwolił jej dalej istnieć. Dopiero z ogłoszeniem konstytucji dla państwa pruskiego (r. 1850) zaczęły się na nowo klasztory w djecezji pozn. na mocy prawa o stowarzyszeniach zawiązywać. I tak powstały zwolna klasztory: *Jezuitów* w Śremie, *Reformatów* w Poznaniu, Osiecznie, Wronkach i Goruszkach, *Missjonarzy* w Poznaniu, *Sióstr Miłosierdzia*, reguły ś. Wincentego a Paulo, trzy domy w Poznaniu, z których jeden już kilkanaście lat pierwej istniał dla pielęgnowania chorych w szpitalu prowincjonalnym, w Środzie, Kórniku, Kościanie, Gostyniu i Wolsztynie; *Urszulanek* w Poznaniu, Pań *Serca Jezusowego* w Poznaniu, *Karmelitanek* bosych w Poznaniu, *Wizytek* w Ostrowie, *Elżbietanek* w Poznaniu, Rawiczu, Lesznie, Wschowie. Z wyjątkiem Elżbietanek i sióstr Miłosierdzia, o ile te ostatnie chorych po szpitalach pielęgnują a nie zajmują się ochronami

dzieci opuszczonych (r. 1893 było tych zakonnic 150) wszystkie wzwył wymienione zgrom. zak. po raz wtóry upadły w skutek tak zwanych praw majowych, wydanych w r. 1872 i 1873 przez rząd pruski przeciw zakonom. 4. *Synody djecezalne.* Djec. pozn. nie obfituje w wielką ilość synodów djec. Nie ma śladów, aby się w niej jaki synod. djec. był odbył przed XV w. Dopiero od XV w. zaczynają się synody djecezalne jak w innych djecezjach polskich tak też w djecezji poznańskiej, niezawodnie skutkiem uchwały na synodzie prowincjonalnym r. 1404 zapadłej, aby synody djec. w każdej djecezji co dwa lata się odprawiały. Nie sądzę, abyśmy już wszystkie znali; podaję te, o których istnieniu wiem. Najstarszy znany nam jest synod 1) r. 1420, odprawiony za Andrzeja Gosławickiego, a druk. w Stared. prawa pol. pomnikach, tom IV, na końcu (por. Janociana, tom II, str. 139). 2) Biskup Stanisław, h. Ciołek, zapowiedział synod na r. 1431, ale tenże nie przyszedł do skutku. Pod r. 1450 wspominają akta kapit. poznańskie, że biskup Andrzej Bniński potwierdził synod Łęczycki dla djecezji, ale czy na ten cel był zwołany synod djecezalny, jak niektórzy chcą, na to nie ma dowodu [1]). W r. 1469, d. 30 Czerwca, zapowiada tenże biskup Andrzej, że odtąd co rok synody djecezalne odprawiać się będą. Niektórzy widzą w tem nowy synod, mniemamy znów, że bez podstawy, i jako drugi, na pewno znany nam synod djecezalny, trzeba dopiero uważać synod odbyty r. 1471, którego głównym przedmiotem były ustawy „*de corrigendis excessibus sacerdotum i postanowienie, aby odtąd co rok synody djec. się odbywały.*“ Mimo ostatniego postanowienia, nie wiemy o żadnym synodzie pozn. z końca XV wieku, bo zapowiedziany r. 1476 na Dominica misericordiae nie przyszedł do skutku. 3) Trzeci synod odbył się r. 1501 d. 15 kwietnia, za Jana Lubrańskiego. W aktach kapit. pozn. wymienieni są jego członkowie, ale nie ma dekretów, z wyjątkiem wzmianki, że kanonicy katedralni zostali zwolnieni od tej przysięgi installacyjnej, do której ich biskup Urjel Górka r. 1479 dnia 16 Listopada zobowiązał był, t. j., że nie będą żądali więcej prestymonjalnych wsi nad jednę. 4) R. 1511 d. 8 List., w kollegjacie ś. Jana w Warszawie, odbył się synod pod prezydencją Stanisława ze Strzelec, dekretów doktora, celem naprawy obyczajów duchowieństwa archidjakonatu warszawskiego. Akta kapitulne pozn. dekretów nie posiadają, lecz tylko list biskupa zwołujący synod. Sprawy państwa wstrzymały biskupa Jana Lubrańskiego od udziału w synodzie. 5) R. 1557 dnia 27 kwietnia odbył się synod djec. w Poznaniu pod prezydencją biskupa Andrzeja Czarnkowskiego. Trzy rzeczy były przedmiotem jego obrad: zapobieżenie szerzącej się herezji (luterskiej), naprawa obyczajów duchowieństwa i subsidium charitativum dla króla. 6) R. 1561 d. 13 Stycznia odprawił biskup Czarnkowski nowy synod w Poznaniu, jako przygotowawczy na synod prowincjonalny, mający się w tymże roku (feria 3-a post. Dom. Reminiscere) w Warszawie odbyć (druk. w Archiwum teolog. ks. Jabczyńskiego, Poznań r. 1837, tom II. 216). 7) R. 1564, dn. 26 Paźdz., odprawił biskup Adam Konarski synod w Poznaniu, którego dekreta drukowane są w Archiwum teolog. tomie I, 80. 8) R.

---

[1]) Por. Dzieduszyckiego „*Synody katolickie w dawnej Polsce,*“ w Przeglądzie Lwowskim, r. 1880, poszyt lipcowy, str. 72.

1578, d. 22 września odbył się za biskupa Łuki Kościeleckiego synod w Poznaniu, celem wprowadzenia w życie ustaw synodu prowincjonalnego, odbytego r. 1577 w Piotrkowie. 8) Ks. Polkowski podaje synod na r. 1594: lecz nie zdołaliśmy go sprawdzić, i pozwalamy sobie uważać go za wątpliwy. Nie mamy także pewności, czy się odbył synod roku 1607 pod prezydencją biskupa Wawrzyńca Goślickiego. 9) Natomiast nie ulega wątpliwości, że r. 1608, dnia 22—25 września, odprawił synod djecezalny biskup Andrzej Opaliński; niestety, dekreta jego nie są nam bliżej znane. 10) R. 1621 d. 15 kwietnia odbył się pod prezydencją sufrag. biskupa Jana Gnińskiego, w imieniu biskupa Opalińskiego, w Poznaniu, synod djecezalny jako przygotowawczy na synod prowinc., zapowiedziany na tenże rok przez prymasa arcyb. Gembickiego (por. Archiwum teol. tom I, 505). 11) Tenże biskup odprawił jeszcze trzeci synod djec. r. 1622. Dekreta jego nie znane, prawdopodobnie miały na celu exekwowanie synodu prowinc., odprawionego rok poprzednio. 12) R. 1628 d. 9 Lutego, synod odbyty za biskupa Macieja Łubieńskiego, z powodu nałożonego na duchowieństwo subsidium charitativum dla króla na wojnę szwedzką. Dekreta tego synodu były w Zamościu drukiem ogłoszone. 13) Biskup Nowodworski Adam odbył r. 1632, d. 14 września, synod z przyczyny uciążliwości, jakich duchowieństwo przy pobieraniu dziesięcin od rycerstwa doznawało. 14). R. 1642, d. 9 września, za biskupa Andrzeja Szołdrskiego synod odbyty w Poznaniu, osobno wydrukowany. 15) R. 1689 dnia 27 Paźdz. odprawiony w Poznaniu przez biskupa Stan. Witwickiego i osobno drukowany. 16) R. 1720 d. 27 i 28 Lutego odbyty w kollegjacie Warszawskiej za biskupa Krzysztofa Szembeka i osobno drukowany. 17) R. 1738, d. 7 i 8 lipca w katedrze pozn. za biskupa St. Hozjusza odbyty. Jest to ostatni synod djec. poznański. Był osobno wydrukowanym, przy końcu podaje on spis wszystkich ówczesnych kościołów djecezji poznańskiej. Gdy arc. kardynał Ledóchowski objął rządy djecezji poznańskiej, ustanowił *kongregacje dziekanów*, mające się w sprawach administracji parafjalnej co rok pod prezydencją jego odbywać. Na te kongregacje wzywani byli, prócz dziekanów, kanonicy katedralni. Miały one zastępować synody djecezalne. Odbyło się ich siedm od r. 1867 do r. 1873, a uchwały na nich zapadłe zostały drukiem ogłoszone jako prawo djecezalne. **5.** *Uposażenie i przywileje biskupstwa poznańskiego.* 1) Uposażenie biskupstwa poznańskiego było bardzo bogate, do czego książęta wielkopolscy i mazowieccy głównie się przyczynili, jak: Władysław Odonicz, Przemysław I, Bolesław pobożny, Konrad I, Bolesław, syn jego, i Kazimierz, dominus varsoviensis. W samej Wielkopolsce posiadał biskup poznański klucze: solecki, pszczewski, bukowski, wielichowski, poznański, winnogórski, ciążeński, dolski, krobski. Na Mazowszu zaś: prawdzieński, żarnowicki, żbikowski, łaskarzewski, kozłowski, sobieński. Każdy z tych kluczów składał się z kilku lub kilkunastu folwarków, młynów, foluszów, w kilku były fabryki sukna (w Buku i Słupcy), papiernie i huty szklanne. Prócz tego miał jeszcze biskup znaczne dziesięciny snopowe z rozmaitych dóbr szlacheckich, klasztornych i rządowych, tak w Wielkopolsce jak na Mazowszu. Z czasem uszczupliły się [illegible] co dochody biskupów przez różne fundacje, jakie niektórzy biskupi [illegible] nili, mimo to jednak, gdy biskup Młodziejowski na stolicę [illegible]

w drugiej połowie XVIII wieku wstępował, obliczano czysty dochód biskupstwa na 20,000 węgierskich dukatów, później gdy Okęcki rządy diecezji obejmował, przyjmowano już tylko 12,000 węgierskich dukatów czystego dochodu. Główną rezydencją biskupów poznańskich był i jest Poznań. Prócz tego mieli jeszcze za Rzeczypospolitej pałace, czyli dwory w Warszawie, Buku, Dolsku, Krobi, Winnejgórze, Ciążeniu, Piotrkowie i Pszczewie. Letnią porą przebywali najchętniej w Ciążeniu, Dolsku, Krobli lub Winnejgórze. Obecnie ma biskup poznański, obok pałacu w Poznaniu, drugą rezydencję w Gnieźnie, w której zwykł każdego roku kilka tygodni przepędzać. Z dóbr i dochodów wyżej wymienionych nie pozostało biskupom poznańskim nic; po upadku Rzeczypospolitej zabrał te dobra na rzecz skarbu edyktem z dnia 28 lipca roku 1796 rząd pruski, a na mocy bulli de salute animarum przyznał rząd pruski arcybiskupom gnieźnieńsko-poznańskim rocznej pensji 12,000 tal. Pensja ta miała być zahipotekowaną na lasach królewskich, ale do tego nie przyszło. Prócz tego wypłaca rząd pruski arcybiskupowi rocznie kilka tysięcy talarów na pensję dla oficjała i innych urzędników konsystorskich. 2) Biskup poznański był, jak inni biskupi, senatorem Rzeczypospolitej, i miał jako taki, aż do połowy XVI w. czwarte miejsce w senacie, t. j. przed biskupem płockim; od połowy XVI wieku piąte, resp. szóste miejsce, czyli alternatywę z biskupem wileńskim. Przed r. 1569 przenosili się zwykle biskupi poznańscy na katedrę krakowską, potem częściej na kujawską albo wprost na prymasowską. Wedle konstytucji Rzeczypospolitej nie wolno im było być kanclerzami koronnymi, ponieważ się liczyli do bogatszych w kraju biskupów. Wyjątek w tej mierze stanowili w długim szeregu biskupów poznańskich tylko trzej: Tomicki, Młodziejowski i Okęcki. Książę Władysław Odonicz pozwolił biskupom pozn. bić monetę i wyjął ich z pod jurysdykcji sądów cywilnych. Przywilej bicia monety ponowił im jeszcze r. 1314 Władysław Łokietek. Nie korzystali jednak z tego przywileju. Bulla „de salute animarum" złączyła diecezję gnieźnieńską z poznańską pod jedną głową i odtąd (r. 1821) noszą biskupi pozn. tytuł arcybiskupów Gnieźnieńsko-poznańskich i są metropolitami. Ich sufraganem jest biskup chełmiński. Jako arcybiskupi Gnieźnieńsko-poznańscy przyjęli przywileje gnieźnieńskich arcybiskupów: tytuł *Legatów urodzonych* i prawo do *ubioru kardynalskiego*, z wyjątkiem kapelusza kardyn. A na soborze watykańskim przyznano arcybiskupowi Ledóchowskiemu miejsce między prymasami. 6. *Szereg biskupów poznańskich.* Wszystkie katalogi biskupów starych diecezji polskich potrzebują krytycznego przejrzenia i oczyszczenia, tak pod względem osób, jak daty ich panowania; najmniej zdawał się dotąd historykom kościelnym potrzebować tej krytycznej lustracji katalog biskupów poznańskich. Tymczasem, gdyśmy nieco dokładniej z okazji niniejszej pracy rozpatrzyli się w nim i we współczesnych historycznych dokumentach, napotkaliśmy niejeden w nim błąd i co do osób i co do daty. Jeżeli nie zawsze uda nam się wszelką wątpliwość rozwiązać i zdanie nasze odmienne od katalogu Długoszowego dostatecznie uzasadnić, to w każdym razie przynajmniej do tej zasługi sądzimy zyskać prawo, że wątpliwościami naszemi pobudzimy innych badaczy do wyświecenia zawiłych trudności. Przysługi wielkie oddał nam w prostowaniu katalogu Długoszowego świeżo ogłoszony stara-

niem Towarzystwa przyjaciół nauk poznańskiego kodex dyplomatyczny Wielkopolski, przed którego publikacją wyznajemy, że krytyczne rozpatrzenie tego katalogu zupełnie niemożliwą było rzeczą. 1) *Jordan* (968—982). Rzecz sporna, czy był niemcem czy włochem. Nam się pierwsze przypuszczenie o tyle prawdopodobniejszem wydaje, że Jordan przybył do Polski na stolicę biskupią z poręki Ottona I. Dytmar świadczy o nim w swej kronice: Jordan primus eorum (Polonorum) antistes multum cum eis sudavit, dum eos ad supernae cultum vineae sedulus verbo et opere invitavit" (lib. IV c. 35). Długosz, Rzepnicki, i in. utrzymują, że przybył do Polski przysłany od papieża i że przyniósł z sobą jako drogą relikwję miecz ś. Piotra. Mylnie utrzymuje Długosz (Vitae epprm posnan. Brunsbergae 1604), że Jordan rządził Kościołem polskim do r. 1001 (por. Dytmara kronikę lib. IV, c. 28 i *Lelewela*, Polska wieków średnich II, str. 21). Pochowany jest Jordan wedle jednych w Poznaniu, wedle innych w Brandenburgu. 2) *Unger* (982—1012). Podczas pobytu cesarza Ottona III w Gnieźnie był tamże obecnym erekcji arcybiskupstwa gnieźnieńskiego i przeciw niej protestował. Pozostał też mimo tej erekcji sufraganem metropolji magdeburgskiej. Długosz nie zna Ungra w swej historji biskupów poznań., lecz zaraz na drugiem miejscu ma biskupa Tymoteusza (por. *Dytmara* kron. l. VI c. 43) 3) *Tymoteusz*, rzymianin († 1020). Od niego przestają biskupi pozn. być sufraganami metropolji magdeburg. i poddają się jurysdykcji metropolity gnieźnieńskiego, od której są zależni aż do r. 1821. 4) *Paulin* († 1035), przez pap. Bonifacego VII z kanonika bazyliki Watyk. do godności biskupa poznańskiego wyniesiony. 5) *Benedykt* I, neapolitańczyk (1037—1048). Wskutek wewnętrznych zaburzeń krajowych była po śmierci Paulina stolica biskupia przez dwa lata osieroconą. 6) *Marcel*, rzymianin († 1065), dawniejszy audytor pałacu papiezkiego. Długosz wychwala jego uczoność. 7) *Teodor* I, rzymianin († 1087). Polacy nazywali go *Ceder*, aby sobie ułatwić wymowę jego imienia. Wedle Długosza odznaczał się cnotą miłosierdzia. 8) *Djonizy*, rzymianin (1088—1106). Duchowieństwo poznańskie pragnęło mieć polaka swym pasterzem po śmierci Teodora, gdy zaś jego woli nie stało się zadość, niechętnie go przyjęło. 9) *Wawrzyniec* I († 1127), pierwszy polak, wybrany przez duchowieństwo poznańskie a zatwierdzony i konsekrowany przez arcyb. gnieźń., Marcina. Tępił gorliwie niewykorzenione dotąd zwyczaje pogańskie. 10) *Marcin* († 1147), dziekan kapituły poznańskiej, znów wybrany przez duchowieństwo miejscowe, a zatwierdzony i konsekrowany przez arcybiskupa gnieźn., *Jakuba*. Był on przytomny erekcji klasztoru w Lędzie r. 1145 w dzień ś. Wojciecha (Kod. dypl. Wielko. nr. 10) 11). *Bogufał* I (1148—1150), pierwszy szlachcic polski na stolicy biskupiej pozn. przez duchowieństwo pozn. wybrany, a przez arcyb. Jakuba konsekrowany. Za jego rządów otrzymał kościół katedr. od księcia Mieczysława r. 1148, po zwycięztwie odniesionem nad bratem Władysławem II, wieś Lusowo. 12) *Piano*, włoch († [illegible]). Wskutek rozdwojenia duchowieństwa pozn. przy wyborze następcy po Bogufale przysłała Stolica apost. włocha, ani przez duchowieństwo, ani przez księcia, Bolesława Kędzierz., niewidzianego chętnie. 13) *Szczepan* I († 1156), znów polak przez kapitułę wybrany i przez arcyb. Janisława

w Kaliszu konsekrowany. Zatwierdził fundację klasztoru Cystersów w Łeknie r. 1153 (Kodex Wiel. dypl. nr. 18). Życia był wzorowego. Umarł nagle. 14) *Radwan*, scholastyk katedry pozn. Człowiek nie wielkiej nauki ale cnotliwy. Konsekrował go w Uniejowie r. 1156 arcyb. Janisław. Rok jego śmierci niepewny. W żywotach biskupów pozn. podaje Długosz r. 1164, a w swej historji (lib. V) donosi tenże Długosz, że jeszcze roku 1070 był przy życiu, bo powiada, że za jego poradą fundował Mieczysław r. 1170 klasztor kawalerów Maltańskich w Poznaniu. Ostatni rok śmierci wydaje nam się pewniejszym (por. Kodex dypl. Wielkop. nr. 29 i 30, i *Łukaszewicza*, Opis hist. kościołów, I, 74). 15) *Bernard* († 1175), z opactwa Trzemeszeńskiego na stolicę biskupią poznańską przez wybór kapituły wyniesiony. Przy jego wyborze użyto po raz pierwszy scrutinium. Odznaczał się wielką czystością życia i skrupulatnym wymiarem sprawiedliwości. R. 1175 zrezygnował biskupstwo; tego samego roku umarł w klasztorze Trzemeszeńskim w Paźdz. 16) *Świętosław* († 1176), prob. kat. pozn., w podeszłym wieku mimo oporu do godności biskupiej wyniesiony. Adrjan Krzyżanowski, w dziele: *Zakon Maltański w Polsce* str. 17, uważa Świętosława za jednę osobistość z Bernardem i twierdzi, że Świętosław było drugie imię jego, które z łacińska wymawiano Benedykt, że zatem poprzedni biskup zwał się Bernard Benedykt i że z tego zrobiono później dwie osobistości, tłomacząc nadto Benedykt po słowiańsku przez Świętosław. Konjekturę tę czyni Krzyżanowski dla tego, że w tym mniej więcej czasie w dokumentach maltańskich zachodzi jako biskup Poznański Benedykt, a Długosz tego Benedykta w swym katalogu nie ma. Konjektura to zbyt dowolna i zaraz zobaczymy, że zbyteczna. Dopóki nam zbywa na pozytywnych dowodach przeciw Świętosławowi, jako odrębnemu od Bernarda biskupowi, nie wolno nam ruszać go z jego miejsca. 17) *Gerward* († 1177) kustosz katedry pozn., mąż żywota bogobojnego i wielki dobroczyńca klasztoru Miechowskiego. Umarł na morową zarazę. 18) Długosz wymienia po Gerwardzie *Arnolda* i naznacza mu rządy djecezji aż do roku 1186. Atoli dokumenta współczesne wspominają nie Arnolda, lecz dwa inne imiona: Cherubina i Benedykta. Tym dokumentom dajemy stanowczo pierwszeństwo przed doniesieniem Długoszowem i stawiamy jako następcę Gerwarda *Cherubina* (1177 † 1181) zamiast Arnolda. Powody do tego mamy następujące: *a*) Sam Długosz w swej historji pod r. 1180, kiedy mówi o synodzie Łęczyckim, wymienia jako obecnego na nim biskupa poznańskiego *Cherubina*. *b*) Kadłubek w swej kronice mówi podobnież o Cherubinie, biskupie poznańskim. *c*) Annales Lubinenses (wyd. szkolne Pertza, Hannover 1866, str. 5) wspominają, choć pod fałszywą datą, po dwa razy Cherubina jako biskupa poznańskiego. Że więc jakiś Cherubin był w XII wieku biskupem poznańskim, to wątpliwości ulegać nie może. Chodziłoby tylko o to, w którem miejscu go postawić. Długosz naprowadza nas na to, gdy go w swej historji na Zjeździe Łęczyckim (r. 1180 czy 1181) wymienia. Innego miejsca jak po Gerwardzie nie podobna dla niego znaleźć, zamiast Arnolda umieszczamy go zatem na ośmnastem miejscu i naznaczamy mu, jako czas rządów, rok 1177 do 1181-go, choć być może, iż żył trochę dłużej. Roepell w swej „Geschichte Polens" Hamburg 1840, str. 636 nasuwa inną trudność tak przeciw Długoszowemu Ar-

noldowi jak przeciw Cherubinowi. Powiada, że na dokumencie księcia Władysława z r. 1181 26 Grudnia jest wymieniony jakiś *Paweł*, biskup poznański (por. Kodex. dypl. Wielkop. nr. 119 i 368). Trudność ta łatwo się jednak rozwiązuje. R. 1181 nie było w Polsce żadnego panującego księcia Władysława. Władysław II już był wówczas w grobie, a Władysław Laskonogi i Władysław Odonicz są późniejsi; żywot ich przypada w czasie, w którym podług Długosza zasiadał rzeczywiście Paweł na stolicy biskupów poznańskich, t. j. w latach od 1211 do 1242. W dokumencie zatem, o którym wspomina Roepell, jest widocznie pomyłka przepisywacza pod względem daty. 19) *Benedykt* I (? od r. 1181 † 1192?). Dwa dokumenta, odnoszące się do dotacji szpitala kawalerów maltańskich w Poznaniu, wspominają wyraźnie o biskupie Benedykcie, jako dobroczyńcy tego klasztoru, pod r. 1187 i 1192 (por. Kodeks. dypl. Wielkop. nr. 29 i 30), nietylko więc naznaczamy Benedyktowi dziewiętnaste miejsce po Cherubinie, ale sądzimy mieć prawo przyjąć jego rządy aż pod r. 1192. Długosz pomija Benedykta tak samo jak Cherubina w swym katalogu biskupów poznańskich. 20) *Mrokota* (1192—1196). Długosz każe mu 10 lat stolicę biskupią zajmować t. j. od r. 1186 do 1196 r. To, cośmy o Benedykcie wyżej powiedzieli, tłomaczy naszą datę (por. Annales Capituli Cracov wyd. szkólne Perzta, Hannover 1866, str. 20). 21) *Filip* (1196+1201). Długosz podaje jego śmierć na r. 1209. Dla czego daty Długosza nie przyjmujemy, okaże to, co pod następnym powiemy biskupem (por. Kodex dypl. Wielkop. nr. 74). 22) *Arnold* (1201—1210). Tego Arnolda umieszcza Długosz tam, gdzieśmy biskupa Cherubina postawili. Czemu go tu dopiero umieszczamy? Autentyczne dokumenta zmuszają nas do tego. Arnolda jako biskupa poznańskiego wspomina papież Innocenty III w bulli z roku 1201 dnia 2 sierpnia, w którą zatwierdza donacją, przez tego biskupa kawalerem maltańskim w Poznaniu uczynioną (por. kodex dypl. Wielkop. nr. 37); dwa dokumenta oryginalne Władysława Odonicza wspominają o nim pod r. 1209 d. 25 Grudnia, a jeden pod r. 1210 (por. Kodex dypl. nr. 59, 64, 65 i 66). 23) *Paweł* I, herbu Grzymała (1211—1242). Pap. Innocenty III, pod datą 17 lipca r. 1211, zatwierdził jego wybór, dokonany przez większość kapituły katedr. mimo protestu niektórych jej członków. Długosz mieni go członkiem zakonu dominikańskiego, który w r. 1211 jeszcze nie istniał; którego pierwsi członkowie zaledwie r. 1230 do Polski zawitali. Bulla pap. nazywa go magistrum (por. Kodex dypl. Wielkop. nr. 74). 24) *Bogufał* II, herbu Poraj (1242—1253), z kanonika katedr. pozn. wyniesiony na stolicę biskupią. Mąż to był uczony i zarówno około Kościoła i kraju zasłużony. Kościół katedr. z ruin podźwignął, wieś Kozłowo dla niego, nabył a umierając, znaczną bibl. kap. kat. zapisał, której obecnie śladu nie ma. Był on autorem cennej Kroniki Polskiej, pod jego imieniem znanej. Kontynuator Kroniki jego, *Baszko*, pisze o nim: „delectabatur nocte dieque legendo in libris s. scripturae, quorum copiam non modicam habebat et plus quam thesaurum aliquem ferventissime diligebat“ (Chronicon Boguphali ed. Jabłonowski, str. 132). 25) *Piotr* I (1253 † 1254), z dziekana kapituły wybrany i razem z pierwszym biskupem wileńskim Witem, dominikanem, przez arcyb. Fulkona konsekrowany. Za jego rządów zapisał książę Przemysław *Śródkę*, przedmieście Poznania, bi-

skupstwu pozn. Umarł tknięty paraliżem V Idus maji 1254 (por. Chronic. Boguphali, str. 136). 26) *Bogufał* III de Czermyelin, herbu Róża (1254—1264), konsekrowany w Lendzie. W r. 1257 brał udział w synodzie prow. Łęczyckim; za jego rządów stanął r. 1263 pierwszy kościół paraf. w Poznaniu. Szpital ś. Szczepana przez niego na przedmieściu był fundowany. Z tem wszystkiem nie budujące prowadził życie. Dla tego donosząc o jego śmierci, Baszko pisze: „Cuius virtutes et mores describere nolui, qui si quas habebat, ipsis nequaquam uti volebat" (l. c. str. 158 i 159). 27) *Mikołaj* I (1267—1276). Długosz wymienia mylnie, jako następcę Bogufała, *Falantę*. Błąd jego okaże to, co poniżej powiemy. Równie mylnie twierdzi, że Mikołaj już od r. 1264 był biskupem poznańskim. Pap. Klemens IV zatwierdza bowiem Mikołaja dopiero d. 22 maja r. 1267 na biskupstwo poznańskie (por. Kodex dypl. Wielk. nr. 425). Do dwuletniego przeszło wakansu stolicy bisk. po śmierci Bogufała III przyczyniła się następująca okoliczność. Kapituła pozn. wybrała następcą Bogufała prob. swego *Pietrzyka*, syna Drogosława ze Skórzewa. Arcyb., gniezn. *Janusz*, odmówił mu atoli zatwierdzenia, rzekomo dla tego, że był prostakiem, a w rzeczywistości dla tego, że mu ks. Bolesław Kaliski nie sprzyjał, i skłoniwszy Pietrzyka do rezygnacji, mianował nieprawnie na własną rękę i konsekrował w Pyzdrach *Falantę* bisk. pozn. Przecież kapituła pozn. nie ustąpiła tak łatwo i Falancie się nie poddała, owszem założyła apelację do stol. apost. i wybrała jako nowego kandydata, swego archidjakona *Jana*. Sprawy jej bronił w Rzymie jej scholastyk *Godzisław Baszko*. Pap. Klemens IV uznał słuszność apelacji kapituły, Falantę odrzucił: ale z zatwierdzeniem archidjakona Jana się ociągał. To skłoniło tego ostatniego do zrezygnowania z wyboru na ręce papieża, a papież, korzystając z rezygnacji jego, mianował biskupem poznańskim wspomnianego *Mikołaja*, kapelana swego, który był posłował w Polsce w sprawie kanonizacji ś. Jadwigi. (por. Bogufała albo raczej Baszkona Kronikę, l. c. str. 159—162). Wedle Długosza, umarł Mikołaj r. 1273, tymczasem jeszcze r. 1276 dnia 23. Paźd. zatwierdza on sprzedaż wsi klasztorowi w Paradyżu (Kodex dypl. Wielkop. nr. 462). 28) *Jan I Wyskowiec*, herbu Łodzia (1276—1286), kanonik pozn., na zalecenie książąt Przemysława i Bolesława Kaliskiego wybrany, a dla wakansu stolicy metrop. wprost przez pap. Grzegorza X. zatwierdzony, konsekrowany zaś dopiero po obsadzeniu arcybiskupstwa gnieznieńskiego. 29) *Jan II Herbut*, czyli Gerbisz (1286—1297). Długosz przypisuje mu winę, że djecezja pozn. straciła r. 1296 jurysdykcję nad kościołami starostwa Santockiego, położonego między rzekami Odrą, Iną, Drawą, Wartą i Notecią. Ile w tem jego było winy, trudno przesądzać, tem bardziej, że już r. 1260 Bolesław Kaliski wydając córkę Konstancję za margrabiego Brandenburskiego dał mu to starostwo. Margrabiowie przyłączyli później obwód starostwa (1296) do djecezji Kamińskiej (por. Anonima archid. gnieźnieński). Długosz podaje r. 1298, jako rok śmierci Jana, ale już dnia 20 Grudnia r. 1297 jest wymieniony w dokumencie oryginalnym księcia Władysława biskup Andrzej, następca jego (por. Kodex dypl. Wielkop. nr. 768). 30) *Andrzej I Szymonowicz*, (1297—1316). Jak rok wstępu na stolicę biskupią, tak rok śmierci Andrzeja podaje Długosz mylnie in vitis Episcoporum posn. Powiada bowiem, że Andrzej umarł r. 1300; nie mniej myli się Rze-

pnicki (Vitae epprm posn.), podając r. 1311. Imię jego zachodzi bowiem na wiarogodnych dokumentach aż do r. 1316 włącznie (por. Kodeks dypl. Wielkop. tom II, a w szczególności nr. 981). Biskup Andrzej był pierwszym biskupem poznańskim, konsekrowanym w katedrze poznańskiej. Exkomunikował Władysława Łokietka; Wacława, króla Czeskiego, królem polskim wraz z arcybiskupem Jakóbem Świnką w Gnieźnie namaścił; r. 1298 archidjakonat pozn. na trzy archidjakonaty podzielił (Kodex dypl. Wielkop. nr. 770) i usilnie, choć daremnie, starał się w Rzymie o odzyskanie ziemi Santockiej. 31) *Domarat* czyli *Domanka* (1316—1323 v. 1324). U Długosza i Rzepnickiego podany jest rok 1320, jako rok śmierci. Atoli imię biskupa znajdujemy jeszcze na kilku dokumentach roku 1322 (por. Kodex dypl. Wielkop. nr. 1027, 1028 i 1029), a prawdopodobnie żył aż do końca roku 1323 lub początku 1324, bo następca jego, zaraz po jego śmierci wybrany, był zatwierdzonym przez arcybiskupa Janisława w końcu Lipca roku 1324 (por. Kodex dypl. Wielkop. nr. 1047). *Piekosiński* w Kodeksie dypl. katedry krakowskiej (I, 131) przytacza wprawdzie dokument z roku 1323 miesiąca października, z któregoby wynikało, że już w tym roku nominacja i konsekracja Jana III miała miejsce. Ale dokument ten znajduje się w archiwum kapituły krakowskiej tylko w kopji, w której bardzo łatwo przez nieuwagę przepisywacza w liczbie MCCCXXIIII czwarte końcowe rzymskie I opuszczonem być mogło, tem bardziej, że w tej kopji tylko w liczbach rzymskich rok jest podany. Dokument zaś kod. Wielkop., na który się powołujemy, przyjmując rok 1324, znajduje się w oryginale kapituły poznańskiej i wyraża ostatnie dwie liczby słowami: vicesimo quarto. 32) *Jan* III, herbu Doliwa (1324—1335). Długosz gani w nim zbytnią wystawność i rozrzutność, a chwali ludzkie z każdym obejście się, które mu serca duchowieństwa i ludu podbiło. 33) *Jan IV* z Kempy, herbu Łodzia (1335—1346), wielki czciciel N. Panny Marji, na której cześć hymny składał; przytem lubił wesołe zabawy. 34) *Andrzej* II (19 Lutego 1347 roku do 17 Marca 1348 roku. Z djakona i proboszcza kapituły poznańskiej wyniesiony na biskupstwo poznańskie, bez poprzedniej elekcji kapituły katedralnej, przez nominacją papieża Klemensa VI, a konsekrowany przez kardynała Bertranda, biskupa Ostji. R. 1348 przeniesiony został na biskupstwo Szweryńskie (Schwerin) w prowincji kość. Bremeńskiej. Por. *Theinera*, Monum. Poloniae histor. I, 653, 654, 655 i 671). Długosz i Rzepnicki nie mają tego biskupa w swych katalogach. 35) *Wojciech* I, zwany Pałuka (1348—1355). Był on przez kapitułę zaraz po śmierci Jana IV wybrany i przez arcybiskupa gnieźnieńskiego zatwierdzony, ale papież Klemens VI ogłosił wybór jego za nieważny, ponieważ jeszcze za życia Jana IV rezerwował sobie prawo nominacji na biskupstwo pozn. i sam naznaczył biskupem Andrzeja. Po przeniesieniu Andrzeja na inną stolicę zatwierdził dopiero 17 Marca 1348 roku Wojciecha (por. *Theinera* l. c. I, 670). 36) *Jan V* Doliwa (1355—1374), z proboszcza kapitulnego biskup. Odzyskał on dla biskupstwa wiele dóbr i dochodów, przedtem mu zaprzeczanych. Za jego staraniem wieś Dolsk roku 1359 na miasteczko zamienioną została. 37) *Mikołaj* II z Kórnika (1374—1382), nie zupełnie prawnie wybrany przez kapitułę, ponieważ nie wszyscy jej członkowie na wybór wezwani byli; otrzymał jednak od pap. Grzegorza

XI w Awinjonie zatwierdzenie. Życia był gorszącego. 38) *Mikołaj* III, herbu Nałęcz (1382), mąż cnotliwy, prawnie przez kapitułę wybrany i przez arcybiskupa Jana Suchywilka, zatwierdzony, nie mógł jednak posiąść Stolicy biskupiej dla oporu króla Ludwika, czującego się obrażonym, że kapituła nie prosiła go o zatwierdzenie elekta. Zrezygnował więc, a miejsce jego zajął narzucony przez króla 39) *Jan VI Kropidło* (d. 9 Czerwca 1382 do 1384), książę Opolski. Pap. Urban VI zatwierdził go mimo jego młodego wieku. Po dwóch latach przeniósł się na stolicę biskupią włocławską. 40) *Dobrogost Wydrzyóko* (1384 do 1394) za protekcją króla Ludwika przez papieża Urbana VI mianowany. Papież Bonifacy IX przeniósł go na wniosek króla Władysława Jagiełły, w marcu r. 1304 na stolicę arcybiskupią gnieźnieńską. 41) *Mikołaj IV Kurowski* (1394 do 1398), równocześnie z translacją Dobrogosta na polecenie królewskie przez papieża Bonifacego IX mianowany, a po czterech latach na stolicę biskupią włocławską przeniesiony. 42) *Wojciech* II Jastrzębiec (1399 do 1412), scholastyk katedry gnieźn., na przedstawienie króla przez papieża Bonifacego IX w kwietniu roku 1399 biskupem mianowany. Wedle Długosza był to człowiek chciwy; dla zaspokojenia tej chciwości wysadził ze stołka biskupa krakowskiego, Piotra Wysza, a sam, z pomocą antypapy Jana XXIII, stolicę biskupią krakowską 1412 zajął. 43) *Piotr II, Wysz Radoliński* (1412—1414), przez intrygę Wojciecha Jastrzębca stolicy biskupiej krakowskiej pozbawiony i na poznańską przeniesiony. Mąż bogobojny i dobroczynny. Jako biskup krakowski uczestniczył w soborze Pizańskim r. 1409. Umarł w Ciążeniu 30 września roku 1414. 44) *Andrzej III Laskary Goslawicki* (1414—1426). U Długosza i Rzepnickiego figuruje on jako Andrzej II dla tego, że ani jeden, ani drugi nie mają biskupa Andrzeja, wymienionego przez nas pod nr. 34. Kapituła wybrała go z czterech kandydatów przedstawionych jej przez króla. Brał udział w soborze Konstancjeńskim, i zwracał tam na siebie uwagę wymową swoją. Umarł dn. 25 Sierpnia r. 1426. 45) *Mirosław*, herbu Nałęcz (1426 † 11 Lutego 1427 roku). Po śmierci Laskarego wybrała kapituła katedr., na żądanie króla, Stanisława Ciołka, kanclerza królewskiego, swym biskupem. Nim wiadomość o tym wyborze do Rzymu doszła, mianował papież Marcin V, biskupem poznańskim Mirosława Kiełczona, prob. gnieźn. i kanonika pozn., bawiącego podówczas w Rzymie. Król nie chciał tej nominacji uznać, i tak ani jeden, ani drugi nie mógł objąć rządów djecezji. Śmierć Mirosława, pochowanego w Rzymie w kościele ś. Maria del popolo, rozstrzygnęła dopiero spór, i stolicę biskupią otrzymał teraz za pozwoleniem pap. Marcina V, 46) *Stanisław I Ciołek* (1428 † 1438). Uczestniczył w soborze Bazylejskim; exkomunikował Zbąskiego za sprzyjanie hussytyzmowi, zresztą nieszczególny biskup (Liber Cancellariae wyd. prof. Caro, Wien 1871). 47) *Andrzej* IV (D. III) [1]) *Bniński* (1439—1479). Pobudował kilka pałaców dla biskupów pozn. i kilka kościołów. Pięciu hussyckich ministrów spalić kazał. 48) *Urjel Górka* (1479 † 1498), syn Łukasza, wojewody pozn., wybrany jednogłośnie przez kapitułę 22 marca 1479, a zatwierdzony przez papieża Sykstusa IV.

[1]) (D. III) znaczy: „*w Długosza Katalogu* III".

Był dobroczyńcą wielu kościołów djecezji, a mianowicie surowym przestrzegaczem karności zakonnej. Ztąd interdyktem dotknął oporne klasztory Bernardynów, Karmelitów u Bożego Ciała, i Kawalerów maltańskich u ś. Jana w Poznaniu. Um. 24 stycznia 1498 roku u wód w Czechach. 49) *Jan* VII *Lubrański* (1499 † 1520), z katedry płockiej przeniesiony na życzenie króla na katedrę poznańską. Jeden ze znakomitych i zasłużeńszych biskupów poznańskich. O głównych jego zasługach była wyżej mowa. Dodajemy jeszcze, że r. 1510 kazał spisać *liber beneficiorum* djecezji pozn., przechowywamy dotąd w archiwum kapituły katedr. pozn., choć nie mogący się równać ani z gnieźnieńskim, ani z krakowskim pod względem dokładności i zupełności. Wyspę tumską kazał dla większego jej mieszkańców bezpieczeństwa murem opasać. 50). *Piotr* III *Tomicki* (1520 do 1524), z biskupstwa przemyskiego przeniesiony na poznańskie, a po pięcioletnim tamże pobycie wyniesiony na krakowskie. 51) *Jan* VIII *Latalski* (1525 do 1535), sekretarz królowej Elżbiety, przez króla mianowany. Jako biskup poznański gorliwie około dobra djec. chodził; szczególniejszym był dobrodziejem kościoła katedralnego. Roku 1535 postąpił na biskupstwo krakowskie, później na arcybiskupstwo gnieźnieńskie. 52) *Jan* IX z ks. Litewskich (1537—1538), syn naturalny króla Zygmunta I, mianowany biskupem po długim wakansie stolicy. Kazał wszystkie przywileje i dokumenta kapituły w jedną księgę zeszyć i zrejestrować, i dobra stołowe biskupie wraz z ich dochodami opisać. 53) *Stanisław* II *Oleśnicki* (1538—1539). Przez cały czas swych krótkich rządów był chorobą złożony. 54) *Sebastjan Branicki* (1539—1544). 55) *Paweł* II *Wolski* (1544—1546), z człowieka świeckiego, wdowca, starosty gostyńskiego biskup. Krótkie rządy swoje przechorował, niczem się nie odznaczył. 56) *Benedykt Izdbieński* (1546—1553). Zarzucano mu zbyt słabe przeciw heretykom występowanie. Z kapitułą katedralną w ustawicznej był wojnie. 57) *Andrzej* V *Czarnkowski* (1553—1562). Podobny, co poprzednikowi, w sprawie ówczesnych heretyków czyniono mu zarzut. 58) *Adam* I *Konarski* (1562—1574). Sprowadził roku 1572 Jezuitów do Poznania głównie przeciw heretykom. Posłował do Henryka Walezego do Francji, i wjeżdżającego do Polski, uroczyście w Poznaniu przyjmował. 59) *Łukasz Kościelecki* (1577—1597). Wskutek interregnum trwał tą razą wakans stolicy biskupiej trzy lata. Łukasz Kościelecki był z biskupstwa przemyskiego przez Stefana Batorego na stolicę pozn. przeniesiony. 60) *Jan* X *Tarnawski* (1598 do 1600), po krótkich rządach przeniesiony na stolicę Włocławską, później na prymasowską. 61) *Wawrzyniec* II *Goślicki* (1601—1607). Gorliwy pasterz, sławny mówca i autor wysoko cenionych dzieł: „*de optimo senatore*“ i „*de optimo cive*“ (por. *Laur Grimaldus Goslicius* eiusque opus de optimo senatore, przez *Rom. Łopińskiego*, Hala. 1872). *Andrzej* VI *Opaleński* (1607—1623), z koadjutora biskupa Goślickiego jego następca. Dał w djecezji poznańskiej i w ogóle w Polsce początek do ścisłego postu w wigilję Niepok. Poczęcia N. Panny Marji. 63) *Jan* XI *Wężyk* (1624 do 1626) postąpił na arcybiskupstwo gnieźnieńskie. 64) *Maciej Łubieński* (1627 do 1630). Gorliwy pasterz. Roku 1630 ku wielkiemu djecezji żalowi postąpił na biskupstwo włocławskie. 65) *Adam* II *Nowodworski* (1631—1634). Bi-

skup gorliwy i dobroczynny. 66) † *Henryk Filrey* (1634—1636). 67) *Andrzej* VII *Sołdrski* (1636 † 1650), z przemyskiego bisk. przeniesiony. Około djecezji bardzo zasłużony. Spaloną katedrę z gruzów podźwignął. Upadającą akademję Lubrańską hojnie uposażył, dziesięć burs przy niej fundując. 68) *Florjan Kazimierz książę Czartoryski* (1650 do 1654). Odznaczał się wielką skromnością i przykładnością życia. Postąpił na biskupstwo włoc. 69) *Wojciech* III *Tholibowski* (1655—1663). Mąż wielkiej bogobojności i szczodry fundator. Był w wielkiej zażyłości z Mikołajem Łęczyckim, jezuitą, sławnym ascetycznym pisarzem, a za rządów jego biskupich przypada żywot Kaspra Drużbickiego w klasztorze poznańskim, równie, jak Łęczycki, słynnego ze surowości życia i płodności pisarskiej na polu ascetycznem. 70) *Szczepan* II *Wierzbowski* (1663—1687). Dobroczyńca i fundator klasztorów. 71) *Stanisław* III *Witwicki* (1687—1698). Rzepnicki podaje fałszywie r. 1697 jako rok śmierci jego; tymczasem akta kapitulne rok 1698 dnia 4 marca. O jego gorliwości pasterskiej świadczą, prócz synodu djecezalnego, akta wizyty kapituły katedralnej (r. 1689) i zapis uczyniony na rzecz seminarjum duchownego.—72) *Mikołaj* V *Święcicki* (1698—1707). Rzepnicki znowu błądzi, podając r. 1709 jako rok śmierci jego. Należał do stronnictwa Szwedzkiego w czasie bezkrólewia, i ogłosił r. 1704 Stanisława Leszczyńskiego królem polskim. Umarł nie w Rzymie, jak Rzepnicki donosi, lecz w Wiedniu, wracając z Rzymu i u ś. Szczepana pochowany. 73) *Bartłomiej Tarło* (1710—1715). Po blizko trzechletniem osieroceniu ze zgromadzenia księży Misjonarzy na stolicę biskupią poznańską powołany wbrew własnej woli. 74) *Krzysztof Szembek* (1716 do 1720). Zostały po nim w archiwum kapitalnem akta wizyty kapituły katedralnej. Przeszedł na stolicę biskupią Włocławską. 75) *Piotr* IV *Tarło* (1721—1722) ze sufragana pozn. biskup djecezalny. 76) *Jan* XII *Tarło* (1722—1732), biskupa, Bartł. brat rodzony. Przy schyłku życia odbył pielgrzymkę do Rzymu i w czasie swego tamże pobytu służył papieżowi radą w sprawach Kościoła polskiego. Umarł w Wiedniu, wracając z Rzymu. 77) *Stanisław* IV *Hozjusz* (1732—1738), z rodziny kardynała Hozjusza. Przed wyniesieniem na stolicę biskupią poznańską był podczas sedyswakancji administratorem djecezji krakowskiej. Umarł krótko po odbytym synodzie djecezalnym 13 Października roku 1738. 78) *Teodor* II *książę Czartoryski* (1739—1768). W Rzymie do stanu duchownego przysposobiony, zwracał tamże przez swe zdolności na siebie uwagę papieża Innocentego XIII i kardynałów. Jako biskup ogłosił drukiem piękny list pasterski do duchowieństwa djec. na wzór listu kard. Maciejowskiego. Majątki stołu biskupiego w latach poprzednich zniszczone podniósł, prócz kościoła katedr. kilka innych zrestaurował, djecezję, zwłaszcza na pograniczach Szlązka i Pomeranji, kilkakrotnie wizytował. 79) *Andrzej* VIII *Młodziejowski* (1768—1780). Wielki kanclerz koronny i biskup Przemyski, już w cztery dni po śmierci Teodora Czartoryskiego biskupem poznańskim przez króla Stanisława Augusta zamianowany. Człowiek wielkich zdolności, ale nieszczególny charakter. Rządami djec. mało się zajmował, będąc cały oddany sprawom państwa, przybrał sobie koadjutora w osobie biskupa Okęckiego r. 1775. Za rządów jego roku 1772 spaliła się katedra, którą kapituła swoim kosztem i za-

chodem w 4 latach odbudowała. Umarł w Warszawie i tamże w kościele, ś. Jana pochowany. 80) *Antoni Okęcki* (1780—1793). Okęcki przechodził wszystkie niższe szczeble hierarchiczne djecezji poznańskiej, nim się pracą i zasługą wzniósł na stolicę biskupią poznańską. Za rządów biskupa Czartoryskiego był prawą jego ręką, i sprawował urząd oficjała; podobnież za Młodziejowskiego, który go nawet na koadjutora swego powołał. Jako biskup djecezalny wielkie około djecezji położył zasługi. Do odnowienia kościoła katedralnego znacznym funduszem się przyłożył. Kapitułę katedr. zwizytował i zreformował. Missjonarzy z Warszawy na profesorów seminarjum duchownego sprowadził, nowe statuta dla seminarjum wydał. Um. 15 czerwca roku 1793 w Warszawie. 81) *Ignacy Raczyński* (1793 do 1807). Z rodziny Wielkopolskiej hrabiów Raczyńskich. Był jezuitą aż do zniesienia tego zakonu, potem plebanem w Kostrzynie i kanonikiem katedralnym poznańskim. Po śmierci biskupa Okęckiego nominował go król pruski 19 sierpnia biskupem poznańskim, a 26 tegoż miesiąca wybrała go kapituła jednogłośnie. Stolica apostolska zatwierdziła ten wybór 21 kwietnia roku 1794. Jako biskup rezydował głównie w Ciążeniu. Za jego rządów odłączony został od djecezji archidjakonat warszawski (r. 1798 dnia 15 list). Kapituły kat. statuta zostały też za jego czasów zmienione. R. 1805 otrzymał nominację królewską na arcyb. gniezn. Po nomin. Raczyńskiego ze strony rządu na stolicę metrop. gniezn. wezwaną została kap. kat. do wyboru następcy jego, *Franciszka Malczewskiego*, prob. metrop. gniezn. Dnia 29 stycznia roku 1805 zastosowała się kapituła do tej nominacji jednogłośnym wyborem Malczewskiego. Tymczasem niewiadoma z jakich powodów dnia 9 lipca roku 1807 została listem królewskim no nowo zawiadomioną, że nie Malczewski, lecz Górzeński przeznaczony jest na biskupa poznańskiego, i znowu stosownie do woli królewskieprzystąpiła do wyboru i oddała swe głosy na Górzeńskiego. Arcybiskup Raczyński wykonywał tymczasem rządy djecezji aż do 5 Grudnia roku 1807. 82) *Tymoteusz Górzeński* (1809—1825). Z rodziny Wieu kopolskiej. W młodym wieku udał się do Rzymu na nauki. Od rok-1768 sprawował urząd rektora kościoła ś. Stanisława i polskiego hospicjum w Rzymie. Wróciwszy do kraju został kanonikiem katedralnym poznańskim. Od przeniesienia się Raczyńskiego na stolicę gnieźnieńską, nosił tytuł administratora djecezji poznańskiej, a dopiero 30 kwietnia 1809 roku intronizowany został jako biskup djecezalny, gdyż tak długo nie nadchodziło z Rzymu zatwierdzenie Stolicy apostolskiej. Na prośby kapituły katedralnej zlał on fundusze kollegjaty Panny Marji in Summo i ś. Mikołaja, dalej kościołów ś. Barbary, ś. Wawrzyńca i ś. Małgorzaty w Poznaniu w jednę sumę, jako uposażenie dla niższego kleru katedralnego (6 listopada roku 1809), wydał dla niższego kleru katedr. ordynacją, rozporządził, że odtąd żaden nowy kanonik nie ma prawa do dochodów ze swej prebendy z czasu jej osierocenia, zredukował liczbę kanoników katedralnych z powodu braku funduszów na 12 aktualnych, pobierających pensje, a 6 expektantów, nie pobierających pensji, odbył 24 Stycznia roku 1810 wizytę pasterską całego kleru katedralnego. Wskutek bulli *de salute animarum* został arcybiskupem gnieźnieńsko-poznańskim roku 1821 dnia 18 Października i odtąd biskupi po-

znańscy z sufraganów zostali metropolitami. 83) *Teofil Wolicki* (1828 dnia 29 maja † 1829 dnia 21 Grudnia). Podczas długiej sediswakancji administrator djecezji. I podczas administracji i jako arcybiskup odznaczał się wielką energją. Napróżno się starał o przywrócenie sobie, jako następcy arcybiskupów gnieźnieńskich, tytułu księcia, który król pruski przyznał arcybiskupom gnieźnieńskim za arcybiskupa Krasickiego, ale który potem przez czas niejaki był zaniedbanym. 84) *Marcin Dunin* (1830 dnia 15 Marca, † 1842 dnia 26 Grudnia). Po śmierci arcybiskupa Wolickiego był administratorem djecezji gnieźnieńskiej, konsekracją na arcybiskupa otrzymał 10 lipca 1831. Za jego rządów przypadła sekularyzacja reszty dóbr duchownych w djecezji przez rząd pruski roku 1833, mimo założonej przezeń protestacji. Z powodu zatargu z rządem o małżeństwa mięszane przesiedział 10 miesięcy w więzieniu w Kołobrzegu od roku 1839 (ob. Dunin). 85) *Leon Przyłuski* (1845 dn. 20 Stycznia † 1865 dnia 12 Marca). Z proboszcza kapituły katedr. gnieźnieńskiej i djecezji gnieźnieńskiej generalnego administratora w czasie sediswakancji po śmierci Dunina wybrany przez obie kapituły gnieźń. i poznan. arcybiskupem. Za rządów jego podniósł się bardzo duch religijny w obu djecezjach, do czego pierwszy impuls dała sprawa małżeństw mięszanych za arcybiskupa Dunina. W tymże czasie, gdy ogłoszona roku 1850 dla państwa pruskiego konstytucja dała wolność Kościołowi, powstało, mianowicie w djecezji poznańskiej, kilkanaście domów zakonnych, zwłaszcza żeńskich, trudniących się bądź pielęgnowaniem chorych, bądź wychowaniem dziewcząt. Arcyb. Przyłuski był przytomny w Rzymie ogłoszeniu przez pap. Piusa IX dogmatu Niepok. poczęcia Najświętszej Marji Panny, dawszy poprzednio votum za ogłoszeniem onegoż. 86) *Mieczysław hr. Ledóchowski*, kardynał (od 1866 dnia 8 stycznia do 1886 w lutym). Daty z jego żywota ob. tej Enc. XII. Ingres i intronizację na stolicę arcybiskupią odbył 1866 roku w dzień św. Wojciecha. Jako arcybiskup wielką zajaśniał pasterską gorliwością. Wznowił między innemi dawno zaniedbane wizyty pasterskie, które co rok przez kilka letnich miesięcy niestrudzenie osobiście odbywał; podobnież co rok zwoływał dziekanów obu archidjecezji na tak zwane kongregacje dekanalne dla narady nad potrzebami parafjalnemi; urządził stale co dziesięć lat mające się w każdej parafji odprawiać misje pod dyrekcją OO. Jezuitów. Gdy tak zwana walka kulturna się wszczęła, on pierwszy z biskupów pruskich najodważniej czoło jej stawił, dla tego też ścigany był naprzód odjęciem pensji, potem karami pieniężnemi, następnie dwóletniem więzieniem, od stolicy arcybiskupiej odsądzeniem i za granicę wywiezieniem. Obecnie rezyduje w Rzymie; czas pewien mieszkał w Watykanie dzieląc więzienie Ojca ś., ponieważ spadłe na niego nowe wyroki sądów pruskich, za nieprzerwane wykonywaniej urysdykcji biskupiej w swych djecezjach, narażały go na niebezpieczeństwo wydania władzom pruskim przez władze włoskie, gdyby się po za obrębem Watykanu w mieście wiecznem pokazał. Gdy w widokach politycznych przez rząd pruski na katedrę gn. pozn. zamierzono wynieść ks. Dindera, na żądanie Ojca św. zrzekł się w lutym 1886 roku swego arcybiskupstwa dn. 24 tegoż t. r. zawiadomił o tem kapitułę, a dnia 3 marca t. r. przesłał do owieczek swoich wszystkich list pożegnalny. Po kilkoletniem piasto-

waniu urzędu sekretarza brewjów, w końcu stycznia 1892 roku, mianowany został prefektem Propagandy. W czasie zeszłorocznej wizyty cesarza niemieckiego w Rzymie, zaproszony przez Bülowa, posła niemieckiego przy Watykanie, na śniadanie, posadzony po prawej stronie cesarza, otrzymał od niego w darze tabakierkę z życzeniem, aby o dawnem prześladowaniu nie pamiętał. 87) *Juljusz Dinder*, dr. ś. teol., ur. 9 marca, 1830 roku, w Reszlu na polskiej Warmji, wyświęcony na kapłana 8 czerwca 1858 roku, był wikarjuszem w Biskupcu (Bischofsburg), następnie był proboszczem w Gryźlicach, w pow. olsztyńskim, potem w Królewcu, zkąd powołany został na arcybiskupstwo, wybrany przez rząd Bismarkowski w tej nadziei, że będzie narzędziem germanizacji w poznańskiem. Prawego charakteru a spokojnego usposobienia, wypraszał się od tej godności, ale na swoje utrapienie ustąpił naleganiom. Ojciec św. w przekonaniu o jego prawości, ze względu na trudności ówczesnego położenia, po zrzeczeniu się biskupstwa przez kardynała Ledóchowskiego, sam obrał mu i naznaczył następcę w osobie kandydata rządowego 27 lutego 1886 r. Konsekrowany 30 maja, intronizowany 8 czerwca 1886 roku. Ciernisty był żywot tego pasterza; nie zadawalniał on rządu, bo ten chciałby go mieć narzędziem germanizacji, przeciwko czemu wzdragała się jego dusza, a z drugiej znów strony znosić nieraz musiał szarpania podejrzliwe po dziennikach, przez ludzi lekkomyślnych, którzyby pragnęli, aby podług ich myśli prowadził rządy spraw kościelnych. Utrapienia trudnego stanowiska przyspieszyły mu zapewne koniec życia. Um. 30 maja 1890 roku w Poznaniu, wskutek nagłego krwotoku. 88) *Florjan Stablewski* herbu Oksza, dr. ś. Teologji, urodzony 16 października 1841 roku, wyświęcony na kapłana 24 lutego roku 1866. Na arcybiskupa gn. i pozn. prekonizowany 14 grudnia 1891 roku kontekrowany 17 stycznia 1892 roku w Gnieźnie, ingres do Poznania odbył 20 stycznia 1892 roku.—*Sufraganów* mieli biskupi poznańscy do pomocy w święceniu duchownych, w udzielaniu bierzmowania i t. p. już w XV wieku. Po raz pierwszy spotykamy się z takim sufraganem roku 1469. Był nim Dominikanin *Wincenty*. Aż do roku 1689 miewali ci sufragani z reguły tytuł biskupów *Enneńskich* in. p. i. Od. tego roku t. j. ob. biskupa Hieronima Wierzbowskiego nosi każdy inny tytuł. Po *Janie Janiszewskim* (ob.), który miał tytuł biskupstwa eleuzyjskiego (um. w Gnieźnie 11 października 1891 roku, powrócił do djecezji z wygnania 1886, ale miejsca swojego nie odzyskał) został sufraganem Edward Likowski (ob.) konsekrowany 1 maja 1887 r., jako biskup aureljopolitański. Po śmierci arcyb. Dindera jako wikarjusz kapitularny zarządzał archidjecezją aż do objęcia rządów przez ks. arcybiskupa Stablewskiego. *Źródła historyczne*, z których do niniejszej monografji korzystaliśmy, są następujące: *Zapiski ks. kanonika Jabczyńskiego*, tyczące się historji biskupstwa poznańskiego a zawierające przeważnie excerpta z archiwum kapituły katedr. poznańskiej (manuskrypt towarzystwa przyjaciół nauk pozn.); *Kodex dyplom. Wielkopolski*, Poznań 1877, 3 tomy; *Vitae episcoporum Posnaniensium* Długosza, wydane przez *Tretera* w Brunsberdze r. 1604; *Monumenta Poloniae historica*, wyd. Aug. Bielowskiego tom II. Lwów 1872; *Vitae praesulum Poloniae* Fr. Rzepnickiego T. J. Poznań 1762, w drugim tomie;

Liber beneficiorum dioecesis posn., ułożony roku 1510 (manuskrypt archiwum kapit. katedr. pozn). *Index scholarum in Posnaniensi Seminario archidioec. instituendarum* od roku 1841 do roku 1843, gdzie w kilku numerach przez ówczesnego regensa ks. Pohla historja seminarjum duch. pozn. opisana; *Obraz miasta Poznania* p. J. Łukaszewicza, Poznań 1838 2 t.; *Opis historyczny Kościołów w dawnej djecezji pozn.* przez tegoż, Poznań 1858 3 t.; *Historja szkól w koronie i w księztwie Litewskiem* przez tegoż, Poznań 1849, 4 t; *Kirchengeschichte des Königreichs Polen* przez G. Friese'go, 3 części, Breslau 1786, w I części; *Geschichte Polens* p. Roepella, Hamburg 1840, vierte Beilage; *Die polnische Geschichtschreibung des Mittelalters*, von Heinr. Zeissberg, Leipzig 1873, str. 276; *Schematyzmy djecezji Poznańskiej*, które przecież dopiero w drugiej połowie zeszłego wieku za biskupa Młodziejowskiego wydawać zaczęto. *X. E. J.*

Poznańczyk Bonawentura, prowincjał bernardynów, żyjący w pierwszej połowie XVII w., przetłumaczył z włoskiego historję trzech zakonów franciszkańskich, którą wydał p. t. *Kronika trzech zakonów postanowionych od ś. Ojca patryarchy Franciszka*, 2 cz. Krak. 1610 in. f., drugie wydanie w Supraślu 1747. Trzecią część tego dzieła, napisaną przez *Sanniga* tłumaczył *Alexy Koralewicz*, Warsz. 1722 in. f.

Poznańczyk Piotr, franciszkanin, żyjący w pierwszej połowie XVII w. napisał: *Commentaria in lib. primum et secundum Sententiarum Joannis Scoti*, Moguntiae 1612; 2 ed. Venet. 1626; 3 ed. Anvterp. 1635 2 v. in. f.; *Decisiones totius Theologiae speculativae et moralis*, lib. 6, Venet. 1629; *Canciones sacrae in Dominicas*, Venet. 1628 2. v.; ed 1. Antverp. 1638 2. v. in. f.; *Splendores hierarchiae politicae et ecclesiasticae*, Crac. 1652; 2 ed. Lublin. 1654. Starowolski (de Pol. illustrib. scriptorib. p. 173) nazywa go *vir doctus, argutus et judiciosus.*

Poznania Piotr z, dominikanin, żył w początku XVI wieku, apostołem Szlązka zwany, takie massy ludu przyciągał wymową swoją. Bzowski (*Tutel. Silesiae* p. 34) podaje, że pod tytułem: *Listy i ewangelje na cały rok* wydał materje do kazań. Miał także psałterz wierszem ułożyć i wiele pieśni. Jego także, podług niektórych, ma być przekład Ekklezjastyka, 1535 w Krakowie wydany, p. t. *Księga Jezusa Syna Syrachowego Ecclesiatycus* in 12.

Poznania Piotr z, doktór filozofji i medycyny, lekarz nadworny Zygmunta I i Zyg. Augusta, kanonik krakowski 1562, proboszcz florjański w Krakowie 1568, kantor. katedr. przemyski, kan. wileński i sandomierski. Słynny z dobroczynności i pobożnych fundacji, um. 22 września 1579 roku. Starowolski przypisuje mu autorstwo dzieła *Fabricatio hominis*, którego jednak autorem jest Wojciech Nowopolski.

Poznanie (1. Forma i materja. 2. Źródło poznania. 3. Przedmiot i proces poznania. 4. Psychologizm, ontologizm, panenteizm, exemplaryzm. 5. Pojęcie, sąd, prawda, pewność. 6. Pewność poznania. 7. Podstawa pewności. 8. Norma pewności) nasze umysłowe powstaje z aktów naszego rozumu, które z *formalnej* swej strony uważane, dzielą się na pojęcia, sądy i wnioski, które to trzy rodzaje aktów rozumowych tem się pomiędzy sobą różnią, że pojęcie jest prostem umysłowem ujęciem istoty jakiej rzeczy, sąd jest wypowiedzeniem pojęcia o czemś, a wniosek jest wyprowadzeniem jakiegoś orzeczenia z dwóch innych orzeczeń. Pod względem *materji* swojej czyli treści

poznania są tak rozmaite jak same przedmioty, do których się odnoszą. **2.** Co się tyczy *źródła*, z jakiego rozum czerpie przedmioty swego poznania, dzieje filozofji przedstawiają nam różne a wręcz sobie przeciwne mniemania myślicieli. Jedni sam *rozum człowieczy* poczytywali za źródło i to za jedyne źródło wszelkiego poznania. Tu przedewszystkiem zaliczają się zwolennicy nauki o ideach wrodzonych, w przeróżnych tej nauki odmianach (*Plato*, *Des Cartes*, *Leibnitz*, *Rosmini*). Inni, jak *Arystoteles* a za nim *Scholastycy*, poczytują rozum jako z natury czystą tablicę, na której wszystko może być napisane, ale faktycznie nic jeszcze na niej nie jest napisano. Przedstawiciele znów nowożytnego *idealizmu* (*Fichte*, *Schelling*, *Hegel*) uczą, iż rozum człowieczy rozwija sam z siebie, jak pająk pajęczynę, swoje pojęcia i następnie je sobie uprzedmiotawia; ale ci nie spostrzegają tej wielkiej swojej pomyłki, iż zależny i ograniczony rozum człowieczy mieszają z bezwzględnym i twórczym rozumem Bożym. W przeciwieństwie do wyżej przytoczonych, inni utrzymują, że cała treść ludzkiego poznania płynie *z zewnątrz*, choć w bliższem określeniu tego źródła zewnętrznego wielce pomiędzy sobą się różnią. *Tradycjonaliści* (*Bonald*, *Bonnety*, *Ventura*) poczytują podanie ustne, tradycję, a przytem objawienie pierwotne, ostatecznie *Boga* samego, jako jedyne a przynajmniej jako główne źródło poznania człowieczego, opierając się przytem na twierdzeniu, że duchowa działalność człowiecza niemożliwą jest bez mowy. *Ontologiści* (*Malebranche*, *Gerdil*, *Ubaghs*, *Branchereau*, *Hugonin*, *Fabre*, *Gioberti*,) posuwają się jeszcze dalej i początek umysłowego poznania wywodzą wprost z *istoty Bożej*, ucząc, że dusza człowiecza już w tem życiu Boga bezpośrednio ogląda i w nim poznaje wszystkie rzeczy, jako w ich pierwowzorowej i twórczej przyczynie. Kościół potępił tę doktrynę, bo człowiekowi w tem życiu niepodobna jest drogą naturalną oglądać Bóstwo bezpośrednio. A w całej też tych mniemań rozmaitości i przeciwieństwie prawdy szukać należy w pośrodku t. j. w przyznaniu tak *wewnętrznego* jak i *zewnętrznego źródła* treści naszego poznania. *Wewnętrznem źródłem* jest rozum własny, świadomość własna, niekiedy zmysłem wewnętrznym, *sensus internus* zwana; *źródłem zewnętrznem* jest doświadczenie, które pochodzi albo ze spostrzeżeń własnych zmysłów, albo też z udzielonych nam spostrzeżeń innych osób, i dla tego dzieli się na doświadczenie własne i obce. Ze *świadomości swojej* czerpie człowiek poznanie własnych swoich aktów i stanów, tak zmysłowych, jak nadzmysłowych, a za pośrednictwem tego poznania dochodzi do poznania swojej osobistości (swojego „ja"), jako źródła i podmiotu tych aktów i stanów, t. j. dochodzi do świadomości samego siebie. Zmysły pośredniczą człowiekowi w poznaniu rzeczy materjalnych w ich bytowaniu i działalności, jak również w ich własnościach i stosunkach. Obcem wreszcie doświadczeniem, jakie się otrzymuje przez słowne z drugimi obcowanie, osiąga człowiek to poznanie, do jakiego drudzy doszli. **3.** Pomiędzy rzeczami, które rozum ludzki podaje i poznać może, *najbliższy* i zupełnie odpowiedni *przedmiot* (*objectum adaequatum*) stanowią rzeczy materjalne, albo raczej ich istotna właściwość. Wszystkie zaś inne rzeczy, jak dusza, duch, Bóg, poznają się dopiero po osiągnięciu poznania rzeczy materjalnych i tylko podług analogji tych ostatnich, t. j. w pojęciach niewłasnych czyli wywiedzionych. Ztąd też pochodzi owo wyrzeczenie u scholastyków: *Nihil est in intelle-*

ctu, quod non fuerit in sensu. Tu jednak powstaje pytanie o początku owych niewywiedzionych pojęć (*origo idearum*), czyli pytanie, w jaki sposób pojęcia te powstają z wrażeń zmysłowych (*phantasmata*) rzeczy materjalnych. Dla wyjaśnienia tego pytania scholastycy, z małemi wyjątkami, (do których należy: Durand de St. Pourçain, Palmieri), za Arystotelesem upatrują w duszy człowieczej, obok rozumu, który jest dla nich władzą właściwie poznającą, jeszcze władzę, dającą możność poznawania, którą nazywają *intellectus agens*, t. j. działającym rozumem, gdy tamtej władzy dają nazwę *intellectus possibilis*, ponieważ, o ile może przyjmować pojęcia, odnośnie do nich, zostaje w stanie możliwości (*potentia*). Intellectus agens jest dla nich jakby światłem (*lumen intellectuale s. intelligibile*) ponieważ w swojej działalności względem zmysłowych przedstawień rzeczy zachowuje się podobnie jakby słońce względem ciał ciemnych, gdyż jak słońce oświeca ciała i dla tego daje im sposobność do tego, że swój obraz (*species sensibilis*) w oku cielesnem odbijają i przeto widzianemi być mogą, tak ów rozum czynny (*intellectus agens*) światłem swojem oświeca obrazy zmysłowe (phantasmata) i zbiera z nich, gdy je oświeca, obraz umysłowy, *species intelligibilis*, tego co w nich powszechne i istotne, przez co też stają się dostępne poznaniu tego oka duszy, jakim jest rozum potęgowy (*intell. possibilis*). Dotąd w wyjaśnianiu tem poznawania zgadzają się scholastycy, ale gdy przychodzi do bliższego wyjaśnienia, w jaki sposób odbywa się oderwanie z obrazów zmysłowych obrazu umysłowego (*species intelligibilis*), spotykamy się z różnemi ich wykładami. Rozmaitość ta zaś wynika głównie z trudności wyjaśnienia, w jaki sposób obrazy zmysłowe uczestniczą w wytworze obrazów umysłowych, z jednej bowiem strony zgodnie z Arystotelesem obstają za tem, że obrazy zmysłowe (*phantasmata*), będące czemś zmysłowo cielesnem, na duchowy z natury swej rozum oddziaływać nie mogą, a z drugiej znów strony nie mogli nie przyznawać, że obrazy umysłowe nie mogą powstawać bez udziału obrazów zmysłowych. Niektórzy (jak *Suarez*), utrzymywali, że abstrahowanie rozumu czynnego pojmować należy nie jako oddziaływanie jego na obrazy zmysłowe, lecz jako jego istotną i tkwiącą w naturze jego działalność, polegającą jedynie na tem, że rozum czynny (*intell. agens*), pobudzony obecnością zmysłowego wyobrażenia, patrząc na nie, wytwarza w rozumie potęgowym (*intell. possibilis*) obraz nadzmysłowy czyli rozumowy tego przedmiotu, którego obraz zmysłowy znajduje się już w wyobraźni. I właśnie na ten proces wskazuje figuryczne wyrażenie o oświecaniu obrazów zmysłowych przez umysł czynny. Inni znów utrzymywali, że *intellectus agens* uduchownia obrazy zmysłowe, gdy je wyzuwa ze zmysłowego ich przyodziania czyli z materjalnych własności (*Henryk z Gentu, Kajetan, Javellus z Canavese, Schätzler*) lub też na chwilę nadaje im duchową jakość czyli siłę (*Cauvinus z Serra*), utrzymując wtedy, albo, że w obrazach zmysłowych po wyzuciu ich ze zmysłowego przyodziania istota rzeczy staje się dla rozumu widzialną, albo też w obrazie zmysłowym, opatrzonym ową jakością czyli siłą duchową, uważali właściwą przyczynę (causa efficiens) wytwarzającą obraz umysłowy w rozumie potęgowym (*du intell. possibili*). Powszechnem jednak zdaniem scholastyków (a pomiędzy nimi takich, jak *Albert W., ś. Tomasz z Ak.* (Sum. th. I, q. 84 a. 6; q. 85, a. I ad 3 et 4; c. Gent. 2 c. 76; De verit 10, 6

ad 7 et 8) *Duns Scotus*, *Banes*) jest że *intell. agens* zwracając się do obrazów zmysłowych, używa ich jako narzędzia, aby przez nie i na ich wzór wytworzyć obrazy umysłowe w rozumie potęgowym, czyli innemi słowy, aby temu rozumowi, jako materji, przez obrazy umysłowe formę nadawać, przez co może on poznawać to, co jest w rzeczach powszechnem i istotnem; bo to jest właśnie, *co się rozumie*, każdy zaś obraz umysłowy jest tem, *przez co* się rozumie. I tu także działalność rozumu czynnego może się również nazwać oświecaniem, a sam ten rozum światłem, ponieważ i materjalne światło sprawia, iż kolory oddziaływają na zmysł człowieczy i wytwarzają w nim obrazy zmysłowe. **4.** Podług więc powyższego przedstawienia procesu powstawania pojęć, ani Bóg, ani żadna inna istota duchowa nie wytwarza w naszym rozumie pojęć (jak to utrzymywali *Averroes*, *Avicenna*): cały bowiem przebieg poznania jest bezpośredniem dziełem *duszy* człowieczej i w niej też widziane są pojęcia. I dla tego doktryna ta nazywa się *psychologizmem*. Ale pomimo tego można pod pewnym względem utrzymywać, że Bóg jest także sprawcą idei człowieczych, i że dusza ludzka poznaje wszystko w Bogu i w Jego ideach wiekuistych, jak to twierdzą *ontologiści* i *teozofiści* czyli *panenteiści* (jak *Baader*, *Krause*). Naprzód można to utrzymywać, już dla tego, że Bóg nie tylko stworzył duszę człowieczą i rozumem ją opatrzył, i w istnieniu jej ją utrzymuje, ale że przytem włożył w nią prawo przewodniczące poznawaniu i nadał jej pragnienie, skutkiem którego dąży ona do poznania rzeczy, jako do przedmiotu i celu swojej działalności. Powtóre można to utrzymywać jeszcze i dla tego, że Pan Bóg, jako przyczyna pierwsza (causa prima), jak przy działaniu wszystkich innych przyczyn wtórych (causae secundae) tak i przy aktach umysłowych duszy człowieczej współdziała pozytywnie, gdy je w pewien jaki sposób porusza i pobudza do dokonywania aktów poznania, a przedewszystkiem do formowania pojęć najwyższych i zasad naukowych. Wreszcie i głównie dla tego można to utrzymywać, że Bóg stworzył duszę człowieczą na swój obraz i dał jej rozum jako odblask tego światła, „jakie oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego,“ tak iż do tego rozumu odnieść też można słowa psalmisty: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Z tego też ostatniego względu utrzymywać można, że pojęcia rzeczy, jakie rozum w sobie wytwarza podług ich podobieństwa, przedstawiają zarazem odbicia idei wiekuistych, które są w Bogu jako pierwowzory rzeczy, i że dla tego nauka scholastyków o poznawaniu nazywa się *exemplaryzmem*. **5.** Idee albo pojęcia, stanowiące produkt poznawania, są ujęciem tego, co jest w rzeczach powszechnem, t. j. tego, co jedna rzecz ma wspólnego ze wszystkiemi innemi rzeczami tego samego gatunku, i dla tego nazywają się pojęciami ogólnemi, powszechnemi lub poprostu powszechnikami (universalia). Jakie koleje przechodziło pytanie o stosunku tych powszechników do rzeczywistości i jak różne w tej kwestji w wiekach średnich walczyły z sobą opinje, dopóki w końcu nie przemógł umiarkowany realizm ś. Tomasza z Akwinu, ob. art. Nominalizm, Realizm, Scholastyka). Jeżeli dwa pojęcia, wzięte przez abstrakcję ze świata zewnętrznego, tak są ze sobą bezpośrednio połączone, iż orzeczono jest, czy i w jaki sposób jedno pojęcie jest cechą drugiego, wtedy powstaje *sąd*. Proces poznawania dochodzi w sądach do końca; w nich spoczywa jego kres ostat-

O ile wyrażają one to, co znajduje się w rzeczywistości rzeczy, t. j. o ile opierają się na prawdzie, każdy z nich znowu— prawdą się nazywa, skoro prawda podług określenia ś. Tomasza (S. c. G. 1, 59) „jest zrównaniem rozumienia i rzeczy, gdy rozum mówi, że jest, co jest, i że nie jest co nie jest" (ob. art. Prawda, gdzie razem i o różnych jej rodzajach). Względem największej ilości prawd dla umysłu człowieczego i jego poznania cztery są stadja: *niewiadomości*, *wątpienia*, *mniemania* i *przekonania* czyli *pewności*. Umysł człowieczy idąc, za wrodzonym sobie popędem wiedzy, stara się wydobyć z pierwszego stadjum, z niewiadomości, i przez dwa następne przedrzeć się do stadjum ostatniego, do pewności. Osiąga zaś *pewność*, jeżeli na jakąś prawdę zgadza się tak mocno i stanowczo, iż temu jego utrzymywaniu jej za prawdę nie towarzyszy już żadna obawa błędu. Zachodzi tylko pytanie, czy człowiek może taką pewność poznania osiągnąć. *Sceptycy* wszelakiego odcienia, tak umiarkowani jak radykalni, wręcz twierdzą, iż pewność poznania jest człowiekowi niemożliwą do osiągnięcia. Umiarkowani sceptycy (jak *Arcesilaus*, *Karneades*) nauczali, że człowiek, w poznaniu swojem może dojść tylko do mniejszego lub większego prawdopodobieństwa, ale nigdy do zupełnej pewności; sceptycy zaś radykalni czyli zupełni (jak *Pyrrho*, *Enezydem*, *Sextus Empiricus*, *Montaigne*, *Bayle* (ob.), *Hume* (ob.) utrzymywali, że człowiek o wszystkiem musi wątpić, ponieważ wszystkie rzeczy mogą być tak dobrze tem, za co je mamy, jak czemś innem. Ale w obu swoich postaciach sceptycyzm jest najzupełniej błędnym. Bo choćby już samo to zdanie: że dla człowieka nie ma żadnej pewności poznania, jest albo pewnem, albo też niepewnem: jeżeli jest pewnem, wtedy przynajmniej odnośnie do tego zdania posiadamy pewność, zupełnie przez sceptyków zaprzeczaną; jeżeli zaś owo zdanie jest niepewnem, wtedy sceptycyzm cały na niepewnej spoczywa podstawie. Teoretycznie więc sceptycyzm podkopuje sam siebie; i dlatego przypuszczać można, że w głębi duszy nie bardzo oni mocno przekonani są o prawdziwości swojej nauki, a w każdym razie praktycznem zachowaniem się swojem w życiu wciąż zadają oczywisty kłam swojej teorji. Skoro zaś sceptycyzm jest fałszem, to już ubocznie mamy w tem dowód, że pewność poznania jest dla człowieka możliwą. Wprost zaś za możliwością tą przemawia fakt, że wszyscy ludzie z natury swojej dążą do wiedzy, t. j. pragną osiągnąć pewne i niezawodne poznanie. Wprawdzie nie przy każdem poznaniu tego samego rodzaju pewność osiągać się daje; tak np. w naukach przyrodniczych lub w filozofji, ani matematycznej ani dogmatycznej pewności mieć nie można. Ale też i to jest niezawodnem, że rozumny człowiek tej tylko w każdym przedmiocie pożąda pewności, na jaką pozwala natura rzeczy. Ztąd też samo przez się rozwiązuje się zapytanie, w jakiego rodzaju prawdach można osiągnąć pewność bezwzględną, a w jakich hypotetyczną, w jakich fizyczną, w jakich moralną i t d. Pewność o jakiej prawdzie może w nas powstać dwojaką drogą: albo bezwiedną działalnością rozumu, który odpowiednio swojej naturze samodzielnie i instynktownie do pewności dąży, albo też w skutek świadomego rozważania, właściwego naukowemu myśleniu. W pierwszym razie pewność jest mimowolna czyli naturalna, w drugim refleksyjna czyli naukowa. Zwracamy tu tylko jeszcze uwagę, że wyrażenie: *pewność naturalna* nazywa się jeszcze w innem znaczeniu, a mianowicie jako prze-

ciwstawiana pewności naturalnej; w tym też razie przez pewność naturalną rozumie się taką pewność, jaką się otrzymuje ze źródeł i dowodów naturalnych, przez pewność zaś nadnaturalną, rozumie się pewność, opierającą się na motywach nadnaturalnych. 7. Pewność naukowa wtedy ma tylko miejsce, gdy znamy przyczynę skłaniającą nas do uważania jakiego zdania za prawdziwe i przyczynę tę mamy jako niezachwianą podstawę pewności. Na to zgadzają się wszyscy filozofowie i teologowie. Ale gdy idzie o bliższe oznaczenie, co jest właściwą *podstawą pewności*, wtedy występuje ich pomiędzy sobą niezgodność. *Des Cartes* podstawę tę upatruje w *jasności*, z jaką coś bywa poznanem; wszakże zdanie to jego jest błędne, ponieważ jasność ta może być tąk dobrze pozorną jak i rzeczywistą, co miejsca mieć nie powinno, jeżeliby ona rzeczywście miała być niezachwianą podstawą pewności. Podług innych (*Fries*, *Jacobi*, *Schleiermacher*), podstawą pewności jest *poczucie prawdy* jakiegoś zdania. Jacobi poczucie takie mieści w jakiejś władzy nadrozumowej. Ale ponieważ to poczucie jest czemś zupełnie indywidualnem i podmiotowem i dla tego jeszcze w jednym i tym samym człowieku uległem nieustannym wahaniom, tak że idąc za tem poczuciem, jakąś prawdę ma już to za pewną, już za wątpliwą, i dla tego nawet jest niebezpieczeństwo wzięcia pozoru za rzeczywistość: przeto w poczuciu tej prawdy jakiego zdania nie może spoczywać podstawa pewności, gdyż inaczej prawdy i nauki przestałyby mieć swoje właściwe znaczenie dla wszystkich ludzi i po wszystkie czasy. Inni (jak *Kant*) dostateczną podstawę pewności upatrywali w tak zwanej *konieczności myślowej*, t. j. we wrodzonej rozumowi konieczności o każdym przedmiocie rzeczywistości myśleć w ten lub ów pewny sposób, czyli innemi słowy mówiąc, mieć pewne poznanie za prawdziwe lub fałszywe. Ale jakkolwiek prawdą jest, że rozum nasz podług wrodzonych sobie praw abstrahuje, sądzi i wnioskuje, to znowu zupełnie błędnem jest poczytywać konieczność myślową w znaczeniu kantowskiem za jedyną podstawę pewności, ponieważ wtedy wszelkie poznanie naukowe byłoby pozbawione swego charakteru przedmiotowego i realnego, a przytem pozostawałoby nierozwiązanem pytanie, zkąd pochodzi owa konieczność w ten a nie w inny sposób myśleć o rzeczach. W przeciwieństwie do wyżej wspomnianych, utrzymują tradycjonaliści (*Bonald*, *Lamennais*, *Ventura*), że jedyną podstawą pewności jest *coś względem rozumu naszego zewnętrznego*, czyli powaga jakiejś od nas różnej osobistości, a mianowicie *powaga Boga*, gdy idzie o prawdy wiary, metafizyki i etyki, *i powaga ludzkości*, gdy chodzi o prawdy logiczne i empiryczne. Podług tradycjonalistów tedy, prawdę jaką dla tego mamy jako pewną, ponieważ za nią świadczy albo objawienie Boże, albo powaga całej ludzkości. Ale i ich to twierdzenie nie wytrzymuje krytyki, bo żeby go dowieść (a przecież dowieść go należy), tradycjonaliści, jeżeli nie chcą wpaść w to błędne kręcenie się logiczne, nazwane *petitio principii*, muszą się oprzeć na podstawach, których prawda i pewność byłaby dla nas niezawodną nie ze świadectwa jakiejś obcej powagi, ale z naszego osobistego widzenia i przejrzenia prawdy. Prócz tego tradycjonaliści w danym razie powagą jakiej osoby, jako podstawę pewności, mogą wtedy tylko mieć za decydującą, gdy są już przekonani o istnieniu tej osoby i jej wiarogodności, i gdy treść jej świadectwa jest dla nich wyższą

ponad wszelkie wątpienie. W obu zaś razach muszą przyznać, że obca powaga nie jest jedyną, a nawet że nie jest główną i najwyższą podstawą pewności, ponieważ wiara w jej świadectwo opiera się na pewności własnego widzenia. Z tego więc wszystkiego, co dotąd powiedziane, wynika, że rozwiązanie kwestji, na czem polega podstawa pewności, leży w pośrodku przeciwnych sobie powyżej przytoczonych mniemań. Słusznie też w tym celu rozróżniają scholastycy dwojaką podstawę pewności, jedną podmiotową a drugą przedmiotową, ztąd też i dwojaką pewność, podmiotową i przedmiotową. Przedmiotową podług nich podstawą jest oczywistość poznanej rzeczy (oczywistość przedmiotowa), t. j. z samej rzeczy przeświecająca prawda (oczywistość wewnętrzna), albo niezawodne o niej świadectwo (oczywistość zewnętrzna), a podmiotową podstawą jest oczywistość samego poznającego (oczywistość podmiotowa) t. j. świadome widzenie prawdy rzeczy albo wiarogodności świadka. Przedmiotowa i podmiotowa oczywistość tak mają się do siebie, że pierwsza dla drugiej jest warunkiem uprzednim i fundamentem; o ile to tylko przez rozum nasz z oczywistością poznanem być może, co samo w sobie jest prawdziwe i oczywiste. Ztąd wynika, że właściwa podstawa pewności spoczywa nie tyle w oczywistości podmiotowej (jak chce *Kleutgen*), lub we współdziałaniu oczywistości podmiotowej i przedmiotowej (jak utrzymuje *Gonzalez*), ile raczej w oczywistości przedmiotowej (jak uczą *Zigliara*, *Stöckl*, *Hagemann*). Tak przedmiotowa jak i podmiotowa oczywistość, mogą znowu w dwojakiej występować formie, jako oczywistość bezpośrednia i jako pośrednia. Bezpośrednia jest wtedy, gdy prawda jakiego zdania okazuje się bezpośrednio, t. j. już przez samo uważanie i zestawienie podmiotu i predykatu; jeżeli zaś prawda jakiego zdania okazuje się tylko pośrednio, t. j. dopiero przez wywiedzenie jej z innych zdań już prawdziwych, wtedy będzie oczywistość pośrednia. Samo przez się rozumie się, że bezpośrednia oczywistość jest uprzednio nieodzowną dla każdej oczywistości pośredniej, wszystkie bowiem prawdy pośrednio oczywiste, ostatecznie z takich muszą być wywodzone prawd, ktore same przez się, t. j. bezpośrednio są oczywiste. Jeżeli zaś poprzednio powiedzieliśmy, że oczywistość przedmiotowa jest właściwą i prawdziwą podstawą pewności, to przez to rozumieliśmy tylko podstawę najbliżej nas leżącą; ostateczną i najwyższą podstawą pewności jest Bóg, ponieważ z jednej strony stworzył on rzeczy tak, że mają one przedstawiać się poznającemu je rozumowi jako prawdziwe, a z drugiej strony, w powszechnej harmonji stworzenia, taki dał odnośnie do rzeczy rozum człowiekowi, iż ten jasną prawdę, gdy tylko ta przed nimi staje, poznaje natychmiast w jej oczywistości.—**8**. Od podstawy pewności różni się n o r m a p e w n o ś c i, tak co do swego pojęcia jak i co do istoty swojej! Podstawą pewności jest to, co nas skłania do stanowczego poczytywania czegoś za prawdę, normami pewności nazywa się to, podług czego mamy sądzić, co stanowczo mamy utrzymywać za prawdziwe i pewne, czyli innemi słowy, kiedy przy jakiem poznaniu ma miejsce oczywistość, potrzebna dla uznania tego poznania za prawdziwe. Do tego dodać jeszcze należy, że podstawa pewności przy wszystkich rodzajach prawd jest zawsze ta sama, gdy tymczasem normy czyli sprawdziany pewności są różne, odpowiednio do źródeł poznania, z których rozmaite prawdy się wywodzą. I dla tego błądzą nie tylko ci, co jak Kartezjanie i zwolennicy poczucia wiarowego

i obrońcy tak zwanej konieczności myślowej, mięszają podstawę z normą pewności, ale i ci, co, jak tradycjonaliści dopuszczają jednę tylko normę, a mianowicie *poczucie powszechne* (sensus communis) czyli *zgodność narodów* (consensus gentium) t.j. zgodę ludzką dla wszystkich prawd czysto ludzkiego zakresu wiedzy. Co się zaś tyczy tych norm pewności, to dla prawd należących do sfery doświadczenia zmysłowego, normą tą jest świadectwo zmysłów, o ile te odpowiadają warunkom, od których zależy wierność ich spostrzeżenia. Dla tych zaś prawd, które otrzymujemy za pośrednictwem powagi (ob.), czy to Boskiej, czy ludzkiej, normą pewności jest pewność świadectwa powagi, skoro o jej wiarogodności jesteśmy przekonani. Dla prawd znów, które wypływają ze świadomości naszej duszy, normą jest świadectwo tej właśnie świadomości, o którem z natury mamy pewność, że nie może nas mylić co do przedmiotów, do jego zakresu należących. Wreszcie dla prawd, które wywodzeniem i wnioskowaniem otrzymujemy, norma pewności spoczywa w ogólnych zasadach, które nazywamy zazwyczaj zasadami poznania albo prawami myślenia. Żeby zaś upewnić się o tem, że nasze wywodzenie i wnioskowanie jest prawidłowe, posiłkujemy się drugorzędną normą, czyli kryterjum pomocniczem, a mianowicie powszechną zgodą ludzi, czyli tak zwanem *sensus communis* i opieramy się przytem na fakcie, iż przeciwnem jest naturze naszego rozumu przypuścić, iżby wszyscy ludzie mylić się mogli, jeżeli zgadzają się w jakiem wnioskowaniu. Ale jakkolwiek każdy rodzaj prawd ma własną swą normę pewności, wszakże różne normy nie zostają dla tego między sobą w stosunku równości. Zanim przyznamy świadectwo czy to naszych zmysłów, czy naszej świadomości, czy też jakiej osoby, jako normę pewności jakiej prawdy, musiemy już wprzód poznać z pewnością istnienie świadka i jego wiarogodności. Ażeby zaś wiedzieć, że w tem poznaniu rzeczywiście nie mylimy się, potrzebujemy znowu pewnej normy, która, rozumie się, od owych świadectw różną być musi, a ta polegać może nie na czem innem, jak tylko na dopiero co wspomnianych prawach myślenia czyli na zasadach poznania, po za któremi nie ma już w nas dalszej normy pewności. Dla tego też zasady poznania stanowią ostatnią i najwyższą normę pewności, nietylko dla prawd pozyskiwanych wywodzeniem i wnioskowaniem, ale dla wszelkiego zresztą poznania ludzkiego. Z tego jednakże nie godzi się wnosić, ażeby człowiek sam był już miarą rzeczy, jak utrzymują subjektywiści i sofiści. Miarą rzeczy jest ten, o którym ś. Augustyn mówi, że jest *miarą bez miary*, *od którego wszelka jest miara* (Dial. quaest. 65 ad Orosium q. 39 resp.). Owe bowiem ogólne zasady poznania (*dignitates*), jak najpowszechniejsze pojęcia, które rozum nasz, gdy tylko rozbudzi się jego działalność, koniecznie obejmuje, w zarodzie swym złożone są w rozumie człowieczym przez Stwórcę wszechświata, jako odbłyski jego rozumu Bożego, tak iż przez owe pojęcia i zasady panuje on nad naszem myśleniem i niem kieruje. Najwyższą tedy zewnętrzną normą pewności wszelkiego poznania naszego jest Bóg, istotowa prawda i pewność. Praeexistunt in nobis, mówi ś. Tomasz (De verit. 11, c. 1: ad 1), quaedam scientiarum semina, sc. primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit... [illegible]

di autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit, nisi ex virtute illius luminis, constat, quod solus Deus est, qui interius et principaliter docet... Divina veritas in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus judicare. Cf. *Liberatore*, Die Erkenntnistheorie des h. Thomas. Mainz 1861; *Silv. Maurus*, Quaest. philosophica III, Manz 1875; *Kleutgen*, Philosophie der Vorzeit I t.; *Glossner*, Das objective princip. der aristotelisch — scholast. Philosopie. Regensb. 1680. *Schütz* ap. *Wetzer* i *Welte* Kirchenlexick 2 wyd. IV.

N.

Spis dotychczasowych współpracowników Encyklopedji Kościelnej.

P. B. Borniński Piotr, ks., prof. sem. płock.
Ch. Chmielewski Fr., kan., proboszcz w Warsz. †
S. Ch. Chodyński Stanisław, prałat katedr. kujawski.
Z. Ch. „ Zenon, prałat katedr. kujawski †.
Wł. Ch. Chomentowski Władysław †.
J. C. Cieplak Jan. prof. akad. petersb.
P. D. Dmochowski Piotr, prof. sem. płock.
M. hr. D... Dzieduszycki hr. Maurycy †.
M. F. Fulman Marjan, ks. Mag. ś. Teol., prof. sem. włocł.
F. G. Gawroński Feliks, ks. prałat katedry krakowskiej.
T. G. Gromnicki Tadeusz, ksiądz, D. Ś. T., prof. uniw. krak.
F. J. Jaczewski Franciszek, Biskup lubelski.
J. Jagodziński Teofil, ksiądz, kanonik warsz., redaktor Przegl. Kat.
J. J. Janiszewski Jan Chryzostom, D. Ś. T. Biskup †.
X. Ł. Janczak—nauczyciel w Siennicy w semin. naucz.
X. S. J. Jamiołkowski Stanisław, ks. prob. w djec. august. †.
F. J. Jarniński Fr., kanonik płocki.
Kkki. Krukowski Józef, ks. D. Ś. T., prof. uniw. krakows.
A. K. Krajewski Aleksander.
X. Kl. Kluczewski Erazm, ks. Mag. ś. Teol. w Petersb.
B. K. Kłopotowski Bol. D. Ś. T., kan. żyt., insp. akad. peters.
H. K. Kossowski Henryk, Biskup, suffr. włocławski.
X. W. K. Knapiński Władysław, ks. D. Ś. T., prof. uniw. krak.
X. A. L. Lipnicki Augustyn, ks. prałat kat. wileński.
X. E. L. Likowski Edward, D. Ś. T. Biskup, suffr. pozn.
Xawery L-e. Liske, prof. uniw. lwowskiego †.
X. Z. L. Lenkiewicz Zygmunt, D. Ś. T., prof. uniw. krak.
Wł. Łuszczkiewicz, professor Szkoły sztuk pięknych w Krak.
F. M. Majewski Florjan, ksiądz, prof. sem. kieleck. †.
X. A. M. Adolf Modzelewski, ksiądz, wikary katedr. płoc.
N. Nowodworski Michał, D. Ś. T., Biskup płocki.
Ant. N. Nowowiejski Antoni, prof. semin. płockiego.
A. N. Niemirowski Adam.
J. N. Nowodworski Jan. †
X. K. N. Niedziałkowski Karol, kan. kated. żytom.

X. S. P. Stefan Pawlicki, D. Fil., prof. uniw. krak.
J. P. Polkowski Ignacy, ksiądz †.
A. Pr. Pranajtys Justyn, Mag. ś. Teol., prof. akad. peter.
X. A. R. Andrzej Retke, D. Ś. T., prof. akad. petersb.
X. G. R. Rzewuski Gracjan, ks., kan. płocki.
X. K. R. Ruszkiewicz Kazimierz, Biskup, suffr. warsz.
F. A. S. Symon Fr. Alb., D. Ś. T., Biskup, rektor akad. peters.
X. A. S. Sotkiewicz Antoni, Biskup sandomierski.
Dr. A. S. Semkowicz Aleksander, Dr.
I. S. Skrochowski Ignacy, Dr. prof. uniw. lwow.
X. E. S. Skrochowski, ksiądz, prof. krak.
X. M. S. Smoleński Maciej, ks. prob. w Domosławicach.
X. Spiss Stanisław, D. Ś. T., kan., prof. uniw. krak.
A. Sz. Szaniawski Ant., współredaktor Przegl. Kat.
X. Szcześniak Wł., prof. seminar. warszawskiego.
X. A. W. Wadowski Jan Ambroży, ks. prof. semin. lubel.
X. L. Z. Zajc Ludwik, ksiądz, prob.
X. S. Z. Załęski Stanisław, ks.
A. Z. Zaremba Alex., kanonik płocki, prof. semin.

Druk tomu XX ukończono 16 Lipca 1894 r.

OMYŁKI DRUKU.

w Tomie XVIII.

	jest:	czytaj:
s 488 w. 16 od góry:	na Pomorzu . .	w Sandomierskiem

w Tomie XIX.

s. 110 w. 17 od góry:	opozyciach . .	opcjach
„ „ w. 5 od góry:	zdecydował . .	zdecydowała

w Tomie XX.

s. 227 w. 16 od góry:	dominikańskim .	katedralnym.

